UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

UNIVERSITE DE NANCY 2

ECOLE DOCTORALE « Langages, Temps, Sociétés »

Doctorat d'Histoire Moderne

Emmanuelle FRIANT

LE CATHOLICISME MATERIEL

Les objets de la piété privée dans la France des XVI^{e} et XVII^{e} siècles

Thèse dirigée par M. Philippe MARTIN,
Professeur d'Histoire Moderne à l'Université de Nancy 2

Soutenue le 3 juin 2009

Composition du Jury :

- M. Régis BERTRAND, Professeur émérite d'Histoire Moderne à l'Université de Provence
- M. Denis BRUNA, Professeur d'Histoire de l'Art à l'Ecole des Beaux-Arts de Versailles
- M. Louis CHÂTELLIER, Professeur émérite d'Histoire Moderne à l'Université de Nancy 2, membre de l'Institut Universitaire de France
- Mme Nicole LEMAÎTRE, Professeur d'Histoire Moderne à l'Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne)

« Ce qui nous parle, me semble-t-il, c'est toujours l'événement, l'insolite, l'extraordinaire […]. Ce qui se passe vraiment, ce que nous vivons, le reste, tout le reste, où est-il ? Ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien, l'évident, le commun, l'ordinaire, l'infra-ordinaire, le bruit de fond, l'habituel, comment en rendre compte, comment l'interroger, comment le décrire ? […] Faites l'inventaire de vos poches, de votre sac. Interrogez-vous sur la provenance, l'usage et le devenir de chacun des objets que vous en retirez. Questionnez vos petites cuillers. »

Georges PEREC, « Approches de quoi ? », *Infra-ordinaire*, Paris, Seuil, 1989.

Remerciements

Au terme de ce travail, je tiens à remercier M. le Professeur Philippe Martin, pour m'avoir dirigée et guidée tout au long de mes recherches.

Je souhaite remercier très chaleureusement le personnel des services d'archives et des bibliothèques, nationales, départementales et municipales, pour leur accueil et leur aide bienveillante. J'adresse également de vifs remerciements aux conservateurs et chargés d'études documentaires des musées nationaux et départementaux, qui m'ont toujours reçue avec amabilité et générosité, mettant à ma disposition leurs dossiers, leur temps et leur savoir.

Je suis redevable à M. Thierry Pinette, Président de l'Association *Trésors de Ferveur*, qui a pris le temps de répondre patiemment à toutes mes questions concernant les objets de sa collection. Je n'oublie pas les collectionneurs d'objets de piété qui ont accepté de partager avec moi leur passion. Je désire également exprimer ma reconnaissance à M. François Colodiet pour la gentillesse avec laquelle il m'a confié son travail de maîtrise.

Merci aux enseignants, collègues et amis, des universités de Nancy 2 et de Haute-Alsace, pour leurs encouragements, et pour avoir entretenu en moi le plaisir de la recherche.

Enfin, toute ma gratitude va à mes proches, famille et amis, pour leur soutien et leur patience sans limites. Ce travail leur est dédié, et tout particulièrement à Valérie.

Résumé

Ce travail s'inscrit au croisement de l'Histoire matérielle et de l'Histoire de l'individu mais emprunte également à la sociologie et à l'ethnologie en plaçant les objets de la piété privée au cœur d'une réflexion sur les pratiques religieuses et culturelles des populations catholiques dans le royaume de France (extensions Outre-Atlantique comprises) jusqu'à l'Edit de Fontainebleau. C'est à la fin du XV^{e} siècle que ces objets commencent à pénétrer l'espace privé des croyants, un processus qui s'accélère au siècle suivant avec l'affirmation de la Réforme protestante et la mise en œuvre de la Réforme Catholique. L'étude de leurs conditions de fabrication et de diffusion montre tout d'abord combien ils sont faciles à se procurer. Accessibles à toutes les bourses, ils font partie de l'univers familier et quotidien des fidèles. C'est leur mode d'appropriation qui transcende cette relative banalité. Ainsi, en tant que signe identitaire, ils participent à la représentation de soi : enjeux de la revendication patriotique lors des périodes de troubles politiques, ils jouent également un rôle important dans la mise en place de stratégies de distinction sociale et religieuse. Signes de reconnaissance et facteurs de cohésion d'une société catholique ébranlée par la Réforme, ces objets constituent enfin, et avant tout, des supports de prière par lesquels, sous l'impulsion des clercs, le fidèle parvient à domestiquer le sacré pour établir une relation intime avec Dieu. Ces pratiques personnelles, parfois déviantes, soulignent le rôle de l'objet comme agent de la construction de l'identité individuelle à l'époque moderne, lequel dépasse largement le cadre strict de la sphère religieuse.

Mots-clés : catholicisme matériel, piété privée, objet de piété, chapelet, crucifix, bénitier, enseigne de pèlerinage, prière, signe identitaire, superstition, Ligue, Réforme Catholique, inventaire après décès, culture matérielle, France, XVI^{e}-XVII^{e} siècles.

Abstract

Material Catholicism

Personal piety objects in France of the 16th and 17th centuries

This work is situated at the intersection of material History and the History of Individuals. It also borrows from sociology and ethnology by resorting to personal piety objects as witnesses of the religious and cultural practices of Catholics in modern France (including territories located across the Atlantic) up to the Edict of Fontainebleau. These objects begin appearing in Catholics' private lives as of the end of the 15th century. During the following century, this process speeds up with the impact of the Protestant Reformation and the implementation of the Catholic Reformation. The study of their means of manufacture and distribution first shows how easily they can be obtained. As they are accessible to all classes, they belong to the familiar and daily lives of the faithful. Their relative banality is transcended by the appropriation made by the believer. Thus, as a self-defining sign, they are part of the self-image of the individuals. They represent a stake in patriotic claim during times of political disturbances and also play an essential role in the setting up of strategies of social and religious distinction. Signs of recognition and factors of cohesion of a Catholic society shaken by the Protestant Reformation, these objects constitute above all a medium of prayer. The faithful, following the guidance of the clerics, resort to them to domesticate the sacred in order to establish an intimate relationship with God. These personal practices, sometimes close to superstitious deviances, highlight the role of the object as an agent of the building of individual identity during modern times that widely exceeds the strict frame of religious sphere.

Key words: material Catholicism, private piety, piety objects, rosary, crucifix, holy-water stoup, pilgrim sign, prayer, self-defining sign, superstition, French Catholic League, Catholic Reformation, inventory after decease, material culture, France, Centuries 16-17.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé…… 7

Abstract……..……. 9

Table des matières…….…… 11

Table des illustrations…… 17

Table des tableaux…….…… 41

Table des graphiques…….……...…… 43

Sigles et abréviations……. 45

INTRODUCTION…….. 47

PARTIE I : L'OBJET DE PIÉTÉ
AU CŒUR D'UN RÉSEAU D'ÉCHANGES…….…… 87

Chapitre 1 : FABRIQUER UN OBJET DE DÉVOTION.……..…….. 89

I. Un « travail de cloître »…….…..……..……..89

II. Une grande diversité d'artisans……..……..… 100

III. L'exemple des orfèvres parisiens……..113

1. Présentation des orfèvres de Paris……..114
2. L'atelier de l'orfèvre……..……118
3. La fabrication des pièces d'orfèvrerie…..……...122

IV. La gravure et l'impression des images……..……126

Chapitre 2 : ACHETER UN OBJET DE PIÉTÉ……. 140

I. Les lieux de vente…….……140

1. La vente ambulante……..……..140
2. Les foires……...…….149
3. La boutique……..……154

II. Les stocks des artisans…….……160

1. Un patenôtrier parisien en 1548 : Bonaventure Morel.…….….160
2. Les objets de piété dans les boutiques
   des orfèvres parisiens……...…163
3. Les stocks des imagiers parisiens……..……..…174

III. « Marchands de tout, faiseurs de rien » : les merciers parisien…….…190

1. Répartition géographique des merciers de Paris….……..…….193
2. Les marchandises vendues par les merciers……..……..……199

IV. Les lieux de pèlerinage,
ou l'interaction du commerce et de la dévotion…...…….…….. 208

1. Commerce et espace sacré……...……..……212
2. Les conflits…….……..…..217
3. De l'objet cultuel à l'objet commercial……225

Chapitre 3 : RECEVOIR UN OBJET DE DÉVOTION……... 240

I. L'objet diffusé par l'institution : un vecteur de la piété……...…240

II. L'objet transmis : un témoin intime de la sociabilité de l'individu..……..253

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE……. 268

PARTIE II : UN SIGNE IDENTITAIRE.
L'OBJET COMME MOYEN DE PRÉSENTATION DE SOI**…..** 271

Chapitre 1 : PRENDRE PLACE DANS LA SOCIÉTÉ…….…… 275

I. Se situer sur l'échelle sociale……..…….275

II. Revendiquer ses idées politiques…….…….. 299

1. La légitimation religieuse du pouvoir politique par l'objet de dévotion…….……. 299
2. Un signe de reconnaissance en période de troubles politiques..…….310

III. S'afficher comme catholique face aux réformés….……..323

1. Le signe identitaire du catholique……..324
2. Une source de légitimation du dogme catholique……. 330

Chapitre 2 : UN FACTEUR D'INTÉGRATION…….. 343

I. Se dire pèlerin…….……345

1. Un objet qui se porte sur soi……..346
2. De l'intérêt d'être identifié comme pèlerin……...……349
3. Une preuve obsolète du pèlerinage accompli.…….…..354
4. Le pèlerin, un chrétien pas comme les autres……362

II. Les missions jésuites dans les colonies françaises : l'objet de piété, symbole de l'identité catholique des Indiens…… 367

1. L'objet pour devenir catholique : le vecteur de la conversion des Indiens…….371
2. L'objet pour s'afficher comme catholique…… 379

Chapitre 3 : LE SYMBOLE DE LA FERVEUR CATHOLIQUE..…… 389

I. L'objet de piété, marque de la sainteté…….…….390

1. L'exemple des saints de l'Eglise Universelle……391
2. Un lieu commun de la caractérisation du saint…..…….407

II. L'objet dans la mise en scène de la piété du fidèle…….…….414

III. Le détournement de la valeur représentative de l'objet de piété…….…. 426

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE……...… 433

PARTIE III : L'OBJET POUR COMMUNIQUER AVEC DIEU.. 437

Chapitre 1 : L'OBJET POUR PRIER……..…. 437

I. La sacralisation de l'habitat……..441

1. L'habitat religieux……..… 441

L'habitat séculier……442

L'habitat régulier……444

2. L'habitat laïque…….…….454

La pénétration progressive des objets dans l'espace domestique……454

La place de l'objet de piété dans l'habitat……..……459

La place de l'iconographie religieuse dans le foyer…….……..475

La répartition dans l'espace domestique : la prédominance de la chambre……. 483

II. Les temps de la prière…….……492

1. La journée ordinaire du chrétien……492
2. L'instauration de la relation à Dieu durant l'enfance……505
3. Le moment du trépas……..…….518
4. Des occasions de prière collective…..……551

La messe dominicale…….……..552

Les occasions de prière en groupe……..……556

Prier au sein d'une confrérie……..567

III. Le support de la prière……..……..…….. 578

1. Le triomphe de l'oraison mentale……..……578
2. Prier devant des images…….……585
3. La pratique du chapelet……603

Un outil de comptabilité des prières……..……603

Un support concret de méditation qui s'adapte à la prière.……605

Chapitre 2 : L'OBJET VECTEUR DE LA TRANSMISSION DU DIVIN….. 631

I. Les manifestations du divin…….631

1. L'objet de piété dans les récits de miracles :
   du vecteur du sacré au support de prière…….……..631
2. La conversion…….……647

II. Domestiquer le sacré……... 655

1. Les rites de transfert du sacré……656
2. L'objet de piété comme talisman…….…….669
3. « La superstition ruine la foi de l'Eglise et le culte de Dieu » :
   le détournement des objets de piété…….. 681

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE……702

CONCLUSION…… 705

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE…… 717

Sources manuscrites……719

Sources imprimées…….. 728

Bibliographie…… 759

Bases de données accessibles sur Internet…… 814

Sites Internet les plus utilisés……..818

ANNEXES…….…… 821
Annexe 1 : Plans de Paris en 1550 et 1625…….……...823
Annexe 2 : *La Satire Ménipée.*
« La Harangue de Monsieur d'Aubray, pour le Tiers-Etat »…….827
Annexe 3 : Présentation des missionnaires Jésuites,
auteurs des *Relations* étudiées……829
Annexe 4 : Origine des auteurs des *Vies* étudiées……. 834
Annexe 5 : Différents bénitiers-applique…….. 835
Annexe 6 : Le mourant dans les *Artes Moriendi* à la fin du XV^{e} siècle…… 836
Annexe 7 : Pastiches de chapelets et de grains du XVI^{e} siècle……. 838

TABLE DES ILLUSTRATIONS

(tous droits réservés)

Illustrations de la couverture :

Petite croix-reliquaire (droit) : voir illustration n° 193

Enseigne de pèlerinage : saint Michel
Plomb et étain, XV^{e} siècle
Paris, Musée National du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 18 021

Médaillon-reliquaire à papiers roulés
Fin du XVII^{e} siècle
Présenté par les Amis du Musée de Limoges sur leur site Internet
Disponible à l'adresse suivante : http://www.amis-musees-limoges.asso.fr/
[dernière consultation le 28 décembre 2008]

Dizain à grains ouvrants ornés de scènes de la Passion en relief :
Voir illustration n° 182

Bénitier-applique : voir illustration n° 202

Médaille (revers : profil de la Vierge)
Cuivre, XVII^{e} siècle
Rennes, Musée de Bretagne, n° d'inventaire : 889.0007.5 ; 4445

Petite croix-reliquaire (revers) : voir illustration n° 193

Illustrations dans le corps de la thèse :

1. **Cadre-reliquaire à papiers-roulés : *L'Annonciation*** ……..……..91
   v. 1638
   Vente Drouot, 20 décembre 2007

2. **Cadre-reliquaire à papiers roulés : *Le sommeil de l'Enfant Jésus***……91
   v. 1638
   Vente Drouot, 20 décembre 2007

3. **Tableau-reliquaire à papiers roulés : *retable de saint Désiré*** ……92
   XVII^{e} siècle
   Coll. *Trésors de Ferveur*

4. **Tableau-reliquaire à papiers roulés : *saint François de Sales*** …….93
   XVII^{e} siècle
   Coll. *Trésors de Ferveur*

5. **Paradis : *sainte Marie-Madeleine dans une grotte de fraîcheur*** ……..…..94
   XVII^{e} siècle
   Coll. *Trésors de Ferveur*

6. **Christ en croix** ……..…..103
   Ivoire, XVII^{e} siècle
   Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
   N° d'inventaire : OA 5383

7. **Christ dit « janséniste »** ……...…..104
   Ivoire, XVII^{e} siècle
   Ecouen, Musée National de la Renaissance,
   N° d'inventaire : ECl 1762

8. **Christ dit « janséniste »**…….…….104
   Ivoire, XVII^{e} siècle
   Dieppe, Château-Musée, n° d'inventaire : 895.36.1

9. **Moule à enseignes : médaillon et bâton de confrérie à l'image de la Vierge**……..……107
   Pierre, XV^{e}-XVI^{e} siècles
   Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny, coll. Victor Gay,
   N° d'inventaire : Cl. 17 726

10. **Matrice à estamper gravée sur toutes ses faces**, XVI^{e} siècle……108
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 21 112

11. **Ouvrages et outils du métier de patenôtrier**……112
Planches extraites de *L'Encyclopédie,* tome IV des gravures

12. **Etienne Delaune*, Intérieur d'un atelier d'orfèvre***……121
Estampe, 1576
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
Est Ed 4 a Rés

13. **Vue de la salle d'un atelier d'orfèvre à Nuremberg en 1565**……121
Ecouen, Musée National de la Renaissance

14. **Petrus Christus*, Saint Eloi orfèvre*** ……124
Tableau de 1449
New York, Metropolitan Museum of Art, coll. Lehman

15. **Abraham Bosse*, Les graveurs en taille-douce***……135
Estampe, 1643
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
Ed 30 a*

16. **Abraham Bosse*, Les imprimeurs en taille-douce***……138
Estampe, 1642
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
Ed 30 a

17. **Les « cris » de Paris : *le mercier***……143
1633-1635
Paris, Musée Carnavalet, n° d'inventaire : P.1061-4

18. ***La foire de Saint Germain des Prés en 1670*** ……152
Plan de Guillaumot , 1670
Paris, Musée Carnavalet

19. ***La foire de Saint Germain des Prés en 1551*** ……152
Plan Truchet-Hoyau, 1551
Bibliothèque de l'Association pour la Sauvegarde
et la Mise en Valeur du Paris Historique, P077 abc/roulé

20. **Rogier Van Der Meyden,** ***Portrait de Philippe de Croy***……..…..……163
v. 1460
Anvers, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten

21. ***La Nativité de Nostre Seigneur Iesu-Christ, et Adoration des Roys*** ….……178
Xylographie, 1580-1598
Paris, MuCEM, n° d'inventaire : 79.40.2 D

22. ***La Royne Vasthy dédaignant venir au mandement du Roy***…….. 180
Assuere en son festin est privée de la courone
&Ester eslevée en son lieu,
Xylographie, 2e moitié du XVIe siècle
Dessin d'Antoine Caron édité par Denis de Mathonière
Paris, MuCEM, n° d'inventaire : 2004.38.6.D

23. **Abraham Bosse,** ***La Galerie du Palais***……..…….197
Estampe, v. 1638
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
EST RES ED-30 (10)-FOL

24. **Nicolas de Larmessin,** ***Le Mercier*** ……200
Estampe, 1695
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
OA-60-PET-FOL

25. ***Le quartier de la chapelle sainte Reine à Alise,***
avec le couvent des Cordeliers et les Boutiques …… 215
Dessin, v. 1700
Dijon, Bibliothèque Municipale, Inv. Alise n° 749, p. 343

26. **Médaille de Notre-Dame de Benoîte-Vaux**…….. 230
XVIIe siècle
Reproduite dans Alain BRIX, *Le Pèlerinage de Benoîte-Vaux,*
des origines à la Révolution. Etude spirituelle et sociologique,
thèse de 3e cycle, Université de Nancy 2, 1971, p. 271 bis.

27. **Médaille de Notre-Dame de Liesse**…….230
Métal argenté, XVIIe-XVIIIe siècles
Liesse, Musée de la Basilique

28. **Médaille de Notre-Dame de Liesse** ……230
Plomb ?, XVIIe-XVIIIe siècles
Liesse, Musée de la Basilique,
N° d'inventaire : 02-430-MUBAS-MED-5

29. **Enseigne d'un pèlerinage indéterminé : Vierge à l'Enfa**……...…….. 231
Plomb et étain, fin du XV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 17 990

30. **Enseigne d'un pèlerinage indéterminé : Vierge à l'Enfant** ……...……231
Plomb et étain, fin du XV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 4 740

31. **Enseigne de pèlerinage : Notre-Dame de Boulogne sur mer**……. 232
Plomb et étain, fin du XV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 4 697

32. **Enseigne de pèlerinage : Notre-Dame de Boulogne sur mer**…….…….232
Plomb et étain, XIV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 4 693

33. **Sifflet de pèlerinage : Notre-Dame de Boulogne sur mer**……232
Plomb et étain, 2^nde^ moitié du XV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 23345

34. **Enseigne de pèlerinage : Rébus de Notre-Dame de Liesse** ……233
Plomb et étain, XV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 15 260

35. **Enseigne de pèlerinage : saint Jean-Baptiste**…….……..234
Plomb et étain, 2^nde^ moitié du XV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 4 678

36. **Moule pour les enseignes de pèlerinage**……235
de « la Belle Marie » de Ratisbonne
v. 1520-1523
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : cl. 17 732

37. **Image de Notre-Dame de Liesse**……..……..…….237
Estampe, début du XVIII[e] siècle
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
Est-RCMAT20-6

38. **Image de Notre-Dame de Pinteville** …….…..……237
Estampe, sans date
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
Est-RC16afolio

39. **Bagues de métal cuivreux dites « de Jésuites »**……...…….246
Milieu XVII[e]-début XVIII[e] siècle
Pointe-à-Callière, Musée d'Archéologie et d'Histoire de Montréal
N° d'accession : BjFj-101.213 et BjFj-101.17

40. **Image de la confrérie de Saint-Roch** …….……..……..250
Eglise paroissiale de Saint-Roch, Paris, fin du XVII[e] siècle
Dans *Imagerie Parisienne, XVI[e]-XX[e] siècle*,
octobre-décembre 1997, planche 7

41. **Frans Pourbus le Jeune, *Saint François d'Assise recevant les stigmates***……282
Huile sur toile, 1620
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
n° d'inventaire : INV 1705

42. **Louis Brea, *La Vierge au Manteau***…….285
v. 1505
Biot, église de Sainte Marie-Madeleine

43. ***Marie Le Picart priant le Christ montrant ses plaies*** ……287
Enluminure, XVI[e] siècle
Dans *Heures à l'usage de Paris*, f° 72 v.
Châlons-en-Champagne, Bibliothèque Municipale, Ms 0336

44. **Jean Hey, *Madeleine de Bourgogne présentée par sainte Madeleine*** …….288
Enluminure, v. 1490-1495
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
N° d'inventaire : RF 1521

45. **Chapelet en bois tourné**…….…….290
XVII[e] siècle
Nancy, Musée Historique Lorrain

46. ***Portrait de Marie de La Baume de La Vallière***……. 291
Estampe, XVII[e] siècle
Versailles, Châteaux de Versailles et de Trianon,
N° d'inventaire : LP30-110(2)

47. ***Portrait de femme*** ……291
Email de Limoges, XVII[e] siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 998

48. **Jacques Callot*, La dame à la petite coiffe relevée en arrière*** …..……291
Estampe, 1624
Auckland Art Gallery, n° M1982/1/2/196

49. **Jacques Callot*, La dame à la grande collerette et à la coiffe retombant en arrière***…….…...……291
Estampe, 1624
Auckland Art Gallery, n° M1982/1/2/203

50. ***Portrait du Vicomte d'Amphernet***…….……..……293
Huile sur toile, 1624
Vente Sotheby's

51. ***Portrait de la Vicomtesse d'Amphernet***…….……...……293
Huile sur toile, 1629
Vente Sotheby's

52. **Sébastien Bourdon*, Les mendiants***……...…….294
Huile sur bois, XVII[e] siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
N° d'inventaire : INV 2820

53. ***La procession de la Ligue sur la place de Grève en 1590 ou 1593***……..……..295
Huile sur bois, fin du XVI[e] siècle
Paris, Musée Carnavalet, n° d'inventaire : P 262

54. **Jacques Callot*, Le mendiant au rosaire*** ……297
Estampe, XVII[e] siècle
Ottawa, Musée des Beaux-Arts du Canada, n° 15 099

55. **Jacques Callot*, Les deux mendiantes***…….……298
Estampe, v. 1622
Ottawa, Musée des Beaux-Arts du Canada, n° 15 096

56. **Jacques Callot,** ***La mendiante au rosaire***……..…….…….298
Estampe, XVII^{e} siècle
Marseille, Musée Grobet-Labadié, n° d'inventaire : 297

57. **Médaille de Notre-Dame de Liesse**……..……..306
Argent, sans date
Paris, B.N.F., Cabinet des Médailles, coll. Maxe-Werly, n° 1521

58. **Croix de Notre-Dame de Liesse**…….307
Bronze doré, XVII^{e}-XVIII^{e} siècles
Liesse, Musée de la Basilique

59. **Croix de confrérie de Notre-Dame de Liesse**……308
Laiton, sans date
Paris, B.N.F., Cabinet des Médailles, coll. Maxe-Werly, n° 1589

60. **Croix de confrérie de Notre-Dame de Liesse**…….……..308
Bronze doré, sans date
Paris, B.N.F, Cabinet des Médailles, coll. Maxe-Werly, n° 1586

61. **Rosaire lorrain agrémenté de quatorze médailles et figurines d'argent** …..310
XVII^{e} siècle
Nancy, Musée Historique Lorrain

62. **Atelier de François II Bunel,** ***Procession de la Ligue*** ……..……319
dans l'Ile de la Cité en 1593
Huile sur toile, fin du XVI^{e} siècle
Paris, Musée Carnavalet, n° d'inventaire : P 622

63. **Ecole Française,** ***Procession de la Ligue sortant*** ……..320
de l'arcade Saint-Jean de l'Hôtel de Ville, en 1590 ou 1593
Huile sur toile, fin du XVI^{e} siècle
Paris, Musée Carnavalet, n° d'inventaire : P 262

64. **Cornelis de Vos,** ***Anton Reyniers, Maria Le Witer et leurs cinq enfants*** …….325
Huile sur toile, 1631
Philadelphie, Museum of Art, W.P. Wilstach Coll.,
N° d'inventaire : W.1902-1-22

65. **Cornelis de Vos,** ***Susanna de Vos, fille du peintre***…….325
Huile sur bois, 1627
Francfort-sur-le-Main, Städelsches Kunstinstitut

66. **Willem Van Der Vliet,** ***Garçon inconnu***……325
Huile sur bois, 1638
Amsterdam, Rijksmuseum

67. ***La confession de Lancelot*** ……344
Dans *Queste del saint graal*, v. 1470, f° 129
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, Français 112

68. ***Tête de pèlerin***……347
Pierre, XV^e^ siècle
Evreux, Musée de l'Ancien Evêché, n° d'inventaire : 11 411

69. ***Arrivée du pèlerin à l'auberge*** ……347
Vitrail, fin du XV^e^ siècle
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl. 23 695

70. ***Pèlerin rencontrant saint Pierre***……348
Dans Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale*, 1463, f° 342 v.
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, Français 51

71. **Abraham Bosse,** ***Les œuvres de miséricorde : loger les pèlerins*** ……352
Estampe, XVII^e^ siècle
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
Ed 30 rés.

72. **Albrecht Dürer,** ***Portrait de l'Empereur Maximilien I^er^ vers 1519*** ……355
Estampe, v. 1519
Londres, British Museum

73. **Jean Perréal (d'après),** ***Portrait de Charles VIII, roi de France*** ……355
Huile sur bois, XVI^e^ siècle
Chantilly, Musée Condé, n° d'inventaire : PE 576

74. **Jean Perréal,** ***Portrait de Louis XII, roi de France*** ……355
Huile sur bois, XVI^e^ siècle
New Windsor (Berkshire), Windsor Castle

75. **Ecole Française,** ***Portrait de François I^er^, roi de France*** ……356
Huile sur bois, XVI^e^ siècle
Chantilly, Musée Condé, n° d'inventaire : PE 243

76. **Jean Clouet,** ***Portrait du connétable Anne de Montmorency*** ……..…….356
Pierre et sanguine sur papier, XVI[e] siècle
Chantilly, Musée Condé, n° d'inventaire : DE MN 146 ; B 29

77. **Ecole Française,** ***Portrait d'un inconnu***…….356
Peinture sur bois, XVI[e] siècle
Chantilly, Musée Condé, n° d'inventaire : PE 242

78. ***Epi de faîtage représentant un musicien***…….……357
XVI[e] siècle
Beauvais, Musée Départemental de l'Oise,
N° d'inventaire : Inv. 14.3 ; Inv. 860.6

79. **Jacques Callot,** ***Les deux pèlerins***…….360
Estampe, v. 1622
Ottawa, Musée des Beaux-Arts du Canada, n° 15 091

80. ***Saint Roch***…….362
Statue en bois polychrome, XVI[e] siècle
Rouen, Musée Flaubert d'Histoire de la Médecine,
N° d'inventaire : 997.2.647 OA

81. **Jean Fouquet,** ***Marie-Madeleine répandant des parfums*** ……392
sur les pieds du Christ
Dans *Livre d'Heures d'Etienne Chevalier*, XV[e] siècle, f° 37
Chantilly, Musée Condé, Ms 71

82. ***Sainte Madeleine***…….……392
Dans *Heures à l'usage de Rome*, fin du XV[e] siècle, f° 197 v.
Angers, Bibliothèque Municipale, Ms 0134

83. ***Sainte Madeleine***…….393
Dans *Livre d'Heures de Marie d'Angleterre, reine de France*,
Début du XVI[e] siècle, f° 93 v.
Lyon, Bibliothèque Municipale, Ms 1558

84. ***Sainte Madeleine***…….393
Dans *Livre d'Heures à l'usage de Rome*, v. 1514, f° 101
Lyon, Bibliothèque Municipale, Rés. Inc. 691

85. ***Sainte Madeleine*** ……393
Dans *Heures à l'usage de Rome*, fin du XV[e] siècle, f° 96
Carpentras, Bibliothèque Municipale, Ms 0054

86. ***Marie-Madeleine***……..……...……393
Vitrail, v. 1525
Ecouen, Musée National de la Renaissance, n° d'inventaire : EC 74

87. **Jacques Stella,** ***Marie-Madeleine***……395
Huile sur toile, v. 1630
Collection particulière

88. **Charles Le Brun,** ***Sainte Madeleine repentante*** ……395
renonce à toutes les vanités de la vie
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
N° d'inventaire : INV 2890

89. **Nicolas Regnier,** ***Marie-Madeleine***……396
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Würzburg, Martin von Wagner Museum, n° d'inventaire : Z 761

90. **Jean-Baptiste Santerre,** ***Marie-Madeleine repentante*** ……396
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Magny-en-Vexin, église Notre-Dame

91. **Philippe de Champaigne,** ***Madeleine pénitente***……397
Huile sur toile, 1657
Rennes, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : INV 801.1.4

92. **Guy François,** ***La Madeleine pénitente***……..398
Huile sur toile, v. 1620
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
N° d'inventaire : RF 1985-20

93. **Jacques Laudin I,** ***Sainte Marie-Madeleine***…….…….398
Médaillon en émail de Limoges, XVII[e] siècle
Nantes, Musée Dobrée, n° d'inventaire : 56.6815

94. **Eustache Le Sueur,** ***Sainte Marie-Madeleine en prière***……399
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Lille, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : P 951

95. **Richard Tassel (d'après Orazio Gentileschi),** ***La Madeleine*** …….400
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Dijon, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : CA 473

96. **Claude Mellan,** ***Marie-Madeleine en méditation***……401
Estampe, XVII[e] siècle
Lyon, Bibliothèque Municipale, F17MAL002175

97. **Nicolas Chaperon,** ***Marie-Madeleine pénitente***……402
Huile sur toile, début du XVII[e] siècle
Nancy, Musée des Beaux-Arts

98. **Jacob Matham,** ***Sainte Madeleine pénitente*** ……402
Estampe, XVII[e] siècle
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
EC-38-FOL

99. **Jacques de Bellange,** ***La Madeleine en extase***……402
Peinture du XVII[e] siècle
Nancy, Musée Historique Lorrain

100. ***Sainte Marie-Madeleine*** ……403
Statuette en ivoire, XVII[e] siècle
Dieppe-Château-Musée, n° d'inventaire : 906.3.1

101. **Georges de La Tour,** ***La Madeleine à la veilleuse*** ……..404
Huile sur toile, v. 1630
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
N° d'inventaire : RF 1949-11

102. ***Saint Jérôme écrivant*** ……405
Initiale armoriée d'une Bible du XIII[e] siècle, f° 1
Lyon, Bibliothèque Municipale, Ms PA 35

103. ***Saint Jérôme écrivant*** ……405
Initiale armoriée d'une Bible latine du XIII[e] siècle, f° 1
Lyon, Bibliothèque Municipale, Ms 418

104. ***Saint Jérôme***……405
Dans *Missel romain*, dit *Missel d'Attavante,* 1483, f° 347 v.
Lyon, Bibliothèque Municipale, Ms 5123

105. ***Saint Jérôme écrivant***……..405
Initiale historiée, dans *Biblia Latina*, vol. 1, 1482-1483, f° 1
Lyon, Bibliothèque Municipale, Rés. Inc. 80

106. ***Saint Jérôme pénitent devant le Christ en croix*** ……406
Enluminure du Maître de Claude de France, début du XVI[e] siècle
Dans *Livre d'Heures de Marie d'Angleterre*, reine de France, f° 7 v.
Lyon, Bibliothèque Municipale, Ms 1558

107. **Claude Vignon, *Saint Jérôme***……406
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Dijon, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : Devosge 1794

108. **Georges de La Tour, *Saint Jérôme pénitent***……406
Huile sur toile, v. 1630
Grenoble, Musée de Grenoble, n° d'inventaire : MG 408

109. **Ecole Française, *Saint Charles Borromée*** ……411
Huile sur cuivre, XVII[e] siècle
Chantilly, Musée Condé, n° d'inventaire : OA 1652

110. **Philippe de Champaigne (d'après), *Sainte Jeanne de Chantal*** ……412
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Chambéry, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : M 170

111. ***Portrait de saint François de Sales***……412
Huile sur toile, XVII[e] siècle
Chambéry, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : M 174

112. ***Marie de l'Incarnation***……413
Frontispice de Claude MARTIN, *La Vie de la vénérable Mere Marie de l'Incarnation,première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, Antoine Warin, 1696, 763 p.

113. ***Mère Isabelle de Saint-Paul*** ……413
Huile sur bois, XVII[e] siècle
Coll. du Carmel de Pontoise

114. **Nicolas Froment, *Le roi René***……414
Volet gauche du Diptyque dit « Dyptique des Matheron »

115. **Diptyque dit « Diptyque des Matheron »**……415
Huile sur bois, v. 1475
Paris, Musée du Louvre, n° d'inventaire : RF 665

116. ***Saint Jean l'Evangéliste et donateurs*** ……417
Peinture du XVI^e^ siècle
Molinges, église paroissiale Saint-Léger

117. ***Donatrices en prière***…….……...…418
Vitrail, XVI^e^ siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance, n° d'inventaire : EC 238

118. ***Wilhelm Boecklin et Ursula Wurmser se placent sous la protection de la Mère de Dieu***……419
Aquarelle reproduisant le vitrail de l'église Sainte-Madeleine de Strasbourg (1481)
Strasbourg, Musée de l'Œuvre de Notre-Dame,
N° d'inventaire : MAD XXXIV 18, 19 et 20

119. ***Portraits de Christine de Danemark, Nicolas de Vaudémont et du jeune Charles III de Lorraine***…….420
Tympan du cloître de l'église de Saint-Dié (Vosges), XVI^e^ siècle

120. ***Sainte Reine entourée de ses donateurs***……..……..421
Huile sur toile, XVII^e^ siècle
Reproduite dans P. BOUTRY et D. JULIA (dir.), *Reine au Mont Auxois : le culte et le pèlerinage de sainte Reine des origines à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1997, 446 p.

121. **Jacques Prévost*, Portrait de la famille Picard de Champagnolot*** ……..……422
Huile sur bois, fin du XVI^e^ siècle
Dole, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : 261

122. **Simon Guillain*, Charlotte Catherine de La Trémoille, Princesse de Condé***…….424
Sculpture funéraire en marbre, XVII^e^ siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Sculptures,
N° d'inventaire : LP 400

123. ***Jeanne de Vivonne, veuve du seigneur de Clermont***……424
Sculpture funéraire en marbre, fin du XVI^e^ siècle
Paris, Musée du Louvre, n° d'inventaire : LP 408

124. **Jean Bourdichon,** ***Anne de Bretagne priant, entourée de sainte Anne, sainte Marguerite et sainte Ursule***…….456
Dans *Grandes Heures d'Anne de Bretagne*, v. 1508, f° 3
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, Latin 9474

125. **Maître du Boccace de Munich,** ***Dame en prière devant la Vierge*** ……456
Dans *Heures d'Anne de Beaujeu, dame de Baudricourt*, 1470-75, f° 8
Paris, B.N.F, Département des Manuscrits Occidentaux, NAL 3187

126. ***Louis de Laval en prière devant la Vierge et l'Enfant***……457
Dans *Heures de Louis de Laval*, 1480-89, f° 50 v.-51
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, Latin 920

127. **Maître des Triomphes de Pétrarque,** ***Chevalier armé en prière***……457
Dans *Petites Heures d'Anne de Bretagne*, v. 1503, f° 29
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, NAL 3027

128. ***Pierre de Luxembourg***……458
Frontispice de Martin DE BOVREY, *La Vie, exercices, mort et miracles du bien-heureux S. Pierre de Luxembourg, diacre, cardinal du tiltre de S. George au voile d'or, Evesque de Mets, et patron tutelaire de la ville d'Avignon*, Paris, Robert Fouët, 1623, 244 p.

129. ***Marie-Madeleine*** ……465
Médaillon en émail de Limoges, XVI^e^ siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance, n° d'inventaire : Cl 2 477

130. ***Sainte Face***……465
Plaque de bronze, XVI^e^ siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : E Cl 20 035

131. **Edicule armorié**……466
Argent et émail translucide, XV^e^ siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 5 644

132. ***Saint Crépin***……467
Statuette en bois doré, XVII^e^ siècle
Rennes, Musée international de la chaussure,
N° d'inventaire : 1968.3.1292

133. **Crucifix encadré**……470
Ivoire et velours, XVII^e^ siècle
Mâcon, Musée des Ursulines, n° d'inventaire : 880.2.232

134. **Crucifix**……470
Ivoire et fanon de baleine (croix), XVII^e^ siècle
Dieppe, Château-Musée, n° d'inventaire : 890.12.1

135. **Sébastien Leclerc, *Sainte Marthe***……..……...…….472
Estampe, dans *Vita et Miracula sanctissimi patris benedicti*, 1658-1659
Lyon, Bibliothèque Municipale, F17LEC005580

136. **Bénitier portatif**…….……472
Jaspe fleuri et argent doré, XVI^e^ siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : MRX 14 556

137. **Abraham Bosse, *La visite à l'accouchée***……...……485
Estampe, XVII^e^ siècle
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie

138. **Abraham Bosse, *Femmes à table***……..……486
Estampe, XVII^e^ siècle
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie

139. **Diptyque : Vierge et Christ de douleurs**…….……488
Email sur ronde-bosse d'or, XV^e^ siècle
Paris, Musée du Louve, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 6174

140. ***La mort de saint Jérôme entouré de moines en pleurs***…….519
Enluminure, XVI^e^ siècle
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, Français 421

141. ***Anne de Bretagne sur son lit de mort***……..…….…….522
Enluminure, XVI^e^ siècle
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux,
Français 25 158

142. ***La mort de la Vierge***…….……...……522
Email de Limoges, 1581
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : Cl 11 287

143. **Grain de chapelet *Memento Mori***…….……525
Ivoire sculpté, v. 1525-1550
Londres, Victoria and Albert Museum, n° d'inventaire : 2149-1855

144. **Extrémité de chapelet**……526
Ivoire, début du XVI^e^ siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 180

145. **Grain de chapelet : tête de Christ et tête de mort**……..……..……..526
Ivoire, XVI[e] siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 3457

146. **Grain de chapelet sculpté sur trois faces**……..……..529
Os, XVII[e] siècle
Vente aux enchères, juin 2002

147. **Chapelet**…….530
Ivoire et bois, XVII[e] siècle
Douai, Musée de la Chartreuse, n° d'inventaire : A.1432

148. **Crucifix**……..……531
Bois de poirier, début du XVII[e] siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance, n° d'inventaire : Cl 13 437

149. **Jacques Callot,** ***Pietro Soderini***……...……..535
Estampe, début du XVII[e] siècle

150. **Jacques Callot,** ***La mort chrétienne de Marguerite, reine d'Espagne***…...….535
Estampe, 1612

151. **Eustache Le Sueur,** ***La mort de Raymond Diocrès*** ……...……..536
Huile sur toile, 1645-1648
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
N° d'inventaire : INV 8 025

152. **Eustache Le Sueur,** ***La mort de saint Bruno le 6 octobre 1101***……..…… 536
Huile sur toile, 1645-1648
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures,
N° d'inventaire : INV 8 045

153. ***La procession du vœu public de Poitiers***
à Notre-Dame des Ardilliers en 1613……..……566
Dans F. LUCAS, *Le Pèlerinage poitevin*, Poitiers, 1613

154. ***Le Rosaire***…….. 571
XVI[e] siècle, église de Jard-sur-Mer

155. ***Le Rosaire***…….. 571
1624, église de Parné-sur-Roc

156. ***Le Rosaire***……..…….…….571
XVII[e] siècle, église de Ploubezre

157. ***Le Rosaire***……571
XVII[e] siècle, église de Saint-Aubin-le-vertueux

158. ***Le Rosaire***……..……..572
XVII[e] siècle, église de Saint-Gervais-de-Vic

159. ***Le Rosaire***…….. 572
XVII[e] siècle, église de La Forêt-Fouesnant

160. ***Le Rosaire***……573
Début du XVII[e] siècle, église d'Andel

161. ***Commémoration de l'établissement de la confrérie du Rosaire en 1616***……. 574
Début du XVII[e] siècle, église de Mareuil-le-Port

162. **François Fleuriot, *Le Rosaire***……574
XVII[e] siècle, église de Notre-Dame du Pré, Le Mans

163. ***Le Rosaire***……..……..575
XVII[e] siècle, chapelle Notre-Dame de la Queste, Grimaud

164. ***David recevant la lumière divine***……580
Dans *Livre d'Heures*, XVI[e] siècle, f° 72
Lyon, Bibliothèque Municipale, Ms 1402

165. ***L'aveu rendu à René, roi de Jérusalem et de Sicile par Jean de Sainte Maure, baron de La Haie-Joullain, et son fils Charles pour la baronnie de La Haie-Joullain en Anjou, le 15 février 1469***…….580
Enluminure, XV[e] siècle
Paris, Musée de l'Histoire de France, n° d'inventaire : AE/II/481b

166. ***Saint Charles Borromée***……..……583
Estampe, XVII[e] siècle
Dans Le Blond (Ed.), *Œuvres de Claude Vignon*, f° 109
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
DA-12-FOL

167. ***Saint Charles Borromée***……..……..…..583
Estampe, XVII[e] siècle
Dans *Œuvres de Nicolas Bazin*,
Tome 1 : *Nouveau Testament. Images religieuses.*
Saints. Saintes, 1689, planche 39
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
ED-107 (1)-FOL

168. ***Saint Jacques***..... 592
Céramique, XVII[e] siècle
Saumur, Château-Musée, n° d'inventaire : 919-13-1-0426 ; Lair 426

169. **Image de Notre-Dame de Liesse**…….…..592
Estampe, début du XVII[e] siècle
Paris, B.N.F, Département des Estampes et de la Photographie,
Série Rcmat 20

170. **Boetius van Bolswaert, « Malheureux homme que je suis !**
Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? »…….……594
Dans Hermann HUGO, *Pia Desideria Emblematis Elegiis & affectibus*
SS Patrum illustrata, Anvers, Henri Aertssen, 1624.

171. **Image de Notre-Dame de Liesse**……..…….595
Estampe, XVII[e]-XVIII[e] siècles
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie,
Coll. Fleury

172. **Image de la confrérie du Saint Sacrement de la paroisse**
Saint-Jacques-de-la-Boucherie……..…….595
Estampe, XVII[e] siècle
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie

173. ***Crucifixion***..... 598
Dans *Heures à l'usage d'Autun*, v. 1480-90, f° 77
Autun, Bibliothèque Municipale, Ms 069

174. **Christ en croix**……..…….598
Bronze coulé, XV[e] siècle
Rennes, Musée de Bretagne, n° d'inventaire : 902.0035.1

175. **Louis de Caullery (attribué à),** ***Le Christ en croix entre les deux larrons***….600
Huile sur bois, début du XVII[e] siècle
Pau, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : 895.10.1

176. **Christ en croix**……..……..600
Buis, XVII[e] siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance, n° d'inventaire : Cl 15 030

177. **Crucifix**…….. 601
Ivoire et poirier (croix), XVII[e] siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 88

178. **Christ en croix**…….601
Ivoire, XVII[e] siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance, n° d'inventaire : Cl 389

179. **Crucifix d'autel**……..601
Ivoire, XVII[e] siècle
Eglise abbatiale de Saint-Antoine-L'Abbaye, code INSEE : 38 359

180. **Crucifix** : détail de l'illustration n° 148……. 601

181. **Crucifix**..... 602
Canada, Peuple Iroquois, XVII[e] siècle,
Montréal, Musée McCord

182. **Dizain à grains ouvrants ornés de scènes de la Passion en relief** ..……..…..606
Agate, émaillé, or, XVI[e] siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : MV 254 ; OA 5634

183. ***Histoire d'amour sans paroles***……608
Enluminure d'un manuscrit tourangeau, XVI[e] siècle
Chantilly, Musée Condé, Ms 338

184. **Dizains en agate et en ambre**……609
XVII[e] siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : E Cl 3 359 et E Cl 2 859

185. **Bague-dizainier**……..610
Bronze, Angleterre, 1500-1520
Londres-Victoria and Albert Museum, n° d'inventaire : 775-1871

186. **Jean Bourdichon,** ***Sainte Marguerite et le dragon*** ……..611
Dans *Grandes Heures d'Anne de Bretagne*, v. 1503-08, f° 205 v.
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, Latin 9 474

187. **Ecole Flamande, *Sainte Jeanne de Valois***……..…..613
Huile sur bois, 1629
Valenciennes, Musée des Beaux-Arts, n° d'inventaire : P. 46.1.122

188. **Jean Bellegambe, *Retable Le Cellier*** ……615
Détrempe et huile sur panneau, 1508-1509
New-York, Metroplitan Museum of Art

189. **Chapelet**……. 616
Ambre et cristal de roche, XVII^{e} siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : E Cl 9528

190. ***Agnus Dei*** ……..…… 655
Cire, fin du XVI^{e} siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : Cl 13 328

191 **Ampoule de pèlerinage**……..…….660
Plomb et étain, XVI^{e} siècle
Paris, Musée du Moyen-Age-Thermes de Cluny,
N° d'inventaire : Cl 4 828 ; D.B. 498

192. **Diptyque-reliquaire**……661
Argent, XVII^{e} siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : Cl 12 161

193. **Petite croix-reliquaire**……661
Or et émail, XVII^{e} siècle,
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : Cl 14 729

194. **Enseigne de pèlerinage : Vierge à l'Enfant**
et présentation de la tunique d'Aix-la-Chapelle,
moulée sur la cloche de Niederrossbach (Oberwestterwald), 1450……666
Wiesbaden, Stadtisches Museum, n° d'inventaire : 1926/9

195. **Image de pèlerinage : *Le martyre de saint Sébastien*** ……..……676
Xylographie, sans date
Sélestat, Bibliothèque Humaniste, gravures sur bois 2

196. **Coffret de messager,** fin du XV^e^ siècle……..…677
Coll. André Jammes, catalogue de la vente du 7-11-2007, lot n° 18

197. **Coffret de messager**, 1490-1500……..……. 677
Coll. André Jammes, catalogue de la vente du 7-11-2007, lot n° 21

198. **Coffrets de messagers : sainte Face et sainte Barbe**, 1490…….……678
Sainte Face, 1480-1490
Coll. André Jammes, catalogue de la vente du 7-11-2007,
Lots n° 13 et 12

199. ***Saint Roch en pèlerin***……..……679
Xylographie insérée dans un coffret de messager,
Fin du XV^e^ siècle
Coll. André Jammes, catalogue de la vente du 7-11-2007, lot n° 21

200. **Coffret de messager**…….……..679
Xylographie représentant un *Ecce Homo*, 1490-1500
Coll. André Jammes, catalogue de la vente du 7-11-2007, lot n° 14

201. **Bénitier-applique**……835
Email, fin du XVI^e^ siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : Cl 14 760

202. **Bénitier-applique**……..…….835
Terre vernisée, XVII^e^ siècle
Sèvres, Musée National de la Céramique
N° d'inventaire : MNC 7273

203. **Bénitier-applique représentant l'Annonciation**……..……835
Ivoire et nacre, XVII^e^ siècle
Dieppe, Château-Musée, n° d'inventaire : 899.7.4

204. **Bénitier-applique**……..…….835
Verre de Flandres, XVII^e^ siècle
Douai, Musée de la Chartreuse, n° d'inventaire : A4665

205. **Les démons tentant le mourant avec les honneurs et la richesse**……..……836
Gravure extraite de *Ars Moriendi*, Lyon, Engelhard Schultis ?, 1490-1491

206. **Les démons tentant le mourant avec les honneurs et la richesse**……..…836
Gravure extraite de *L'Art de bien mourir*, Guillaume Tardif (trad.),
Paris, Antoine Vérard, 1496.

207. **Le mourant reçoit la visite de la Trinité, de la Vierge, des anges et de plusieurs saints**……..…837
Gravure extraite de *Ars Moriendi, op. cit.*

208. **Le mourant reçoit la visite de la Trinité, de la Vierge, des anges et de plusieurs saints**……837
Gravure extraite de *L'Art de bien mourir, op. cit.*

209. **Influencé par les démons, le mourant se laisse aller à la colère contre ses proches**……..……837
Gravure extraite de *L'Art de bien mourir, op. cit.*

210. **Grain de chapelet sculpté : tête d'homme et tête de femme**……838
Ivoire d'éléphant, XIX^{e} siècle dans le style du XVI^{e} siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 150

211. **Grain de chapelet sculpté : tête de Christ et tête de femme**……..……838
Ivoire d'éléphant, XIX^{e} siècle dans le style du XVI^{e} siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 151

212. **Chapelet**……..……839
Ivoire d'éléphant, XIX^{e} siècle dans le style du XVI^{e} siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : OA 149

213. **Grain de chapelet sculpté : tête de Christ et deux personnages laïques**….. 839
Détail du précédent

TABLE DES TABLEAUX

1. Les objets de dévotion dans le stock de Nicolas Chrestien en 1639……..…..168

2. Répartition des sujets religieux parmi les images et les planches de Denis de Mathonière d'après son inventaire après décès (2 avril 1598).…….177

3. Répartition des thèmes des estampes réunies dans l'in-folio cité par Georges Duplessis……...…….182

4. Répartition géographique des boutiques de merciers parisiens entre 1494 et 1558……195

5. Matières des chapelets mentionnés dans les documents notariés aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles…… 284

6. L'objet comme preuve d'attachement à sa foi dans les *Vies*……408

7. Nombre moyen d'objets de piété par foyer dans les inventaires après décès parisiens (XVI^{e} et XVII^{e} siècles)…….460

8. Répartition des objets de piété dans l'espace domestique parisien en pourcentages……462

9. Répartition des thèmes de l'imagerie religieuse identifiée dans les inventaires après décès parisiens…….……478

10. Présence et rôle des objets de dévotion auprès du mourant (selon son sexe) dans les *Vies* (en valeur absolue)……..…….533

11. Les objets de piété et livres supports de la prière dans les *Vies* au XVII^{e} siècle……586

12. Répartition hommes/femmes dans les récits de miracles incluant un objet de piété……..……635

13. Répartition des miracles obtenus par l'intermédiaire de l'objet de piété…….637

14. L'usage de l'objet de piété à l'origine du miracle……639

15. Origine des auteurs des *Vies* étudiées……..……834

TABLE DES GRAPHIQUES

1. Fonction de l'objet de piété dans les récits des Jésuites en Nouvelle-France et en Caraïbe (1632-1679)……..……..370

2. Les objets de piété mentionnés dans les récits jésuites (1632-1679), en pourcentage du nombre d'occurrences……380

3. L'objet de piété comme preuve d'attachement à sa foi dans les *Vies* (en valeur absolue)…….……..409

4. Les objets de piété portés sur soi dans les *Vies*……..…….. 409

5. Répartition des objets de piété dans l'espace domestique parisien…….....…463

6. Répartition des thèmes de l'imagerie religieuse identifiée dans les inventaires après décès parisiens……479

7. L'usage de l'objet de piété à l'origine du miracle dans :
   A. La Vie de Charles Borromée (1615)
   B. La Vie de Jeanne de la Croix (1618)
   C. Le Journal de Julien Maunoir (1631-50)…….……641

8. Origine des auteurs des *Vies* étudiées…….……834

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

A.D.	Archives Départementales
A.N.	Archives Nationales
ARSENAL	Bibliothèque Nationale de France, site de l'Arsenal, Paris
B.H.P.	Bibliothèque Historique de la Ville de Paris
B.M.	Bibliothèque Municipale
B.N.F.	Bibliothèque Nationale de France, site Tolbiac/François Mitterand, Paris
B.N.F. Est.	Bibliothèque Nationale de France, département des Estampes et de la Photographie
B.N.F. M.O.	Bibliothèque Nationale de France, département des Manuscrits Occidentaux
GALLICA	Ouvrages numérisés sur le site de la Bibliothèque Nationale de France à l'adresse suivante : http://gallica.bnf.fr/
M.C.	Minutier Central de Paris
RICH.	Bibliothèque Nationale de France, site Richelieu, Paris

INTRODUCTION

Pendant la Seconde Guerre Mondiale, mes arrière-grands-parents cachaient deux aviateurs anglais dans leur ferme alsacienne. Mes grands-oncles racontent que, sur dénonciation, des soldats allemands ont un jour gravi la côte qui menait à la maison afin d'arrêter toute la famille. Lorsqu'ils ont aperçu, dans l'encadrement de la fenêtre ouverte, mon arrière-grand-mère récitant pieusement son chapelet, émus par ce spectacle, ils se sont retirés sans même entrer dans la maison et ne sont jamais revenus. Il semblerait donc que je doive beaucoup à un chapelet, sans lequel, si l'histoire dit vrai, je ne serais pas en train d'écrire ces lignes.

Je ne sais si cela explique mon intérêt pour ces objets de la piété du quotidien, longtemps passés entre les mailles de l'Histoire parce que réputés sans histoire, justement. Or, l'objet religieux s'inscrit bien dans une Histoire, celle qu'entretient avec lui le fidèle catholique. Elle se place au carrefour de plusieurs problématiques, complémentaires, qui permettent de donner une vision d'ensemble plus riche : une approche historique centrée sur la religion de l'individu qui emprunte également à l'Histoire matérielle, et une problématique de type sociologique et/ou ethnologique qui s'interroge sur l'objet et ce qu'il dit d'une société donnée.

Une problématique centrée sur la relation des individus aux objets

L'Histoire religieuse a bénéficié ces dernières décennies des vastes travaux de synthèse tels que l'*Histoire du Christianisme*[1], qui fait un point complet des enjeux de la période en abordant à la fois les problèmes religieux, politiques, sociaux et artistiques liés à l'émergence de la Réforme et à la riposte et la réformation catholiques, tout en analysant les modalités des pratiques dévotionnelles collectives et privées. D'autres ouvrages généraux comme l'*Histoire de la France religieuse*[2] permettent également de saisir les continuités mais aussi les ruptures qui se retrouvent dans la théorie et la pratique religieuses depuis la fin du Moyen Age jusqu'à l'aube du XVIII^{e} siècle. A de tels travaux s'ajoute la mise en question du concept de religion populaire, très en vogue dans les années 1970 et 1980 – il n'est que d'essayer de recenser le nombre d'ouvrages et

[1] Jean-Marie MAYEUR (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, Paris, Desclée, 1990-, 12 tomes. Plus récemment, Alain Corbin a dirigé un ouvrage qui rassemble les travaux d'une soixantaine de spécialistes sur l'*Histoire du Christianisme*, Paris, Seuil, 2007, 475 p.
[2] Jacques LE GOFF et René REMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988-1992, 4 tomes.

d'articles d'historiens qui ont utilisé cette expression – qui est depuis quelques années réévalué et redéfini[3]. En effet, ce qui est longtemps apparu comme « populaire » semble aujourd'hui, à la lumière de nouvelles analyses, être en fait représentatif de phénomènes bien plus généraux. D'ailleurs, le terme même de « populaire » appliqué à la religion paraît bien trop vague pour être réellement porteur de sens. Doit-on entendre par là religion des laïcs, par opposition à la religion prescrite et régie par le clergé, ou encore une religion constituée d'un fonds païen très ancien qui se maintiendrait dans les pratiques dévotionnelles, ou enfin tout simplement la religion des masses populaires comme le pensait Carlo Ginzburg[4] ? Son étude de microhistoire[5] qui tente une analyse de la religion de Menocchio, meunier du Frioul, s'avère en fait peu représentative d'une culture que l'on pourrait qualifier de « populaire » dans le sens où, si notre meunier fait bien partie du peuple, il n'en partage visiblement pas les idées, puisque ses théories religieuses sont toutes personnelles[6] - ce qui lui a d'ailleurs valu de passer par deux fois devant le tribunal de l'Inquisition. Mais alors, le terme de « populaire » s'opposerait-t-il à celui d' « élite », comme le titre de l'ouvrage de Robert Muchembled le laisse présumer[7] ? Il semble pourtant qu'il existe de nombreuses passerelles entre les masses populaires et les élites sociales et intellectuelles, qui permettent une perméabilité de la culture aussi bien des privilégiés vers le peuple que dans l'autre sens. Le chroniqueur Pierre de l'Estoile ne prisait-il pas les ouvrages dits « populaires » de la Bibliothèque Bleue ? Les nobles et les riches bourgeois ne fréquentaient-ils pas les pèlerinages et n'étaient-ils pas, comme les simples paysans, acteurs de miracles ? A la suite d'Olivier

[3] Voir notamment Lise ANDRIES, « Introduction : la culture populaire en question », dans Lise ANDRIES et Geneviève BOLLEME, *La Bibliothèque Bleue, littérature de colportage*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 9-15. Et Thierry WANEGFFELEN, « Acculturation ecclésiastique et " religion populaire " », dans Joël FOUILLERON et Henri MICHEL (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, Montpellier, Centre d'Histoire moderne et contemporaine de l'Europe méditerranéenne et de ses périphéries, 2007, p. 259-276.

[4] Marc VENARD et Bernard VOGLER, « Les Dévotions populaires », dans Marc VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 8 : *Le Temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée, 1992, p. 971.

[5] Carlo GINZBURG, *Il Formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 500*, 1976. Edition française : *Le Fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e^ siècle*, Paris, Aubier, 1993, 220 p.

[6] Et notamment sa fameuse conception de la création, qui donne son titre à l'ouvrage de M. Ginzburg, selon laquelle le monde s'était formé de lui-même, de la même manière que caille le fromage et que naissent les vers dans le lait.

[7] Robert MUCHEMBLED, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e^-XVIII^e^ siècles)*, Paris, Flammarion, 1978, réed. Champs Flammarion, 2002, 398 p. Dans la préface à la seconde édition, l'auteur explique d'ailleurs que l'écriture de cet ouvrage est à replacer dans un contexte particulier, celui de la France post-1968.

Christin[8], nous pourrions donc préférer le terme de « religion des laïcs », par opposition à la religion des clercs. Cependant, notre travail désire prendre en compte aussi bien la religion et les pratiques de dévotion du « peuple » (avec les réalités variées que ce vocable recouvre) que celles des nobles et des bourgeois, des riches et des pauvres, des clercs et des laïcs. Parler plutôt de « religion vécue »[9] possède l'avantage de ne pas sous-entendre de distinction sociale et de laisser place à l'individu en tant que tel, sans forcément le noyer dans une masse. L'expression est parfaitement adaptée à une étude de la piété privée qui s'interroge sur la manière dont l'objet révèle la façon dont un individu vit sa religion au quotidien. Elle permet de mettre l'accent sur la notion clé de notre travail : celle de l'appropriation.

Dans ce domaine, les apports de la microhistoire ne sont pas à négliger car ils ont mis en valeur la notion d'individu comme acteur de l'Histoire et de sa propre histoire. Outre le travail novateur de M. Ginzburg, l'ouvrage de Madeleine Foisil consacré au *Sire de Gouberville*[10] nous donne à voir le quotidien, dans sa banalité et dans son exceptionnalité, d'un gentilhomme normand du XVI^{e} siècle, ainsi que son appropriation de l'objet qui est à la source même de l'étude de l'historienne : son journal. Cette source d'une grande richesse n'était pas destinée à être lue – Gouberville lui-même ne l'a d'ailleurs pas relue – mais il se l'approprie en utilisant notamment le recours à la langue grecque pour décrire des événements qui lui semblent gênants, alors même que personne dans son entourage ne connaît cette langue. A travers le parcours d'un seul individu, la microhistoire cherche à saisir des traits généraux qui permettraient de caractériser un groupe plus général. Il faut évidemment se méfier du risque d'une trop grande généralisation, qui tendrait à considérer pour réel et avéré le comportement d'un seul[11]. Cette tension entre la société – le tout – et un individu qui n'en est pas forcément représentatif est perpétuelle : l'individu s'inscrit souvent dans le collectif mais pas toujours, d'où la nécessité de poser la question de l'appropriation, qui inclut ou exclut l'individu d'un groupe donné. A l'inverse, il faut se garder de faire prévaloir la banalité

[8] Marc VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 7 : *De la Réforme à la Réformation (1450-1530),* Paris, Desclée, 1994, 926 p. et tome 8 : *Le Temps des confessions (1530-1620/30),* Paris, Desclée, 1992, 1236 p.
[9] L'expression est de Jean Delumeau. Cité par Marc VENARD et Bernard VOGLER, *op. cit*, p. 971.
[10] Madeleine FOISIL, *Le Sire de Gouberville, un gentilhomme normand au XVI^{e} siècle*, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1981, 288 p.
[11] A noter, le travail inverse de recomposition d'un passé d'Alain Corbin qui réinvente la vie de Louis-François Pinagot en partant d'hypothèses et de suppositions : *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot, sur les traces d'un inconnu, 1798-1876*, Paris, Flammarion, 1998, 336 p.

des existences individuelles sur les conduites collectives[12]. Cette tension se retrouve d'ailleurs en Histoire de l'Art : de récentes expositions ont mis en avant le portrait comme témoignage d'une société et de la manière dont elle se fait représenter. Que penser par exemple de ces individus immortalisés par le Titien[13] ou Van Dyck[14] ou de ces autoportraits d'artistes du XX^e^ siècle[15] ? S'incluent-ils dans un tout ou s'en démarquent-ils ? C'est là tout le problème qui sous-tend l'étude de l'individu. Les recherches en matière de religion « vécue » présentent en général deux catégories de croyants : soit un « fidèle inventé », à savoir un fidèle superstitieux, mal christianisé, tel que Menocchio, soit de grands personnages fondateurs d'ordres ou grands mystiques comme Ignace de Loyola ou François de Sales. Or, aucun de ces deux extrêmes n'est représentatif de la façon habituelle dont le chrétien ressent et vit sa foi aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Il s'agit donc de rechercher entre les deux une voie médiane qui décrirait les pratiques quotidiennes des fidèles, en tenant compte à la fois de leur représentativité d'un groupe social donné et de leur individualité.

Toutes ces tentatives des historiens pour approcher le quotidien d'un croyant individué[16] sont à croiser avec un autre niveau de lecture de la dévotion aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles : l'Histoire du geste et particulièrement du rapport à l'objet. L'objet – et la relation que l'on entretient avec lui – est en effet représentatif d'une société donnée : c'est là le postulat de base de l'activité muséologique. Les objets conservés sont exposés pour dire un passé qui n'est plus, tout comme les objets issus de l'activité créatrice des artistes contemporains doivent dire un présent empreint d'une sensibilité personnelle. Les nouveaux types d'objets d'art proposés par des artistes comme César, Duchamp ou Jeff Koons[17] contribuent à donner une nouvelle dimension à une réflexion sur la définition de

[12] Lise ANDRIES, *op. cit.*, p. 14.
[13] *Titien, le pouvoir en face*, exposition du musée du Luxembourg, Paris, 13 septembre 2006-21 janvier 2007.
[14] *Van Dyck*, exposition du Musée Jacquemart-André, Paris, 8 octobre 2008-25 janvier 2009.
[15] *Moi ! Autoportraits du XX^e^ siècle*, exposition du musée du Luxembourg, Paris, 31 mars-25 juillet 2004.
[16] Depuis la fin des années 1980, la notion d'individu occupe une place grandissante dans les travaux des historiens. Voir Andrew D. ABBOTT, « The Historicality of Individuals », *Social Science History*, 2005, p. 1-13. Plus récemment, l'ouvrage collectif dirigé par Dominique Iogna-Prat et Brigite-Miriam Bedos-Rezak a mis en évidence le processus d'individuation dès l'époque médiévale : D. IOGNA-PRAT et B.M. BEDOS-REZAK (dir.), *L'Individu au Moyen Age : individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, 380 p. En décembre 2008 sont par ailleurs parus les actes du colloque *Individu, récit, Histoire*, tenu à la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme à Aix-en-Provence du 19 au 21 octobre 2006, centrés sur la confrontation entre l'identité narrative de l'individu et le récit de l'Histoire : Maryline CRIVELLO et Jean-Noël PELEN (dir.), *Individu, récit, Histoire*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 2008, 240 p.
[17] *Jeff Koons Versailles*, exposition au château de Versailles du 10 septembre 2008 au 4 janvier 2009.

l'objet considéré comme artistique. Par conséquent, l'objet n'est pas quelque chose de figé : il évolue en même temps que la société qui le produit. On peut donc le considérer comme représentatif de cette société. On pense ainsi à la mode des pin's qui fit fureur à la fin des années 1980 mais aussi à ces projets qui consistent à enfermer des objets pendant des centaines d'années, à charge pour les générations futures de les (re)découvrir, et avec eux une culture, une façon de vivre et de considérer le monde typiques de la société qui les a engendrés[18]. De telles initiatives montrent le caractère représentatif de l'objet, témoin du quotidien des sociétés. C'est aussi le principe qui régit le travail des folkloristes, des ethnologues et des sociologues. Les premiers, à l'image d'Arnold Van Gennep[19], retracent l'Histoire des gestes rituels et/ou quotidiens de nos aïeux en insufflant à leurs travaux une note de nostalgie qui montre bien que le rapport à l'objet varie selon la charge émotionnelle dont il est investi : certains objets, ou gestes qui les accompagnent, évoquent des souvenirs d'enfance, une grand-mère, des « ancêtres », ce qui ancre l'individu dans une tradition à laquelle il appartient malgré lui.

L'ethnologie cherche elle aussi à faire parler les objets : selon le mot d'Antoine Hennion et Bruno Latour, « les objets font quelque chose et d'abord ils nous font »[20], c'est pourquoi leur rôle est central dans toute étude de la vie humaine. Cependant, au contraire des sociologues, qui cherchent dans l'objet ce que celui a à révéler sur une société, les ethnologues étudient l'objet pour lui-même, avec une préférence récente pour l'objet individué plutôt que pour l'objet produit en série. C'est là que leur problématique rejoint la nôtre, dans le sens où un objet diffusé en masse – l'on pense ici aux objets de pèlerinage, par exemple – peut, par l'appropriation, devenir un objet unique pour son possesseur. C'est ce que mettent en évidence les travaux de Martine Segalen et Christian Bromberger[21], et ce qui intéresse notamment Thierry Bonnot, chercheur à l'éco-musée du Creusot (Saône-et-Loire), lorsqu'il suit la trajectoire individuelle d'objets produits en série (ce qui lui permet d'éliminer les objets exceptionnels, qui, par la force des choses, sont uniques pour leur acquéreur), à savoir les poteries en grès, les bouteilles à encre,

[18] Ainsi, pour l'an 2000, le Musée de la civilisation de Montréal a choisi de transmettre un message pour 2100 : une centaine d'objets a été rigoureusement sélectionnée avant d'être scellée dans les fondations du musée, en attendant d'être exhumée et analysée un siècle plus tard

[19] Arnold VAN GENNEP, *Le Folklore français*, Paris, Auguste Picard, 1943, 3 vol.

[20] Antoine HENNION et Bruno LATOUR, « Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'antifétichisme », *Sociologie de l'art*, n° 6, 1993, p. 21.

[21] Martine SEGALEN et Christian BROMBERGER, « L'Objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », *Ethnologie Française*, vol. XXVI, n° 1, 1996, p. 5-16.

cruchons et autres objets produits dans le bassin industriel de Montceau-les-Mines et du Creusot[22]. Il se préoccupe de leur caractère commercial et de leur destination fonctionnelle initiale avant de s'interroger sur le travail d'appropriation de l'objet par son propriétaire et de mettre en évidence ce qu'il nomme, à la suite de Laurent Thévenot, le « régime de familiarité »[23].

A l'inverse, les sociologues ne souhaitent pas retracer l'Histoire d'un objet à travers son appropriation mais bien l'Histoire d'une société à travers son rapport à l'objet. Des études comme celles de Jean-Claude Kaufmann sont représentatives de cette approche. Dans *La Trame conjugale*[24], il utilise le linge comme « instrument d'investigation […] pour s'infiltrer dans les plis profonds de la trame conjugale »[25] car, selon lui, cet objet d'enquête est représentatif des relations dans un couple et révèle des comportements parfois inconscients, ces « gestes qui disent le contraire des mots et des idées »[26]. De manière plus générale, de nombreux sociologues réfléchissent sur l'objet et sur la manière dont les « structures mentales s'enchevêtrent avec les structures fonctionnelles »[27]. Jean Baudrillard tente ainsi de classifier les objets selon les critères matériels qui les composent (matériau, couleur, forme…) et les usages qui en sont faits afin de s'interroger sur leur rôle, leur consommation, et leur mode d'appropriation, élément essentiel puisque, dit-il, les objets sont une « enceinte mentale où je règne, une chose dont je suis le sens »[28].

Ces diverses problématiques sont applicables à l'étude historique des objets de la piété privée. Comme les folkloristes, nous nous attachons à retrouver les gestes et les habitudes de la pratique de l'objet de dévotion aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. A la suite des ethnologues, nous nous interrogeons également sur les modes d'appropriation d'objets du quotidien religieux par le fidèle, tout comme, à l'image des sociologues, nous cherchons à comprendre comment l'objet de dévotion définit l'individu dans sa piété et sa pratique religieuse au quotidien dans la France des XVI^{e} et XVII^{e} siècles. C'est la raison pour

[22] Thierry BONNOT, *La Vie des objets, d'ustensiles banals à objets de collection*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2002, p. 175.
[23] Laurent THEVENOT, « Le Régime de familiarité », *Genèses*, n° 17, 1994, p. 72-101.
[24] Jean-Claude KAUFMANN, *La Trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992, 216 p.
[25] *Ibid.*, p. 6.
[26] Idem.
[27] Jean BAUDRILLARD, *Le Système des objets, la consommation des signes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 9.
[28] *Ibid.*, p. 120.

laquelle nous ne prenons pas en compte les objets liturgiques, supports de la prière encadrée et collective à l'intérieur de l'église, mais seulement les objets susceptibles d'être utilisés de manière privée par l'individu.

Définition du corpus

Si l'expression « objets de piété » désigne communément tout objet servant de support à la dévotion du fidèle, toute chose est susceptible d'être utilisée comme support de la foi à partir du moment où le croyant se l'approprie comme tel. Etablir une typologie de l'objet de piété est une entreprise délicate. « Il y a presque autant de critères de classification que d'objets eux-mêmes » note avec raison Jean Baudrillard[29], et l'objet de dévotion ne fait pas exception. Selon quel critère spécifique répertorier ces supports de piété ? Jean Pirotte a proposé en 1986 un système de classement des objets « supports de la foi » en fonction de leur usage[30], qui semble d'autant plus artificiel qu'il ne tient pas compte de la possibilité pour un même objet de figurer dans plusieurs catégories. Le chapelet, par exemple, peut tout autant servir à la prière qu'à des rituels de protection, tout comme il peut constituer un cadeau susceptible d'entretenir des liens de sociabilité entre individus. Comme tout objet du quotidien, l'objet de piété est plurifonctionnel par essence puisque soumis à l'appropriation personnel de son possesseur. D'autre part, Jean Pirotte inclut dans son classement des éléments aussi divers que des pâtisseries à motifs religieux ou des médaillons contenant une mèche de cheveux d'un défunt, lesquels, s'ils peuvent être considérés comme des témoins d'une sensibilité religieuse, n'en constituent pas pour autant des objets de piété.

En réalité, pour les catholiques, la valeur religieuse d'un objet découle de trois éléments, qui peuvent se combiner ou non. En premier lieu, sont considérés comme objets de dévotion tous ceux dont la destination fonctionnelle initiale est de servir de support à la piété ordinaire et personnelle des croyants[31]. Ces objets sont spécifiquement pensés, fabriqués et diffusés pour accompagner les pratiques dévotionnelles des fidèles. Il s'agit

[29] *Ibid*., p. 7.
[30] Jean PIROTTE, « L'Univers des objets, supports de la foi. Le recours à l'objet pieux et son évolution du XVI^e^ au XX^e^ siècle », *Lumen Vitae, Racines chrétiennes*, vol. XLI, n° 2, 1986, p. 139-154.
[31] A la suite de l'ethnologue Thierry Bonnot, nous préférons cette expression au terme de « fonction ». Alors que le terme « fonction » sous-entend que l'objet possèderait des propriétés intrinsèques qui le destineraient à un usage unique, la « destination fonctionnelle initiale » prend en compte la possibilité d'appropriation de l'objet par son possesseur, qui est susceptible de le détourner, justement, de sa fonction. Thierry BONNOT, « L'objet tel que l'on s'en sert », dans *La Vie des objets… op. cit.*, p. 149-180.

des chapelets, crucifix, statuettes de saints personnages et objets assimilés (retables et oratoires domestiques), bénitiers, médailles pieuses, souvenirs de pèlerinage, images pieuses ou encore des reliquaires privés. En second lieu, un objet peut revêtir une valeur religieuse, même si sa destination fonctionnelle initiale est toute autre, à partir du moment où l'autorité religieuse, ou le croyant lui-même, lui octroient une dimension religieuse symbolique. C'est notamment le cas des reliques et, par extension, des objets s'étant trouvé en contact avec une relique[32]. Tout objet peut être investi d'un pouvoir sacré, dès lors qu'il a appartenu à, ou touché, un saint personnage. Vêtements, mobilier, vaisselle, lettres… entrent dans cette catégorie. Un objet peut également se voir octroyer une valeur religieuse s'il est réalisé dans un matériau considéré comme sacré, à l'instar du bois dit « de sainte Lucie », qui tient son nom du village éponyme situé dans les Vosges, région où l'arbre qui fournit ce bois[33] pousse en abondance. Une légende le rattache directement à la vie de la sainte, dont la quenouille plantée en terre serait devenu un arbre portant de blanches fleurs. Au XVII^{e} siècle, les artisans lorrains se spécialisent dans la réalisation d'objets en bois de sainte Lucie[34], des supports de piété, comme les crucifix ou bénitiers, aux accessoires de mode comme des boîtes à onguents[35]. Par leur lien plus ou moins direct et plus ou moins attesté avec un saint, ces objets possèdent donc une valeur religieuse symbolique susceptible d'en faire des supports de dévotion, mais ils ne constituent pas intrinsèquement des objets de piété. Enfin, un dernier groupe d'objets englobe tous ceux qui portent un décor religieux. Là encore, cette catégorie recouvre une infinité de possibilités, qui déborde le simple cadre du culte et de la dévotion, pour venir s'imbriquer dans le décor quotidien. Olivier Christin estime que les sujets religieux repérsentés sur le mobilier jouent un rôle dans les pratiques dévotionnelles catholiques, notamment en proposant des thèmes de méditation religieuse[36]. L'iconographie mariale intégrée à la décoration des lits renverrait par exemple « aux interprétations du Cantique des Cantiques et des Mystères de la Vie de Vierge » afin que le fidèle s'interroge « sur le mystère de la conception virginale et la place de Marie dans le plan du Salut »[37]. Difficile,

[32] Voir la partie III : « Les rites de transfert du sacré ».
[33] Il s'agit du *malaheb*, espèce de cerisier sauvage au bois odorant, que l'on trouve autour de la Méditerranée et en Asie Centrale, mais également en Europe Occidentale, particulièrement en Lorraine.
[34] Par exemple, les Foullon, qui ont notamment réalisé des objets pour le Dauphin, fils de Louis XIV. Voir Pierre MAROT, « Recherches sur les " sculpteurs en bois de sainte Lucie " : les Foullon », *Le Pays Lorrain*, 49^{e} année, 1968, p. 1-46.
[35] Le Musée Historique Lorrain de Nancy en conserve de nombreux exemplaires, profanes ou religieux.
[36] Olivier CHRISTIN, « Le Lit, la Vierge, la mort. Intimité et image de dévotion à l'époque moderne », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 217, juillet-septembre 2000, p. 607-622.
[37] *Ibid*., p. 617.

toutefois, d'en faire une généralité et de savoir si le catholique a effectivement intégré cette décoration religieuse à des usages cultuels. « On est chrétien parce que l'on naît au sein de la Chrétienté. C'est une identité obligatoirement reçue, en même temps que le nom et que l'existence sociale en elle-même »[38] : aussi le cadre quotidien est tout entier imprégné de thèmes et symboles religieux, mais qui ne supposent pas forcément une utilisation dévotionnelle. Les collections d'objets quotidiens des XVI^e^ et XVII^e^ siècles présentent l'incroyable variété des supports de décors religieux : moules à gâteaux et rouleaux à pâtisseries représentant des scènes tirées de l'Ecriture Sainte, râpes à tabac personnifiant un saint personnage, poignées de portes portant le monogramme du Christ[39]… tout objet ou presque peut se prêter à une décoration religieuse sans pour autant que le fidèle l'utilise comme support de prière. Il est impossible de savoir dans quelle mesure la référence religieuse a pu prendre le pas sur le caractère fonctionnel de l'objet. Ces objets sont avant tout utilitaires, et le choix de leur décor dépend de différents facteurs autres que la dévotion, comme les phénomènes de mode, le choix proposé par les boutiques, les références culturelles personnelles des artisans. Il découle également du rapport avec l'histoire personnelle de leur possesseur (objet à l'effigie de son saint patron, scènes de la Nativité choisies par une famille) ou encore avec la thématique de la pièce dans laquelle il est utilisé[40]. Les éléments du quotidien matériel décorés d'images religieuses n'induisent pas forcément une utilisation dévotionnelle, et ne peuvent donc être considérés comme des objets de piété.

Tout en gardant à l'esprit la valeur symbolique des objets de ces deux dernières catégories, qui constituent malgré tout de bons indicateurs de la sensibilité religieuse de leur propriétaire, nous centrons donc notre étude sur les objets de la première catégorie, ceux dont la destination fonctionnelle initiale est de servir à la dévotion privée des croyants. Nous rejetons également les objets comme les cierges, qui peuvent servir à la

[38] Jérôme BASCHET, « Hors de l'Eglise, point de salut ! », *L'Histoire*, n° 305, janvier 2006, p. 36.
[39] Le Musée National de la Renaissance, à Ecouen, conserve de nombreux objets de ce type. Par exemple, un moule à pâtisserie du XVII^e^ siècle représentant Adam et Eve (n° d'inventaire : 11 378) ou encore une râpe à tabac à l'image d'un moine (saint François ?) réalisée au XVII^e^ siècle (n° d'inventaire : Cl 15 365).
[40] Si l'on prend l'exemple des taques de cheminée, encastrées dans la cheminée de la cuisine, dans le mur séparant la pièce du lieu du repas de manière à ce que la chaleur emmagasinée puisse s'y répandre, l'on constate que sur un corpus de 215 taques conservées par le Musée Historique Lorrain, 23 % représentent des sujets religieux. Or, leur thème n'est pas choisi au hasard : il est soit lié au lieu dans laquelle la taque sera placée (d'où des représentations de scènes de repas bibliques comme les Noces de Cana) soit à l'histoire de leur possesseur (représentations du couple ou de la famille, avec Adam et Eve et la Sainte Famille ou la Nativité). D'autres mettent en avant une piété locale teintée de patriotisme (figuration de Jeanne d'Arc ou de Saint Nicolas). Voir Emmanuelle FRIANT, « Les Taques de cheminée du Musée Lorrain, reflets d'une piété », *Le Pays Lorrain*, n°1, 2005, p. 1-6.

dévotion[41] mais dont ce n'est pas la destination fonctionnelle initiale. Quant aux livres de dévotion, nous ne les excluons pas de notre étude, mais nous les plaçons dans une catégorie à part. S'ils servent bien évidemment à la dévotion, ils supposent en effet une pratique qui diffère de celle des objets. D'abord, ils concernent une frange plus restreinte de la population, celle des personnes alphabétisées, alors que les objets de piété sont utilisés dans toutes les classes socio-culturelles. L'usage du livre s'insère dans des pratiques dévotionnelles plus intériorisés, et il ne joue pas le même rôle de représentation du divin que les objets de piété[42].

Le cadre d'une étude

Notre étude s'inscrit dans un cadre géographique large, celui de la France actuelle. Au cours de la période qui nous occupe, de Louis XI à Louis XIV, le territoire français continue de se construire, et ses frontières, redessinées au gré des héritages, des défaites et victoires militaires, sont mouvantes. Tout en tenant compte des différences politico-culturelles qui existent au sein de ce territoire, nous souhaitons disposer d'un ensemble qui soit cohérent pour toute la période, c'est pourquoi, dans le souci de conserver un cadre fixe, nous avons fait ce choix. Il faut y ajouter les territoires français situés outre-mer, à commencer par la Nouvelle France, extension outre-Atlantique du royaume à partir de sa prise de possession en 1534 par Jacques Cartier, au nom de François I^{er}. C'est un territoire français, où les colons comme les Indiens convertis sont également sujets du Roi de France. Il est géré comme tel, tant par l'administration politique que par l'Eglise catholique, qui s'y est installée dès 1615, sept ans après la fondation de Québec par Samuel Champlain. Les premiers missionnaires Récollets sont bientôt rejoints par les Capucins, et surtout par les Jésuites, qui y obtiennent en 1632 le monopole des missions[43]. A la même époque, le pouvoir entretient des colonies en Caraïbe. En 1626, Richelieu autorise en effet la colonisation de la Guyane, qui prend une ampleur nouvelle

[41] Voir Patrick BLANQUART, « Cire d'abeille et objets de dévotion », dans Jean-René MESTRE et Gaby ROUSSEL (dir.), *Ruches et abeilles. Architecture, traditions, patrimoine*, Nonette, Editions Créer, 2005, p. 189-209.

[42] Pour une étude des ouvrages de piété à l'époque moderne, se reporter à Philippe MARTIN, *Une Religion des livres (1640-1850)*, Paris, Cerf, 2003, 622 p. Voir également Hans Erich BÖDECKER, Gérald CHAIX et Patrice VEIT (dir.), *Der Umgang mit dem religiösen Buch. Le Livre religieux et ses pratiques. Studieren zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit, Etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne*, Göttingen, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Band 101, Vandehoeck & Ruprecht, 1991, 415 p.

[43] Voir Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^{e} siècle, 1600-1650*, Paris, Fayard, 2003, 633 p. et Shenwen LI, *Stratégies missionnaires des Jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^{e} siècle*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2001, 379 p.

avec la fondation de Cayenne en 1637, tandis que les îles des Antilles sont progressivement occupées par les Français dans les années 1630[44]. Les pratiques dévotionnelles y sont également encadrées par des missionnaires qui assurent à la fois la conduite spirituelle des colons et l'évangélisation des populations autochtones.

C'est à la fin du XV^e^ siècle que les historiens considèrent généralement que la piété tend à se laïciser et commence à se « privatiser ». Les années 1450 marquent le début de la rupture avec le monde médiéval : l'invention et l'essor de l'imprimerie[45], merveilleux vecteur de diffusion de la pensée, interviennent en même temps que le développement de la xylographie, qui permet à l'image, et au message qu'elle véhicule, de quitter l'univers restreint des élites culturelles pour devenir accessibles aux masses. L'apogée de la gravure sur bois se situe en effet entre 1480 et 1580, période au cours de laquelle l'estampe se met notamment au service des querelles religieuses et joue ainsi un rôle non négligeable dans le phénomène de confessionnalisation[46].

Le monde dans lequel évoluait le fidèle du Moyen Age est en effet ébranlé par la Réforme protestante : la société médiévale mono-catholique se trouve soudain confrontée à la naissance et au renforcement de cette Réforme qui remet en cause des institutions ecclésiales séculaires, et avec elles la manière dont l'individu doit vivre sa foi. Au sein d'une société devenue confessionnelle, l'objet religieux acquiert une fonction nouvelle en devenant l'enjeu de controverses entre les deux Eglises. Face à cette nouvelle religion, l'Eglise catholique doit trouver les moyens de se défendre tout en évoluant et en se renouvelant afin de conserver la fidélité des croyants. L'on note ainsi une évolution sensible entre la fin du XV^e^ siècle et le XVI^e^ siècle dans la vie religieuse catholique. Le premier se caractérise par une piété presque immobile, théâtralisée et manichéenne qui met en scène des archétypes. Encore empreinte de merveilleux, elle se fonde sur l'idée d'une imbrication constante entre les mondes céleste et terrestre. Progressivement

[44] Voir Jean-Pierre SAINTON et Raymond BOUTIN (dir.), *Histoire et civilisation de la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles. La construction des sociétés antillaises des origines au temps présent. Structures et dynamiques*, tome 1 : *Le Temps des Genèses, des origines à 1685*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, 415 p.

[45] Voir Elisabeth EISENSTEIN, *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des Temps Modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 354 p.

[46] A ce sujet, voir notamment Christophe DUHAMELLE, « La Confessionnalisation : coercition, sollicitation ou interaction ? », *Etudes Germaniques*, n°3, juillet-septembre 2002, p. 550-557 et Patrick VEIT, « Observations autour de la confessionnalisation », *Idem*, p. 545-550.

émergent des dévotions sensibles, comme la *devotio moderna*[47], qui proposent l'idéal d'une réforme intérieure en un siècle où l'Eglise ne joue plus son rôle de guide et de modèle pour les chrétiens. Au siècle suivant, période d' « incubation de la différenciation confessionnelle »[48], se mettent en place différentes réponses à la Réforme. Dans un souci d'encadrement spirituel et moral des fidèles engagé par le Concile de Trente (1545-1563), l'accent est mis sur des dévotions toutes catholiques, dont le Rosaire devient le symbole le plus abouti, en même temps que les ordres missionnaires – à la tête desquels se place la Compagnie de Jésus – entreprennent de consolider l'éducation religieuse des catholiques.

Cette évolution du catholicisme face aux bouleversements religieux du siècle – aussi bien l'arrivée du protestantisme que la réformation de l'Eglise catholique – est sensible à travers la place accordée à l'objet de piété. Ainsi, si l'imagerie religieuse des siècles précédents met peu en valeur les objets religieux du quotidien, parce que banals et sans portée symbolique, aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, elle l'utilise pour véhiculer un message de propagande, de controverse ou plus simplement de moralisation de la vie quotidienne des catholiques. En effet, avant la Réforme, il n'existait qu'une unique approche de l'objet de piété, même si des divergences pouvaient s'exprimer au sein de l'Eglise romaine à ce sujet. Avec le passage à un monde confessionnel, l'objet, dont la matérialité ne change cependant pas, voit son statut évoluer, car l'on peut désormais l'aborder de diverses manières. Les enseignes de pèlerinage, par exemple, qui, jusqu'au XV^{e} siècle, constituaient avant tout un souvenir du pèlerinage accompli, acquièrent une signification nouvelle à partir des années 1520 : celui qui les porte n'est plus seulement identifié comme pèlerin, mais comme catholique. Le chapelet, quant à lui acquiert le statut de symbole privilégié du catholicisme, parce que support de la prière à la Vierge, promue intercesseur principal entre Dieu et les hommes. L'objet devient donc un enjeu au sein de la lutte entre les deux confessions, et ce encore tout au long du XVII^{e} siècle, le « siècle des saints », le siècle des grands mystiques, le siècle au cours duquel se met véritablement en place la nouvelle pastorale de l'Eglise Catholique. Même si les

[47] Se reporter notamment à Antonius Gerardus WEILER, Ernest PERSOONS et Cebus Cornelis de BRUIN, *Geert Grote en de moderne devotie*, Zutphen, De Walburg pers, 1985, 152 p. ; Charles CASPERS et Rijcklof Henri Frans HOFMAN, *Spirituality Renewed : Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, 275 p. ; John H. VAN ENGEN, *Devotio Moderna. Basic Writings*, New-York-Mahwah, Paulist Press, 1988, 331 p. et Jean-Marie CAUCHIES (dir.), *La Dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans des origines à la fin du XVI^{e} siècle*, Actes des rencontres de Colmar-Strasbourg (29 septembre-2 octobre 1988), Neufchâtel, Centre Européen d'Etudes Bourguignonnes (XIV^{e}-XVI^{e} siècles), 1989, 181 p.

[48] Christophe DUHAMELLE, *op. cit.*, note n° 7, p. 553.

parlements français, en vertu du gallicanisme, ne les enregistrent pas, les préceptes du Concile de Trente sont progressivement mis en place à travers les confréries et les congrégations, sous l'égide de grands saints de la Réforme Catholique tels Vincent de Paul ou Pierre Fourier. Support matériel d'une piété plus spiritualisée et plus intime, l'objet de dévotion prend d'autant plus part à la reconquête des catholiques que l'Eglise tridentine met l'accent sur le for intérieur et la dimension privée de la religion[49].

Parce que nous nous interrogeons sur l'objet de piété en tant qu'enjeu au sein d'une Eglise catholique remise en cause par les protestants, c'est la date de 1685 qui clôt notre période de recherche. Date clé de la Révocation de l'édit de Nantes par un Louis XIV soucieux de se positionner à son tour comme champion du catholicisme, 1685 est l'année où les protestants doivent choisir entre se convertir ou quitter un royaume qui les persécute. Officiellement, après 1685, il n'y a plus de protestants en France ; et même si nous savons évidemment que ce n'est pas le cas, la religion catholique est la religion triomphante, la seule autorisée. Elle évolue vers plus de moralisme, moins d'exubérance, en même temps que le besoin de s'afficher comme catholique s'amoindrit.

L'Histoire du catholicisme est donc une Histoire en mouvement, faite d'avancées et de reculs, de flux et de reflux. Cette période 1450-1685 est relativement brève au regard de l'Histoire religieuse, mais elle est particulièrement riche en bouleversements et évolutions, qui sont sensibles au travers du prisme de l'objet de piété. C'est au cours de cette période que le protestantisme naît et se modèle, obligeant l'Eglise catholique à se remettre en question. Les deux confessions tentent alors de coexister tout en cultivant farouchement ce qui les sépare, afin de mieux s'affirmer. Une certaine vitalité naît de cette concurrence, notamment dans l'évolution des pratiques dévotionnelles : les formes archaïques de la piété se mêlent à des pratiques nouvelles. Il faut cependant se garder de tout ramener à la sphère du religieux et conserver un regard global sur la période : une époque n'est-elle pas un mélange de diverses influences – religieuse, spirituelle, politique, littéraire, technique… ? Quelle est la place de l'objet de la dévotion privée dans cette société en constante évolution ? Est-il représentatif de ces changements, et change-t-il aussi sous leur influence ? Est-il devenu un « lieu symbolique de la confessionnalisation

[49] Se reporter à Lucien Febvre, qui a mis en évidence ce changement apparu à partir des années 1590 : « Aspects méconnus d'un renouveau religieux en France entre 1590 et 1620 », *Annales E.S.C.*, 1958, p. 639-650.

de la société »[50], que l'on peut saisir au niveau du groupe et au niveau de l'individu, par l'appropriation de l'objet ?

Les objets de piété, un matériau historique

Longtemps les objets de piété n'ont fait l'objet que d'articles descriptifs rédigés par des collectionneurs et amateurs éclairés qui sont les premiers à s'y intéresser. Au XIX^e^ siècle, les sociétés d'archéologie et d'antiquaires, ainsi que les revues de numismatique, publient des présentations minutieuses de chapelets[51], médailles[52], bénitiers[53] et autres petits objets considérés comme « populaires ». Après la découverte dans le lit de la Seine de milliers de plombs historiés – parmi lesquels des centaines d'enseignes de pèlerinage – en 1848, ces objets suscitent un enthousiasme certain auprès de collectionneurs avisés, Arthur Forgeais[54] en tête. On lui doit la publication d'un catalogue en quatre volumes de son incroyable collection[55], et le fait d'avoir fait de nombreux émules parmi les érudits de son siècle, qui font à leur tour éditer des descriptions de leurs objets[56]. Quant aux collectionneurs d'images de piété, ils contribuent activement à une meilleure connaissance de ces petits objets, fragiles témoins de la dévotion des populations d'Ancien Régime. Leur succès ne s'est jamais démenti, et des catalogues de collections sont régulièrement publiés jusqu'au XX^e^ siècle : Gabriel Magnien, conservateur de la Bibliothèque Municipale de Lyon, publie ainsi en 1970 un ouvrage présentant sa collection de canivets[57]. Ces recensions régionales[58] donnent une

[50] Marie-Hélène COLIN et Philippe MARTIN, « Table Ronde : réflexions pour une Histoire de l'image religieuse », *Annales de l'Est*, n° 2, 2002, p. 6.
[51] Par exemple, Jules ROUYER, « Un Rosaire lorrain du XVII^e^ siècle », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1881, p. 154-171.
[52] Comme Aristide JOLY, *Note sur une médaille de Calvin appartenant à la collection de la Société des Antiquaires de Normandie*, Caen, E. Le Blanc-Hardel, 1865, 6 p.
[53] Par exemple, Georges LECOCQ, « Note sur un bénitier patriotique de l'époque révolutionnaire », extrait du *Bulletin de la Conférence littéraire et scientifique de Picardie*, Paris, R. Simon, 1880, 3 p.
[54] 1822-1878.
[55] Arthur FORGEAIS, *Collection de plombs historiés trouvés dans la Seine*, Paris, chez l'auteur, 1863, 4 vol.
[56] Par exemple, Eugène GRESY, « Notice sur quelques enseignes et médailles en plomb, trouvées à Paris, dans la Seine », *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 3^e^ série, tome 5, 1862, p. 117-143, Adrien BLANCHET, « Une classe inédite d'enseignes de pèlerinage », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1923, p. 203-209 ou encore François-Edmond DESNOYERS, « Objets trouvés dans la Loire durant l'été de 1870 », *Mémoires de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais*, tome XII, 1873, p. 294-295 et « Nouveaux objets trouvés dans la Loire pendant les années 1872, 1873 et une partie de 1874 », *Idem*, tome XV, 1876, p. 113-196.
[57] *Canivets de la collection Gabriel Magnien*, Lyon, chez l'auteur, 1970, 61 p.
[58] Voir par exemple Auguste MARTIN, *L'Imagerie orléanaise*, Paris, Duchartre, 1928, 268 p. ; René SAULNIER, *L'Imagerie populaire du Val de Loire*, Angers, J. Petit, 1945, 159 p. ; Paul SEBILLOT, *L'Imagerie populaire en Haute et Basse Bretagne*, Montévrain, Ecole d'Alembert, s.d. (XIX^e^ siècle), 23 p.

vue d'ensemble de la production imagière française, mais se montrent quasi muettes sur le rôle dévotionnel de ces images, et leur utilisation concrètes par le fidèle[59]. Car si ces nombreux travaux ont le mérite d'avoir mis en lumière de petits objets du quotidien délaissés par les historiens, et d'en avoir permis le recensement et la description, ce sont essentiellement des études d'amateurs – au sens noble du terme – destinées à d'autres amoureux de ces objets, et qui, additionnées, forment un catalogue d'objets dont les descriptions précises, souvent accompagnées de reproductions figurées, servent avant tout à permettre leur identification, afin que d'autres collectionneurs puissent à leur tour dater leurs pièces, retrouver un fabricant, identifier leurs propriétaires successifs, reconnaître un thème iconographique. L'utilisation qui pouvait être faite de ces objets n'est que très rarement abordée, ou alors survolée de manière anecdotique pour replacer rapidement une pièce dans un contexte culturel ou politique. Ainsi les brèves allusions à l'usage qui était fait des enseignes de pèlerinage dans les nombreux articles publiés par les sociétés d'antiquaires ou de numismates sont empruntées à Arthur Forgeais et se retrouvent invariablement d'un article à l'autre.

Il faut attendre les années 1950 pour que ces objets de la piété privée commencent très progressivement à quitter les champs de l'amateurisme érudit, du folklore, puis de l'Histoire de l'art, pour être intégrés par des historiens à des études religieuses plus vastes[60]. Mais c'est véritablement avec la naissance de l'Histoire matérielle dans les années 1980 que des scientifiques comme Daniel Roche[61] reconstituent l'environnement matériel quotidien des Français, et mettent l'accent sur les objets qui accompagnent des gestes jugés banals. Dans cette lignée, grâce à des ouvrages comme celui d'Annik Pardailhé-Galabrun, reprenant les conclusions d'un séminaire lancé à partir de 1978 par

[59] Il arrive que dans les années 1990 encore, les catalogues d'expositions d'images pieuses privilégient les techniques de fabrication et l'étude des centres de production de l'image, au détriment de sa fonction religieuse. Dominique Lerch, spécialiste de l'imagerie alsacienne, retrace ainsi l'Histoire des procédés et des lieux de fabrication des canivets dans le catalogue de l'exposition que l'Abbaye de Landévennec (Finistère) a consacré à ces images en 1990 : *Dévotes dentelles. Canivets des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Catalogue de l'exposition de l'Abbaye de Landévennec, Le Faou, Parc Naturel Régional d'Armorique, 1990, 109 p.

[60] Les travaux de Kurt Köster, sur les objets de pèlerinages allemands, sont en ce sens pionniers : « Meister Tilmann von Hackenburg. Studien zum Werk eines mittelrheinischen Glockengiessers des 15. Jderts. Mit besonderer Berücksichtig der als Glockenzier verwendeten mittelalt Pilger – und Wallfahrtzeichen », *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, 8, 1957, p. 1-206.

[61] Notamment avec *Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII^e^ siècle*, Paris, Aubier, 1981, 320 p. et *Histoire des choses banales : naissance de la société de consommation, XVII^e^-XIX^e^ siècles*, Paris, Fayard, 1997, 329 p.

Pierre Chaunu à l'Université de Paris IV[62], les objets de la dévotion dans un cadre privé commencent à se frayer timidement un chemin dans des chapitres consacrés de manière générale à la vie spirituelle et culturelle au XVII[e] siècle[63]. Ils sont souvent brièvement évoqués au détour d'une réflexion plus générale, comme dans la thèse de Marie-Hélène Froeschlé-Chopard qui mentionne le chapelet au cours de son étude de l'iconographie du Rosaire en Provence[64], ou le travail récent de Madeleine Ferrières étudiant *Le bien des pauvres* à partir des archives du mont-de-piété d'Avignon[65].

Quelques ouvrages se sont bien penchés sur le destin d'un objet en particulier. Le bénitier de chevet est ainsi étudié dans sa globalité par le collectionneur Henri Chaperon[66] qui aborde tour à tour les techniques de fabrication des bénitiers, leur décoration, leurs conditions de vente, ainsi que l'historique de l'objet et l'évolution de sa forme au fil des siècles. A mi-chemin entre une étude historique et les travaux de folkloristes (notamment lorsqu'il évoque les rites liés à l'eau bénite), ce travail donne un aperçu général sur l'objet sans véritablement ouvrir de perspectives scientifiques concernant la relation entre le bénitier et le croyant. Dans un article daté de 1998 consacré aux images et objets du faire croire au Moyen Age[67], Danièle Alexandre-Bidon s'interroge quant à elle sur les objets du quotidien susceptibles de porter des signes et représentations constituant un support de dévotion chez les laïcs à la fin de l'époque médiévale. Elle évoque ainsi différents éléments du mobilier portant des images, comme des berceaux, mais aussi crucifix, bénitiers, statuettes ou chapelets. En soulignant la matérialité des choses de la foi qui rend nécessaire le recours à l'objet, elle montre la pénétration des objets religieux dans l'espace domestique mais ne s'intéresse que de très loin à leur appropriation par le croyant.

---

[62] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *La Naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens, XVII[e]-XVIII[e] siècles*, Paris PUF, 1988, 523 p.

[63] En effet, les objets religieux sont le plus souvent évoqués dans les études consacrées à la fin du Moyen Age – période de transition – et au XVII[e] siècle – moment de la mise en place de la Réforme Catholique. Le XVI[e] siècle reste quant à lui le grand oublié de ce type de problématique.

[64] Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVI[e]-XX[e] siècles). Culte, images, confréries*, Paris, Cerf, 1994, 605 p. Plus récemment, l'historienne a publié *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan, 2006, 401 p.

[65] Madeleine FERRIERES, *Le Bien des pauvres. La consommation populaire en Avignon, 1600-1800*, Seyssel, Champ-Vallon, 2004, 275 p.

[66] Henri CHAPERON, *Le Bénitier de chevet*, Paris, Varia, 1984, 164 p.

[67] Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Une Foi en deux ou trois dimensions ? Images et objets du faire croire à l'usage des laïcs », *Annales, Histoire, Sciences* Sociales, n° 6, novembre-décembre 1998, p. 1155-1190.

Il restait donc encore à cerner le sujet avec une problématique rendant sa place au fidèle comme acteur du geste. Ce sont en fait les études sur l'image qui ont petit à petit commencé à drainer l'attention des chercheurs vers l'objet avec, notamment, les travaux novateurs d'Olivier Christin en la matière. Spécialiste de l'iconoclasme auquel il a consacré sa thèse de doctorat[68], dans laquelle il prend en compte le caractère intentionnel et construit du geste iconoclaste qu'il replace dans le contexte de la querelle religieuse du XVI^{e} siècle, il s'interroge sur la politique de l'Eglise catholique concernant les images[69], essentielle pour comprendre à la fois le rejet par les protestants et le souhait de l'institution de mieux encadrer les catholiques. De là, ses travaux se sont axés sur la recherche de nouvelles options permettant à l'historien de la dévotion privée de contourner le problème récurrent du manque de sources, en prenant comme sujet d'étude des matériaux historiques souvent négligés. Ainsi, s'interrogeant sur la domestication de l'espace par les images pieuses, Olivier Christin choisit d'utiliser comme source les lits à décor religieux afin d'évaluer « les rapports entre image de dévotion et piété privée »[70]. Partant de la question de savoir pourquoi les images religieuses se trouvent en majorité présentes dans la chambre à coucher, et ne trouvant dans les sources « habituelles » aucune réponse satisfaisante, il choisit alors d'examiner la décoration religieuse des lits. Selon lui, l'histoire du mobilier offre au chercheur « des ressources documentaires si riches qu'elles permettent de reprendre […] la question de l'image de dévotion domestique »[71]. L'historien poursuit son questionnement sur le rôle de l'image et de l'objet religieux en analysant le portrait, daté de 1613, d'une famille habitant la ville confessionnellement mixte d'Augsbourg et portant sur ses vêtements des signes religieux ostensiblement catholiques[72]. L'historien souligne le rôle essentiel de l'objet dans la présentation de soi et montre qu'il constitue pour l'historien une source fondamentale pour saisir l'influence du facteur confessionnel sur l'individu et la manière personnelle

[68] Olivier CHRISTIN, *Une Révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, éd. de Minuit, 1991, 351 p.
[69] En 1996, Olivier Christin publie avec François Boespflug et Benoît Tassel le *Traité des saintes images* de Johannes Molanus, à Paris, Le Cerf, 2 vol.
[70] Olivier CHRISTIN, « Le Lit, la Vierge, la mort…. », *op. cit.*, p. 607.
[71] *Ibid.*, p. 612.
[72] Olivier CHRISTIN, « Un Portrait de famille, entre image de soi et proclamation de foi », dans Peter SCHÖTTLER, Patrice VEIT et Michael WERNER (dir.), *Allemagne Plurielle, Mélanges Etienne François : contribution à l'Histoire franco-allemande, du XVI^{e} siècle au temps présent*, Göttingen, Wallstein Verlag, s.d., p. 69-76. Et « Présentation et représentation de soi : confession, identité sociale, stratégies familiales », *Etudes Germaniques*, n° 3, juillet-septembre 2002, p. 459-471.

qu'il a de vivre sa foi. Il pose ainsi les jalons d'une Histoire du catholicisme matériel[73], qui s'est opérée à partir d'un glissement de l'image, placée rapidement au centre des interrogations sur la piété individuelle, vers l'objet comme matériau historique indispensable à l'archéologie du quotidien religieux. Ces dernières années, plusieurs publications ont accordé un rôle central à l'objet de dévotion comme témoin et acteur de l'Histoire religieuse. Ainsi, en 2006, Denis Bruna publie son travail de thèse – soutenue en 1996 – qui constitue une étude très complète sur les enseignes de pèlerinage[74]. Il y dépasse le champ de l'Histoire de l'art pour replacer l'objet dans le domaine des *signa* auquel il appartient et proposer une interrogation sur l'émergence de l'individu au Moyen Age. L'année suivante paraît en France l'ouvrage de Waltraut Hahn consacré au chemin de croix portatif aux XIX^{e} et XX^{e} siècles[75], qui pose résolument la question de l'écriture d'une Histoire du sentiment religieux par les objets[76].

Depuis une dizaine d'années se succèdent en effet de plus en plus d'événements, accompagnés de publications, offrant une place de choix à l'objet de dévotion : des expositions, comme celle du musée de l'œuvre de Notre-Dame de Strasbourg qui, en relation avec la tenue d'un colloque international, a mis en avant l'évolution de l'objet de culte vers l'œuvre d'art[77] ou encore celle de la Bibliothèque Forney à Paris qui a présenté au public trois-cents reliquaires à papiers roulés[78] ; mais également des colloques tels celui qu'Albrecht Burckhardt a consacré au lien entre les dévotions et le facteur économique[79] ; des groupes de réflexion à l'image du Groupe d'Histoire Religieuse de La Bussière dont la session d'août 2002 a été vouée à l'étude de l'objet dans les pratiques religieuses. Cependant, ces expositions, colloques ou ouvrages se centrent soit sur un objet en particulier (les enseignes de pèlerinage ou le chemin de croix portatif), soit sur

[73] A ce sujet, voir également « L'Image de religion (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles) : enjeux et problèmes », *Annales de l'Est*, n° 2, 2002, p. 21-31.
[74] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'or, 2006, 316 p
[75] Waltraut HAHN, *Un Objet religieux et sa pratique : le chemin de croix « portatif » aux XIX^{e} et XX^{e} siècles en France*, Paris, Cerf, 2007, 309 p.
[76] « Le sentiment religieux, objet d'étude scientifique ? Après l'Histoire littéraire, pour une Histoire des objets religieux ? » interroge Dominique Lerch, traducteur de l'ouvrage, dans la préface.
[77] Exposition *De l'objet de culte à l'œuvre* d'art, Musée de l'œuvre de Notre-Dame, Strasbourg, 16 juin-31 décembre 2006. Les Actes du colloque international *De l'objet cultuel à l'œuvre d'art : l'évolution de l'art européen du XIV^{e} au XVII^{e} siècle*, tenu à Strasbourg et Saint-Avold du 15 au 17 juin 2006, sont à paraître en 2009 sous la direction de Philippe LORENTZ et Franck MULLER.
[78] *Reliquaires à papiers roulés des XVII^{e}, XVIII^{e} et XIX^{e} siècles*, Bibliothèque Forney-Hôtel de Sens, Paris, du 25 janvier au 16 avril 2005. Catalogue *Trésors de Ferveur : Reliquaires à papiers roulés des XVII^{e}, XVIII^{e} et XIX ^{e} siècles*, Châlon-sur-Saône, Association Trésors de Ferveur, 2005, 151 p.
[79] Colloque *Commerce et dévotions (XV^{e}-XVIII^{e} siècles)*, Aix-Marseille, 14-15septembre 2007.

une collection précise (les trésors des abbayes normandes[80]), soit sur une thématique spécifique (l'aspect commercial[81]), les publications mêlant le plus souvent les objets liturgiques et les objets de la dévotion privée[82]. L'originalité de notre travail réside donc dans le fait de regrouper en une même recherche l'étude de la plupart des objets de la dévotion privée et d'y intégrer une réflexion historique sur leur appropriation par l'individu.

Etudier les objets de la piété domestique dans la France des XVI^e^ et XVII^e^ siècles

Avant de présenter le plan de notre travail et les sources qui ont alimenté notre réflexion, il convient d'apporter une précision d'importance quant au déséquilibre flagrant qui existe entre les sources imprimées et les sources manuscrites que nous avons utilisées. Ces dernières sont en effet très minoritaires, et consistent presque exclusivement en documentes notariés, testaments et inventaires après décès, qui permettent d'approcher en partie le quotidien des croyants. Il faut donc d'abord signaler que seules les sources dans lesquelles nous avons effectivement relevé mention d'au moins un objet de piété sont présentées ici. Beaucoup d'autres documents qui ont été effectivement consultés, mais qui se sont révélés décevants, ne sont donc pas évoqués. Par exemple, les actes de la Chambre de l'Edit de 1685 dans lesquels nous pensions trouver mention d'objets de dévotion diffusés spécialement pour aider à la conversion des protestants, ou encore les comptes d'ordres religieux, n'ayant pas présenté d'intérêt dans le domaine qui nous concerne, nous ne les avons pas mentionnés. Dans le souci de constituer un corpus documentaire assez conséquent pour une étude de cette ampleur, nous avons donc privilégié les documents susceptibles de fournir des données exploitables, qui s'avèrent être très majoritairement des sources imprimées. Dans ce cas aussi, n'ont été retenus que les ouvrages évoquant des objets de dévotion, qui constituent un pourcentage relativement faible du total des documents compulsés[83]. Paradoxalement, ce silence des sources est très intéressant, puisqu'il est révélateur du caractère ordinaire de l'objet de piété, qui est si

[80] *Trésors des abbayes normandes*. Catalogue de l'exposition du Musée des Antiquités de Rouen (27 avril-22 juillet 1979) et du Musée des Beaux-Arts de Caen (12 août-28 octobre 1979), Rouen, Musée des Antiquité, 1979, 543 p.
[81] Colloque *Commerce et dévotions, op. cit.*
[82] Ainsi en est-il du récent *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*, publié par Bernard BERTHOD et Elisabeth HARDOUIN-FUGIER, Paris, Les Editions de l'Amateur, 2006, 279 p.
[83] Cela représente environ 45 % en moyenne des ouvrages consultés, avec des variations selon le type de documents. Les guides du pèlerin, par exemple, n'évoquent presque jamais d'objets de piété dans la période qui nous concerne. Au contraire, les récits de missions jésuites se montrent très prodigues en mentions d'objets de piété et il est très rare qu'une de leurs *Relations* n'en évoquent pas au moins un.

largement diffusé et si couramment répandu qu'il s'inscrit dans un quotidien qui n'a pas laissé de traces dans les archives. Afin de retracer son Histoire, nous avons donc diversifié au maximum les sources d'information.

L'objet de piété est avant tout une chose matérielle, dont les collections publiques et privées mettent en évidence la grande diversité. Pour des raisons pratiques évidentes, il nous a fallu privilégier certains musées au détriment d'autres, mais nous avons eu le souci de couvrir la majeure partie du territoire français. Pour appréhender ces sources matérielles, nous avions envisagé de recenser de manière statistique les objets présents dans les collections des musées, mais cela nous est rapidement apparu vain. Tout d'abord, parce qu'il est matériellement impossible de recenser de manière exhaustive toutes les collections existantes concernant toutes les catégories d'objets de piété, d'autant que certains objets, possédés par des particuliers, ne seront jamais connus. Ensuite, pour se montrer précis, il faudrait connaître la réalité de la production des ces objets dans la France moderne, afin de procéder à une comparaison avec ceux qui existent encore aujourd'hui. Dans certains cas, il est possible de savoir si ces derniers sont représentatifs de la production. Les artisans ivoiriers de Dieppe, par exemple, sont bien connus, et l'on sait que la prééminence des crucifix parmi les objets de piété qui sont conservés actuellement correspond à la réalité de la production ivoirière de la région. La production des enseignes de pèlerinage dans certains sanctuaires est également perceptible au travers des sources comptables qui montrent que ces petits objets peu coûteux sont produits et diffusés à très grande échelle : à Einsielden, en 1466, il s'en vend par exemple 130 000 en quatorze jours[84]. Or, les enseignes qui sont conservées aujourd'hui représentent un pourcentage infime de cette production de masse. Dans son ouvrage consacré aux *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*[85], Denis Bruna a étudié près de 7 000 objets issus de collections publiques et privées, aussi bien en Europe qu'aux Etats-Unis. Ce corpus, qui comprend aussi bien des enseignes de pèlerinage que des insignes profanes, est exceptionnel pour un historien, mais pratiquement insignifiant au regard de la production de ces objets au Moyen Age et à l'époque moderne. Si l'on prend l'exemple du chapelet – l'objet le plus fréquemment rencontré au cours de notre travail, toutes sources confondues – la constatation est encore plus pessimiste. D'après les stocks

[84] Kurt KÖSTER, « Insignes de pèlerins et objets de dévotion » dans *Rhin-Meuse. Art et Civilisation 800-1400*. Catalogue de l'exposition de la Kunsthalle de Cologne et des Musée Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles, Cologne-Bruxelles, 1972, p. 147.
[85] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*

des boutiques des artisans et négociants, c'est un objet qui est diffusé à des milliers d'exemplaires, souvent dans des matériaux peu coûteux, comme le verre ou le bois. Or, les collections actuelles d'objets de piété, qu'elles soient publiques ou privées, conservent statistiquement un nombre ridicule, proche de zéro, de chapelets évoquant ceux que l'on rencontre dans ces inventaires. Cette constatation est valable pour tous les objets de la piété privée du fidèle ordinaire. Il existe un réel décalage entre les objets conservés aujourd'hui et ceux qui étaient habituellement utilisés il y a cinq siècles. Savoir qu'il reste une dizaine ou une cinquantaine de chapelets du XVI^{e} siècle dans les collections françaises ne présente pas de réel intérêt historique. Car il est évident que seul un nombre infime d'objets de la piété privée des XVI^{e} et XVII^{e} siècles est parvenu jusqu'à nous, et que ces derniers ne sont pas forcément les plus représentatifs des objets possédés et utilisés par le plus grand nombre, bien au contraire.

Cela tient à trois facteurs essentiels : le caractère périssable des objets du quotidien, leur banalité, et les choix de conservation des musées et des collectionneurs privés. La fragilité matérielle de ces petits objets explique en premier lieu leur quasi-disparition. Beaucoup sont réalisés dans des matériaux peu robustes, de qualité médiocre, qui ne survivent pas à l'usure du temps. Les grains de chapelet en verre, les bénitiers en céramique, les crucifix en bois, les enseignes de pèlerinage en étain, les images de piété en papier sont autant d'objets largement répandus qui résistent difficilement aux détériorations, d'autant que leur manipulation répétée réduit également leur espérance de vie. Outre le chapelet, qui est par nature un objet qui se manipule, la plupart des objets de piété se prêtent au toucher, aux caresses, aux baisers. Les chapelets d'ivoire conservés actuellement dans les musées portent les marques d'un usage fréquent qui a poli et usé l'os ; aussi n'est-il pas difficile d'imaginer que ceux qui ont été produits dans des matériaux plus fragiles n'ont pas résisté à un tel traitement. L'objet de piété ordinaire est en outre considéré comme banal : les inventaires après décès comme les testaments ne prennent pas la peine de mentionner les objets de dévotion courants, qui n'ont aucune valeur financière. Très répandus, faciles à se procurer, peu coûteux, ils se remplacent aisément, et se transmettent peu. Quand bien même un objet de peu de valeur aurait été transmis sur une ou deux générations parce qu'il évoque le souvenir d'une personne aimée disparue, sa valeur uniquement sentimentale finit par ne plus avoir de sens pour les descendants suivants, qui ne le conservent pas. Bien que d'un point de vue ethnologique, il soit aberrant de parler d'objet « banal » puisque l'appropriation le rend unique, d'un

point de vue historique, le fait même que l'objet de piété ordinaire soit si accessible et si communément répandu explique paradoxalement qu'il ne soit pas parvenu jusqu'à notre siècle. Notons tout de même deux exceptions : les collections d'images pieuses et d'enseignes de pèlerinage en plomb, deux supports courants de la dévotion ordinaire. Beaucoup d'images de piété ont pu traverser les siècles pour la simple raison qu'elles n'étaient pas uniquement présentes dans les classes sociales les plus modestes – au contraire, par exemple, des chapelets de verre ou des crucifix en bois grossier. Acquises également par les élites, encadrées, placées dans des coffres, glissées entre les feuillets d'un ouvrage, elles ont pu être épargnées par le temps. En outre, elles ont suscité l'intérêt des collectionneurs qui se sont attachés à les conserver. Quant aux enseignes de pèlerinage, les collections actuelles doivent leur existence à l'usage de jeter ces objets dans l'eau à l'occasion d'un vœu. C'est le hasard qui a permis leur découverte fortuite au XIX^{e} siècle dans le lit des cours d'eau à l'occasion de travaux, et c'est l'intérêt qu'elles ont suscité chez des collectionneurs privés qui a permis leur conservation. En 1861, Napoléon III acquiert ainsi la plus grande partie de la collection d'Arthur Forgeais (3 300 objets[86]) pour en doter le Musée du Moyen Age de Cluny[87]. C'est donc le goût passionné de particuliers pour ces petits plombs sans valeur matérielle qui a en a permis la conservation dans les collections publiques actuelles[88].

L'intérêt pour les objets ordinaires de la piété quotidienne est en effet relativement récent, et dépend de la recherche historique comme des phénomènes de mode. Jusqu'à ce que Jean-François Lefort attire en 1985 l'attention sur les reliquaires à papiers roulés[89], leur rendant ainsi leurs lettres de noblesse, ces objets étaient le plus souvent mutilés par les antiquaires qui ne récupéraient que le cadre – seul élément de valeur – et en jetaient le contenu. En règle générale, la politique de conservation de la plupart des musées se porte avant tout sur les objets exceptionnels et précieux, par leur rareté, par la qualité du travail

[86] D'autres pièces sont vendues au Musée Carnavalet ou au Musée des Beaux-Arts de Chartres.
[87] Ce n'est pas un phénomène exclusivement français : à la même période, l'homologue anglais de Forgeais, Carles Roarch Smith (1807-1890), membre de la Société des Antiquaires de Londres et de la Société Londonienne de Numismatique, entreprend de collecter les objets de plomb mis à jour lors du dragage de la Tamise. Sa collection est ensuite acquise par le British Museum.
[88] Si au XIX^{e} siècle ces découvertes sont toujours accidentelles, ce n'est plus le cas au siècle suivant, où des recherches sont cette fois organisées dans le but unique de retrouver des plombs historiés. Ainsi, des fouilles effectuées en Avignon mettent au jour vingt enseignes et ampoules de pèlerinage entre 1988 et 1992 : Dominique CARRU et Sylvain GAGNIERE, « Notes sur quelques objets de dévotion populaire, ampoules et enseignes de pèlerinage du Moyen Age tardif provenant d'Avignon », *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, tome I, 1992, 8^{e} série, p. 55-92.
[89] Jean-François LEFORT, *Les Paperoles des Carmélites : travaux de couvent en Provence au XVIII^{e} siècle*, Paris, J. Laffitte, 1985, 93 p.

de l'artisan, par la préciosité du matériau et/ou parce qu'ils ont appartenu à de hauts personnages[90]. Le contexte de la création de ces musées détermine ce choix. En 1793, le Louvre se construit autour des collections royales et des grands trésors nationaux, comme le Trésor du Saint Esprit. Il a donc pour vocation de conserver uniquement l'exceptionnel. Le Département des Objets d'Art conserve aujourd'hui très peu d'objets de la piété privée, au regard des objets liturgiques. Sa base de données interne ne recense par exemple que treize œuvres associées au mot « chapelet », ce qui englobe à la fois l'objet lui-même et toute représentation d'un chapelet sur un tableau ou une statue. Parmi ces treize références, aucun chapelet du XVI^{e} ou du XVII^{e} siècle. Le constat est le même pour d'autres objets : si le Département conserve de très nombreux reliquaires, ils ne peuvent entrer dans notre corpus, soit qu'ils remontent au Moyen Age, soit qu'ils sortent de notre aire géographique. D'autres musées nationaux sont plus spécialisés, comme le Musée National de la Renaissance d'Ecouen, inauguré en 1877. Son parti-pris chronologique permet de rencontrer des objets du XVI^{e} siècle qui sont souvent absents des collections des autres musées. Il détient un certain nombre d'objets de la piété privée de la Renaissance et du XVII^{e} siècle, dont une vingtaine de statuettes d'ivoires (crucifix compris), un chapelet et deux dizains, quelques pendentifs et médaillons en forme de croix ou portant une représentation religieuse, et une cinquantaine de plaques de bronze destinées à être portées au cou ou cousues sur un vêtement, mais dont une majorité provient d'Italie ou d'Espagne. Ces objets sont là encore de belles pièces, réalisées dans des matières précieuses, qui témoignent de la piété des élites.

Au contraire, dans les années 1930 apparaissent les Musées des Arts et Traditions Populaires qui, influencés par les travaux des folkloristes du siècle précédent, se concentrent sur les objets du quotidien. Le premier à voir le jour est le musée parisien[91] qui succède en 1937 au Musée ethnographique du Trocadéro, conçu comme un musée du folklore où sont exposés les objets en provenance des pays sur le point d'être colonisés. Georges-Henri Rivière[92] est le concepteur de ce nouveau musée, qui fait entrer les objets de la tradition populaire dans le domaine de la recherche scientifique, historique et ethnographique. A sa suite, les départements prennent conscience de la nécessité de

[90] Les exemples sont légion, mais nous pouvons citer par exemple le superbe bénitier-reliquaire en bronze ciselé et doré de la reine Marie-Thérèse, qui réunit tous ces éléments. Conservé à Versailles, il contient une relique du voile de la Vierge : n° d'inventaire V4647.
[91] Toutes les vicissitudes de l'histoire du musée sont retracées dans Martine SEGALEN, *Vie d'un Musée, 1937-2005*, Paris, Stock, 2005, 352 p.
[92] 1897-1985.

conserver des traces matérielles des usages traditionnels, et des musées régionaux voient le jour, souvent sous l'impulsion d'un passionné local qui fait de sa collection personnelle l'embryon du nouveau musée[93]. L'histoire de ces musées montre que leur vocation est avant tout de préserver le souvenir concret de techniques et pratiques des générations du XIX^e^ siècle, même dans le cas des établissements les plus récents[94]. Si cette fois ce sont bien les objets du quotidien, et non plus des pièces exceptionnelles, qui sont conservés, les collections sont rarement antérieures au XVIII^e^ siècle, sauf cas particuliers[95]. Quant au musée national parisien, dont les collections ont en 2005 déménagé à Marseille pour constituer le Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (MuCEM), sa vocation ethnographique le distingue quelque peu de ses confrères départementaux. S'il reste centré sur les traditions de la France du XIX^e^ siècle, essentiellement rurale, ses collections sont également riches d'objets dits « d'art populaire » des périodes antérieures, dont plusieurs objets religieux. Le Musée détient ainsi pour le XVI^e^ siècle de nombreuses gravures sur bois colorées issues des ateliers de la rue Montorgueil[96], tandis qu'il conserve, pour le XVII^e^ siècle, plusieurs très beaux reliquaires de toutes formes (boîtes, tableaux, chapelets). Cependant, ces derniers sont des objets italiens, suisses ou issus du monde germanique[97] et ne peuvent être inclus à notre corpus.

Quant aux musées d'art sacré, leur création récente témoigne de l'intérêt des collectivités pour la sauvegarde et la mise en valeur des objets à caractère religieux, dans une perspective laïque, culturelle et historique. Ces musées, d'une grande richesse, détiennent cependant essentiellement des objets liturgiques. Certains, comme le Musée d'art sacré du Gard[98], situé à Pont-Saint-Esprit, ont une vocation ethnographique et conservent également des objets de la dévotion privée, mais ils sont presque toujours postérieurs au XVII^e^ siècle. Le musée de Pont-Saint-Esprit possède ainsi des reliquaires à

[93] A Marseille, c'est Jean-Baptiste Julien Pignol (1872-1970), entrepreneur désireux de mettre en valeur le patrimoine traditionnel de sa région, qui inaugure en 1928 le *Museon d'Art Provençau*, futur Musée des Arts et Traditions Populaires du Terroir Marseillais. En Haute-Saône, c'est la famille Demard qui, en 1957, fait de sa collection de mobilier paysan des années 1880-1915 la base du futur musée départemental fondé en 1963.

[94] Comme le musée d'Aivrault (Deux-Sèvres), fondé en 1973 à partir de la collection que M. Guidez, instituteur de la commune, réunit en 1972, qui se concentre sur la fin du XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle.

[95] Le Musée des Arts et des Traditions Populaires de Nancy, par exemple, est couplé avec le Musée Historique Lorrain, aussi conserve-t-il des objets du quotidien qui remontent parfois à l'époque moderne, comme des taques de cheminée dont les plus anciennes datent du XVII^e^ siècle.

[96] Voir la partie I.

[97] Tel ce superbe pendentif-reliquaire faisant partie d'un chapelet réalisé à Salzbourg à la fin du XVII^e^ siècle : n° d'inventaire 2002.4.208.

[98] Ouvert au public en 1995.

papiers roulés, des crèches et des santons, mais qui datent des XVIII[e] et XIX[e] siècles. Le Musée d'art sacré de Mours, dans la Drôme, est quant à lui riche d'une superbe collection de près de 25 000 objets, du XIV[e] au XX[e] siècle, qui consiste surtout en vêtements liturgiques, orfèvrerie religieuse, autels et retables et autres ornements d'église. Ces constatations sont valables pour les autres musées, comme celui de Dijon, qui depuis 1979 accueille dans l'ancien monastère des Bernardines du mobilier, des tableaux et de l'orfèvrerie liturgiques, ainsi que des objets témoignant de la dévotion quotidienne des communautés religieuses féminines, ces derniers étant une fois encore majoritairement postérieurs à la période qui nous intéresse.

Peu d'objets de la piété privée ordinaire des XVI[e] et XVII[e] siècles ont donc été conservés dans les collections des musées. Pourtant, plusieurs de ces établissements désirent aujourd'hui s'adapter aux nouveaux champs de la recherche historique en proposant au public des expositions dédiées à ces fragiles témoins de la dévotion ordinaire des croyants de l'époque moderne. Le Musée d'Art Sacré de Fourvière, à Lyon, s'est particulièrement illustré dans ce domaine, consacrant plusieurs très belles expositions à cette thématique plutôt récente[99]. Or, le musée ne conserve pas d'objets antérieurs au XVIII[e] siècle. Il fait donc régulièrement appel à des collectionneurs privés, particulièrement l'Association *Trésors de Ferveur*, présidée par Thierry Pinette. Créée en 1997, elle gère une collection d'environ 3 500 objets de la dévotion domestique, du XVII[e] au XIX[e] siècle. La majorité écrasante des pièces du XVII[e] siècle est représentée par des reliquaires à papiers roulés. Ces derniers représentent 15 à 20 % (beaucoup d'objets étant difficilement datables) du millier de reliquaires de ce type qui constituent la totalité de la collection. Thierry Pinette en prête des exemplaires à de nombreux musées en France[100] et même à l'étranger[101], et on en retrouve plusieurs en illustration du *Dictionnaire des objets de dévotion* paru en 2006[102]. Cette nécessité de recourir aux collections privées lorsqu'il s'agit d'exposer des objets de la piété privée souligne les lacunes des musées en ce

[99] Par exemple, en 1988, l'exposition *Paperoles, canivets, images de saints*, ou encore *L'enfant, le jeu et Dieu* du 4 octobre 2007 au 6 janvier 2008. Du 12 mars au 20 septembre 2009, ses salles accueillent *Sacré Capharnaüm*, une exposition présentant plus de 200 objets (essentiellement des reliquaires à papiers roulés, des cires habillées de Nancy, des verres filés de Nevers et des souvenirs de pèlerinage) illustrant les pratiques de dévotion familiales aux XVII[e] et XVIII[e] siècles.
[100] Par exemple, récemment, au Musée Tavet de Pontoise pour l'exposition *Reliquaires à papiers roulés des XVII[e], XVIII[e] et XIX[e] siècles* du 23 novembre 2008 au 22 janvier 2009 ».
[101] Par exemple pour la *Mostra Sacra Mirabilia – Tesori di stucco e fantasie di carta del secolo XVII al secolo XIX*, au Cenacolo di Fuligno de Florence, du 31 octobre 2008 au 7 janvier 2009.
[102] Bernard BERTHOD et Elisabeth HARDOUIN-FUGIER, *op. cit.*

domaine. Ils font également appel aux objets conservés dans les monastères et couvents. Ces établissements conservent en effet les objets en raison de leur valeur religieuse plus que pour leur valeur financière. Aussi n'est-il pas rare d'y trouver des chapelets ou des canivets du XVII^{e} siècle. Les Sœurs Dominicaines d'Orbey, dans le Haut-Rhin, ont ainsi prêté ce type d'objets au Musée d'Unterlinden de Colmar à l'occasion de l'exposition sur *Les Dominicaines d'Unterlinden* en 2000[103]. Il existe par ailleurs des structures qui centralisent la gestion des collections des monastères, comme le Musée de la Visitation de Moulins qui gère depuis 1991 un catalogue de plus de 6 300 objets placés en dépôt par 84 monastères répartis dans 19 pays, qui s'étalent du XV^{e} au XX^{e} siècle. Certains objets sont particulièrement prestigieux, notamment ceux qui ont été offerts à des établissements par de riches donateurs. A côté de ces superbes objets d'apparat, le Musée conserve des objets de piété domestique, comme des reliquaires à papiers roulés, des canivets ou encore des chapelets.

Les collections privées viennent donc relayer efficacement celles des musées. Mais les objets réunis par les particuliers relèvent eux aussi d'un choix particulier, teinté d'affectivité, qui privilégie certains objets au détriment d'autres. Il se porte surtout sur les beaux objets – « au début, on achète tout, mais par la suite on ne cible que le beau », déclare Alex Forthomme, collectionneur d'objets de piété liés au culte de saint Hubert – laissant eux aussi de côté les objets de facture plus grossière. L'objet de piété n'est pas différent des autres objets. Il est une marchandise, et en tant que telle obéit aux lois du marché. Les antiquaires et brocanteurs opèrent un tri entre les objets de bonne qualité et ceux qui ne trouveront certainement pas preneurs, qui sont donc jetés. Il existe donc un réel décalage entre les objets courants de la piété domestique, mentionnés dans les stocks d'artisans et de marchands, et les objets conservés aujourd'hui. Ces derniers sont considérés comme des objets culturels avant d'être des objets cultuels. Cela suppose également qu'il existe une tension entre l'objet conservé et l'objet utilisé. Si certains objets portent d'évidentes traces d'usage, il est en revanche difficile d'affirmer que tous les objets conservés aujourd'hui ont été utilisés. C'est d'ailleurs probablement parce qu'ils n'étaient pas ou peu utilisés qu'ils ont pu être protégés et conservés. Les inventaires après décès montrent par exemple que beaucoup de femmes possédaient plusieurs chapelets, la plupart du temps rangés parmi leurs bijoux. Il est très possible que le plus

[103] *Les Dominicaines d'Unterlinden*, Catalogue de l'exposition du 10 décembre 2000 au 10 juin 2001 au musée d'Unterlinden de Colmar, Paris, Somogy, 2 vol.

précieux ait été précautionneusement gardé dans un coffret, tandis qu'un second, plus ordinaire, servait à la piété quotidienne[104].

Notre travail de recension effectué auprès des centres de documentation de ces musées, joint à l'utilisation de plusieurs bases de données accessibles sur Internet présentant les fonds de certains musées ou bibliothèques français[105], ainsi qu'à la consultation des catalogues en ligne de ventes aux enchères[106], a permis l'élaboration d'un corpus riche de près de 800 objets et 400 illustrations tous supports confondus (enluminures, tableaux, vitraux, gravures, etc.). Au sein de ce corpus, nous avons pu recomposer des ensembles cohérents permettant une étude sérielle, comme la collection de coffrets de messager d'André Jammes ou encore un ensemble de 44 tableaux du Rosaire. Notre travail est illustré d'une centaine de ces objets et du même nombre d'images, sélectionné pour leur pertinence. Nous regrettons cependant de n'avoir pu en présenter beaucoup plus, car la grande variété de ces objets constitue une grande richesse historique.

Bien que lacunaires, les collections sont donc indispensables pour appréhender la matérialité de l'objet, en concevoir les évolutions, et en saisir la fonction et les usages. Elles représentent de bons indicateurs des sensibilités religieuses et montrent surtout qu'au même titre que n'importe quel objet, l'objet de dévotion est représentatif de la société qui l'a produit. Elles présentent la grande variété matérielle de ces objets que l'on a tendance à considérer comme intemporels mais qui en réalité n'est en rien définitivement figée, et qui témoigne de manière souvent fort éloquente de la piété et des modes de vie des catholiques des XVI^{e} et XVII^{e} siècles.

[104] Voir la partie III : « La sacralisation de l'habitat ».
[105] Dont la base (incomplète) des collections des musées de France, la base Joconde : http://www.culture.gouv.fr/documentation/joconde/fr/) ainsi que le catalogue de l'Agence Photographique de la Réunion des Musées Nationaux (http://www.photo.rmn.fr/). La liste complète des bases de données que nous avons utilisées est présentée à la fin de ce travail, p. 814.
[106] Nous avons particulièrement utilisé les sites Internet de Sotheby's et de Drouot, consultables aux adresses suivantes : http://www.sothebys.com/ et http://www.drouot.com. Nous avons également consulté plusieurs sites d'experts en objets d'art qui font souvent état des ventes et proposent parfois une présentation détaillée de quelques objets en particulier.

L'étude de ces collections nous amène à nous interroger dans une première partie sur les conditions de la fabrication et de la distribution des objets de piété auprès des fidèles, et de leur insertion dans un circuit d'échanges. Les inventaires après décès d'artisans et de marchands constituent la source fondamentale pour aborder les aspects techniques et commerciaux de l'objet de piété. Nous nous sommes essentiellement basée sur des sources parisiennes, qui présentent l'avantage d'être très riches et très bien répertoriées[107]. Elles offrent en outre une diversité qui permet d'appréhender le stock du petit artisan de quartier aussi bien que celui d'un orfèvre royal ou d'un mercier suivant la Cour. De là nous pouvons saisir la grande variété des objets proposés à une clientèle très diversifiée.

La spécialisation de plus en plus marquée au sein des corps de métier à l'époque qui nous intéresse fait que beaucoup d'inventaires de fabricants et de négociants ne mentionnent aucun objet de dévotion. Si certains orfèvres se consacrent presque exclusivement à la réalisation de bijoux et de petits objets religieux, d'autres n'en fabriquent aucun, la majorité des pièces d'orfèvrerie étant constituée de vaisselle, ou de pièces de décoration. L'on retrouve cette même distinction chez les marchands merciers. Si la plupart vendent de petits objets de la piété quotidienne, essentiellement des chapelets, d'autres en revanche se sont spécialisés dans les accessoires de mode ou le linge de maison, qui représentent de loin la plus grosse part de leur chiffre d'affaires. Dans le souci d'éviter de dresser un catalogue de tous les corps de métier fabriquant ou vendant des objets de piété, nous avons sélectionné quelques professions dont les stocks de marchandises donnent un bon aperçu de la diversité matérielle de ces objets. Ainsi, nous disposons de vingt-huit inventaires après décès d'orfèvres parisiens signalant au moins un objet de dévotion dans leurs stocks, dix-neuf pour le XVI^{e} siècle et neuf pour le siècle suivant, le décalage entre les deux siècles s'expliquant encore une fois par la spécialisation de plus en plus prononcée de la profession. Quatre inventaires après décès de patenôtriers complètent cet ensemble : ces faiseurs de chapelet ont laissé peu de traces dans les archives. Ces rares inventaires se sont en outre avérés décevants car difficiles à lire de par leur mauvais état de conservation, ou très peu précis quant à la description des stocks d'objets. Concernant plus spécialement la vente, trente inventaires après décès de

[107] Ces inventaires sont conservés dans les fonds du Minutier Central des Archives Nationales. Pour le XVI^{e} siècle, il existe notamment un inventaire des documents très complet et très précis : *Documents du Minutier Central des notaires de Paris. Inventaires après décès*, Paris, Archives Nationales, 2 volumes, 1987 et 1992, 507 et 769 p.

merciers parisiens – quinze pour chaque siècle – viennent donner un aperçu de la diversité des objets de piété proposés à la clientèle de la capitale, mais aussi du royaume puisque beaucoup de ces marchands, en plus de participer aux grandes foires, fournissent le stock des colporteurs qui essaiment les régions de France.

Ces archives nous renseignent d'abord sur la fabrication de l'objet, car sous la plume du notaire apparaissent les divers outils nécessaires à la réalisation des supports de la dévotion privée, qui donnent une vision d'ensemble des différentes étapes de la production. La liste des matériaux utilisés nous donne un aperçu de la qualité des objets vendus en boutique. Car ces documents nous font entrer dans la boutique du marchand, au plus près de la clientèle. Nous y découvrons la mise en valeur de l'objet de piété, la gamme des prix et la variété des produits proposés.

Les archives juridiques, les actes des cours souveraines, les comptes-rendus et factums de procès, permettent quant à elles d'évaluer l'enjeu économique que représente l'objet de dévotion. Elles mettent en évidence la concurrence souvent déloyale à laquelle se livrent les artisans et les marchands entre eux, mais également vis-à-vis des gens d'Eglise qui possèdent souvent des monopoles quant à la distribution de certains objets, notamment dans les lieux de pèlerinage. L'importance des bénéfices dégagés par ce commerce est soulignée par les incessants conflits qui opposent tous les acteurs de ce négoce et le recours récurrent à la justice.

Enfin, les testaments permettent d'aborder la réalité de la transmission de l'objet dans un cadre intime, par la pratique du legs. Cette fois encore, l'objet de piété apparaît comme un élément du quotidien trop banal pour être mentionné dans ces sources où seuls les biens de valeur sont évoqués. Notre étude s'est faite à partir de 19 testaments, sur 250 effectivement dépouillés (soit 7,6 %). Ils se répartissent entre 14 études de notaires lorrains, de 1502 à 1681. Bien que les Duchés de Lorraine soient alors des Etats indépendants du royaume de France, leur proximité politique, sociale et culturelle[108] avec leur voisin français n'est plus à prouver. Les souverains lorrains sont d'ailleurs

[108] L'on sait par exemple que jusqu'en 1630, les livres lus en Lorraine sont imprimés à Paris ou à Anvers : Albert RONSIN, « Imprimeurs et libraires-éditeurs à Verdun du XVII^e au XVIII^e siècle », *Annales de l'Est*, n° 51 : *Verdun. Journée d'études meusiennes, 5-6 octobre 1974*, p. 47-88.

étroitement liés à la dynastie des Valois[109]. Les deux Etats diffèrent cependant quant à leur politique religieuse : les ducs de Lorraine, ultramontains, interdisent le protestantisme sur leur territoire. C'est la raison pour laquelle les testaments lorrains nous ont semblé susceptibles de comporter un grand nombre d'objets de piété. Il n'en a rien été, mais cette quasi-absence de l'objet dans les testaments ne donne que plus d'importance à ceux qui sont mentionnés. Cela signifie en effet qu'ils possédaient une valeur particulière pour le testateur. Si ce nombre infime ne permet pas de tirer de conclusions générales catégoriques sur la transmission de l'objet de piété au sein du cercle social de l'individu, il permet néanmoins d'en dégager des constantes, notamment en ce qui concerne l'appropriation personnelle de l'objet.

En effet, l'objet est ce que l'on en fait. Les sociologues ont bien démontré que les objets instaurent un système de signification propre à leur propriétaire. La possession d'un objet rend ce dernier « relatif au sujet »[110] : aussi la destination fonctionnelle de cet objet ne correspond pas forcément à l'usage réel qui en est fait. Le psychanalyste Serge Tisseron[111], résume cette problématique en ces termes : « les objets n'ont pas d'autre existence que celle que nous leur donnons »[112]. Ainsi, l'objet de dévotion, bien qu'originellement destiné à la prière, est également un *signum.* Cela nous conduit à évoquer dans une seconde partie sa fonction de représentation de soi, qui permet l'intégration de l'individu à un groupe donné – qu'il soit social, politique, ou religieux – et qui participe à sa cohésion.

Les collections des musées comme les inventaires des stocks des marchands mettent en évidence la diversité matérielle des objets de piété, ce qui les rend accessibles à tous. C'est en fonction des objets qu'il choisit de porter sur lui, et en fonction de la manière dont il se les approprie, que le fidèle prend place au sein de la société, par l'affichage de sa situation sociale comme de ses idées politiques. En effet, à une époque où religion et politique sont étroitement imbriquées ; où le Roi, catholique et sacré, représente Dieu sur terre ; où les conflits dogmatiques évoluent en guerres civiles ; où, enfin, appartenir à une religion revient à se réclamer d'un parti politique, l'objet de la

[109] Le duc Charles III (1543-1608) ayant été élevé à la Cour de France jusqu'à son mariage avec la fille du roi Henri II.
[110] Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 121.
[111] Auteur de *Quand l'esprit vient aux objets*, Paris, Aubier, 1999, 240 p.
[112] Interview de Serge Tisseron par Franck Jamet pour *Ibazar Magazine* : disponible à l'adresse Internet suivante : http://1libertaire.free.fr/tisseron7.html [dernière consultation le 15 décembre 2008].

piété privée joue également le rôle de symbole revendicatif d'une identité politico-religieuse. A travers les pamphlets politiques, la littérature satirique ou encore les journaux et mémoires de particuliers – Pierre de l'Estoile[113] en tête, qui a noirci des centaines de pages par le récit précis de la vie quotidienne parisienne sous les règnes d'Henri III et des premiers Bourbons[114] – se dessine une vue d'ensemble des conflits politico-religieux, dans lesquels l'objet de dévotion, utilisé comme étendard du catholicisme, se fait signe de reconnaissance des membres d'un même parti.

Par sa fonction de signe identitaire, l'objet favorise également l'intégration à la communauté des catholiques les croyants qui, de manière temporaire ou définitive, se sont placés en marge du groupe social dont ils sont issus. Le pèlerin, tout d'abord, s'est affranchi le temps de son pieux voyage des devoirs de sa condition sociale. Différentes sources, dont l'iconographie du pèlerin, mettent en évidence le rôle de l'enseigne de pèlerinage dans la revendication du statut du « marcheur de Dieu », qui permet l'acceptation de sa démarche pèlerine auprès de la société. L'évolution des représentations des porteurs d'enseignes souligne le désir conjoint de l'Eglise et de l'Etat d'éviter les abus que l'usage de l'objet peut entraîner. En parallèle, les récits des Pères Jésuites pratiquant leur apostolat dans les Caraïbes comme en Nouvelle France mettent en scène la figure de l'Indien qui, par sa conversion, s'est exclu du groupe social auquel il appartient. C'est également par le recours à l'objet de dévotion, signe de son appartenance au catholicisme, qu'il peut afficher sa nouvelle identité, tant face aux Hollandais et Anglais des colonies voisines, que devant ses compatriotes restés païens, et qu'il se trouve intégré à un nouveau groupe, la communauté des baptisés. Les Jésuites ne sont pas les seuls religieux à s'être rendus auprès des populations autochtones : Dominicains, Capucins et Carmes dans le Sud de l'Amérique, et Récollets et Capucins au Canada ont également œuvré à l'évangélisation des populations locales. Nous avons retenu leur exemple, parce qu'ils sont présents pendant une longue période dans ces deux territoires et qu'ils s'y imposent presque toujours sur les autres ordres[115] . Ils ont

[113] 1546-1611.
[114] Pierre de l'ESTOILE, « Mémoires et registre-journal de Henri III, Henri IV et de Louis XIII », dans Jean-François MICHAUD et Jean-Joseph François POUJOULAT, *Nouvelle collection des Mémoires pour servir à l'Histoire de France depuis le XIII^e^ siècle jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, précédés de notices pour caractériser chaque auteur des mémoires et son époque*, Paris, chez l'éditeur du commentaire analytique du Code Civil, 1837, 672 p.
[115] Ils obtiennent le monopole des Missions au Canada dès 1632, et parviennent s'imposer en Guyane et en Martinique. En Guadeloupe, par contre, aucun ordre présent ne parvient à éclipser les autres.

également laissé une très riche documentation écrite concernant leur apostolat, riche en enseignements concernant la vision du chrétien idéale diffusée par leur ordre. Si les ouvrages publiés par les missionnaires partis en Guyane et aux Antilles sont très peu nombreux[116], les *Relations* rédigées par les Pères installés au Canada permettent d'appréhender l'apostolat missionnaire jésuite en Nouvelle France depuis ses débuts en 1632 jusqu'au milieu des années 1680. Nous avons basé notre étude sur l'édition de ces récits publiée par Reuben Gold Thwaites en 1899, qui comprend les textes originaux de ces rapports annuels, accompagnés d'une traduction en anglais et de notes[117]. Nous l'avons complétée par la lecture de dix de ces Relations publiées chez Sébastien Cramoisy[118], auxquelles s'ajoute un récit pour les années 1673-1679 issu du Journal des Jésuites rédigé par le Père Claude Dablon[119]. Nous avons enfin consulté le récit de la Mission de Saint Joseph de Sillery en 1684, publiée par le Père Jacques Bigot[120], ainsi que l'autobiographie du Père Pierre-Joseph-Marie Chaumonot, en mission auprès des Hurons[121]. Dans ces ouvrages destinés à légitimer l'action évangélique des religieux, la relation que les Indiens tissent avec leurs objets est évoquée comme la preuve éclatante du succès des missions. La distribution de ces récits édifiants auprès d'un large public assure la diffusion de modèles de piété naïve autant que fervente susceptibles d'encourager à la réformation spirituelle des lecteurs catholiques.

---

[116] L'on ne compte que deux récits de missionnaires jésuites pour le XVII[e] siècle dans cette région : le premier est celui du Père Jacques Bouton qui, n'ayant séjourné en Martinique que quelques mois, en publie un état des lieux en 1640, et le second est un ouvrage du Père Pierre Pelleprat qui décrit son apostolat en Guyane auprès des Indiens Caraïbe et des esclaves : Jacques BOUTON, R*elation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique, des mœurs des sauvages, de la situation et des autres singularitez de l'île*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1640, 141 p. et Pierre PELLEPRAT, *Relation des missions des PP de la Compagnie de Iesus dans les Isles, & dans la terre ferme de l'Amerique Meridionale, divisee en deux parties : avec une Introduction à la langue des Galibis Sauvages de la terre ferme de l'Amerique*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1655, 234 p.

[117] Reuben Gold THWAITES, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791: the Original French, Latin, and Italian Texts, with English Translations and Notes*, Cleveland, Burrows, 1899, 292 p.

[118] Pour les années 1634, 1642, 1643-44, 1647-48, 1650-51, 1655-56, 1657-58, 1663-64, 1670-71 et 1672-73.

[119] Claude DABLON, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France, les années 1673 à 1679*, Québec, la Presse Cramoisy, 1860, 290 p. L'annexe n° 3 présente brièvement les principaux auteurs de ces récits.

[120] Jacques BIGOT, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable dans la mission abnaquise de Sainct Joseph de Sillery, et dans l'établissement de la nouvelle mission de Sainct François de Sales, l'année 1684*, Manate, Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1857, 61 p.

[121] Auguste CARAYON, *Le Père Pierre Chaumonot de la Compagnie de Jésus : autobiographie et pièces inédites*, Poitiers, H. Oudin, 1869, 225 p.

L'Eglise propose également d'autres modèles aux catholiques, à commencer par les saints, dont les représentations iconographiques et littéraires font intervenir des objets de piété. Au XVII^{e} siècle, les saints ne sont plus uniquement identifiables à leur auréole, mais plutôt aux objets de dévotion dont ils s'entourent. Ces derniers apparaissent alors comme les marqueurs de la ferveur catholique, signes de la profondeur de la foi de celui qui les porte. C'est la raison pour laquelle ils sont également présents dans les représentations qui mettent en scène la piété des laïcs : l'étude des portraits de donateurs met particulièrement en lumière le rôle essentiel de l'objet dans la façon dont les croyants donnent à voir leur piété.

A l'époque moderne, l'Eglise met en effet de plus en plus l'accent sur la nécessaire instauration d'une relation intime entre le fidèle et Dieu, au sein de laquelle l'objet de piété joue un rôle grandissant. Une troisième et dernière partie rappelle que, s'il constitue un signe identitaire fort, l'objet de la dévotion privée est avant toute chose un support de prière destiné à établir un lien entre les mondes terrestre et céleste, entre le fidèle et son Créateur. Ce lien étant par définition personnel, l'Eglise tente d'établir des normes de l'usage de l'objet, et de proposer aux fidèles des modèles à imiter, par le biais d'une littérature de piété qui se montre de plus en plus ferme au cours des siècles. Manuels d'exercices spirituels, guides de perfection chrétienne et ouvrages sur la prière détaillent par le menu la manière idéale de pratiquer ses dévotions et de vivre en bon catholique au quotidien. Les manuels de pèlerinage et les récits de miracles insistent eux aussi de plus en plus sur la nécessaire réformation personnelle du croyant. Le for privé et la relation intime avec Dieu sont mis à l'honneur dès le XVI^{e} siècle, mais c'est surtout au siècle suivant que les ordres religieux issus de la mouvance de la Contre-Réforme et de la Réforme Catholique – Jésuites, Salésiens et ordres mendiants en tête – mettent en place l'image idéale du parfait catholique dans des biographies édifiantes[122] de saints et de dévots[123], qu'il convient d'imiter au quotidien. Ces archétypes sont avant tout caractérisés par leur usage régulier de l'objet religieux. La valeur symbolique de ce dernier est très importante puisqu'il ne représente rien de moins que la sincérité de la dévotion du personnage central. Nous avons sélectionné 49 ouvrages mentionnant des objets de

[122] Voir Eric SUIRE, *La Sainteté française de la Réforme Catholique, d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation, XVI^{e}-XVIII^{e} siècles*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, 506 p., particulièrement le premier chapitre, « Les *Vies de saints* de l'Ancien Régime », p. 25-74.
[123] Voir Louis CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, 315 p.

dévotion, parmi lesquels des *Vies*[124] de saints et de dévots du XVII[e] siècle, publiées jusqu'au XIX[e] siècle, et des *Vies* de personnages plus anciens qui ont sont parues au XVII[e] siècle. Si certains personnages évoqués ne sont pas français, tous ces ouvrages ont en revanche été publiés et diffusés dans le royaume de France. Ils sont bien évidemment l'œuvre de religieux : sur 41 auteurs différents, cinq seulement sont anonymes. Quatre sont des prêtres séculiers. La majorité appartient à un ordre mendiant et l'on compte également sept auteurs Jésuites[125]. Les ordres nouveaux ont en effet immédiatement saisi l'importance de la diffusion de *Vies* édifiantes pour augmenter leur crédit auprès des croyants et diffuser leur théologie du salut, tandis que d'autres, notamment les Dominicains et Bénédictins, sont restés longtemps réservés quant à ce type de publication. La plupart de ces ouvrages dressent le portrait de personnages qui ont vécu au même siècle que leur biographe, et les ont parfois connus et fréquentés[126]. Car les *Vies* sont caractérisées par un réel souci d'authenticité et d'analyse, bien loin des hagiographies des siècles précédents qui faisaient la part belle au surnaturel et au merveilleux : les auteurs se basent à la fois sur des faits qu'ils ont vu eux-mêmes et sur des documents, derrière lesquels ils s'effacent parfois[127]. Toutefois, les modèles proposés au lecteur sont variés : nous comptons parmi eux des saints historiques comme sainte Hélène, des saints médiévaux comme François de Paule mais également des saints de l'époque moderne, tels François de Sales ou Charles Borromée. Les réguliers, vivant sous la clôture ou pratiquant une activité missionnaire apparaissent également comme des modèles, tout comme les séculiers, tel François Le Picart, doyen de Saint Germain l'Auxerrois, célèbre défenseur de l'Eglise contre les hérésies et confesseur de Marguerite d'Angoulême. Les laïcs, enfin, sont également représentés, par Paul Chomedey de Maisonneuve, premier gouverneur de Villemarie au Québec, Louis de Sales, frère du saint, Gaston de Renty qui consacra son existence à l'organisation de séminaires et par

[124] Afin de simplifier la lecture, nous employons le terme *Vies* pour évoquer ces biographies hagiographiques.

[125] Voir le tableau n° 14 et le graphique n° 8 qui présentent cette répartition (annexe n° 4).

[126] Claude Martin n'est autre que le fils de Marie de l'Incarnation, dont il publie la vie en 1677, soit cinq années après la mort de sa mère. Quant à Antoine du Saint Sacrement, nous savons qu'il appartenait au même couvent que son biographe Archange Gabriel de l'Annonciation, comme l'attestent leurs signatures conjointes au bas de formulaires d'abjuration d'hérésie de réformés dans les années 1660 (voir par exemple l'abjuration de Marie Hugues à Cadenet en avril 1666 : A.D. Vaucluse : 3E 21/358, f° 260).

[127] Le religieux minime qui a publié la *Vie* de la tertiaire Madeleine Vigneron se base sur les Mémoires qu'elle a rédigés à partir de 1663. Il publie d'ailleurs les lettres qu'elle a adressées à son directeur de conscience durant les deux dernières années de sa vie (1665-1667), ainsi que quelques documents annexes, comme la lettre du médecin attestant de sa maladie et de son décès : *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, sœur du tiers-ordre de S. François de Paule, suivant les Memoires qu'elle en a laissez par l'ordre de son Directeur. Le tout recueilli par les soins d'un Religieux Minime*, Rouen, Bonaventure Le Brun, 1679, 794 p.

Madame de Saint Balmont, aristocrate lorraine connue entre autres pour avoir défendu le pèlerinage de Benoîte-Vaux durant la Guerre de Trente Ans. La valeur édificatrice des *Vies* est indéniable dans tous les cas, dans la mesure où « nulle sainteté n'était étrangère à nos humanistes [dévots]. Toutes les époques les intéressaient et nourrissait leur curiosité fervente »[128]. Toutefois le contenu n'est pas identique. Les *Vies* des saints historiques rapportent des événements qui tiennent souvent plus à la légende qu'au fait avéré, mais ils n'en gardent pas moins une forte valeur symbolique. Les biographies des personnages récemment décédés ont une portée plus psychologique et s'attardent moins sur les faits marquants de leur existence que sur la description de leur ferveur religieuse et des gestes de leur dévotion qui s'inscrivent dans le courant post-tridentin. Avec le temps, les *Vies* laissent la part belle aux démonstrations de mysticisme et à la recherche de l'union avec le divin. Un bon quart (30 %) de notre corpus se rattache chronologiquement à la grande école historiographique de l'Humanisme dévot qu'Henri Brémond situe entre 1580 et 1660[129]. Cette période voit le XVI^{e} siècle jeter ses derniers feux, à travers un certain rejet du rigorisme qui découle de la recherche de la sainteté personnelle par le biais de pratiques de dévotion affectives. A partir des années 1650, les *Vies* distillent une certaine angoisse du salut qui va de pair avec une plus grande dramatisation des événements marquants de l'existence des personnages. A la controverse avec les protestants qui insistait dans la première moitié du siècle sur des dévotions toutes catholiques succède une littérature plus spirituelle qui s'interroge sur la grâce et souhaite guider les fidèles vers les voies du salut en les encourageant à la réforme intérieure. Destinés à un lectorat qui cherche justement à se démarquer du croyant ordinaire par la pratique intensive de la prière, ces ouvrages circulent dans les cercles dévots où l'on en fait une lecture collective afin d'unir les confrères par l'adoption de modèles communs. Nous ne pouvons déterminer dans quelle mesure les fidèles aux pratiques plus ordinaires ont pu avoir accès au message moralisant de cette littérature. Il est sûr qu'au XVII^{e} siècle, le nombre de lecteurs s'est considérablement élargi, et que les livres religieux constituent une bonne moitié du stock des libraires[130]. Toutefois, entre les lectures proposées par un directeur de conscience et celles des enfants scolarisés dans des écoles de sociétés de charité, il y a un

[128] Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*, tome 1 : *L'Humanisme dévot (1580-1660)*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1924, p. 240.
[129] Idem.
[130] Dominique JULIA, « Lectures et Contre-Réforme », dans Guglielmo CAVALLO et Roger CHARTIER (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidentale*, Paris, Seuil, collection « Points », 2001, p. 297-335, et plus particulièrement p. 321-325 sur les lectures des fidèles.

pas que nous ne pouvons franchir. Nous pouvons cependant envisager que le message global de réformation et d'examen de soi soit sorti du cadre strict des sociétés dévotes pour gagner un plus grand nombre de fidèles, notamment par l'intermédiaire des feuilles volantes et de l'image. Ce message est basé sur la diffusion d'attitudes modèles qui font intervenir l'objet de piété comme symbole concret de la piété et comme support d'une prière personnelle et intime. Toutes ces pratiques dévotionnelles s'accomplissent avec l'objet de piété : l'iconographie de la prière souligne bien l'invasion progressive des supports matériels de la prière dans le cadre privé. Les catéchismes, formulaires d'indulgences et recueils de sermons viennent confirmer ce souci de spiritualisation de la vie quotidienne par le biais des objets. Les règles et constitutions d'établissements religieux imposent leur présence auprès des réguliers, tandis que les *Vies,* faisant écho aux représentations iconographiques, décrivent l'habitat idéal, saturé d'images et d'objets de piété.

Entre ce modèle idéalisé proposé par l'Eglise et la réalité des pratiques des fidèles, il convient de mesurer la distance. Il est possible de saisir les usages quotidiens de l'objet d'abord à travers les inventaires après décès de particuliers, qui donnent à voir la place accordée à l'objet dans un contexte domestique. Bien que lacunaires, ces documents viennent confirmer la présence de plus en plus importante des objets de dévotion au sein du foyer. Ils constituent une source indispensable pour qui souhaite mettre en place une « archéologie du quotidien », selon le mot de Laurent Bourquin[131]. Il faut toutefois appliquer plusieurs précautions à l'étude de tels documents[132]. Ils ne représentent qu'un infime pourcentage des successions (environ 10 % des cas pour la période qui nous concerne) puisque l'on n'a recours à ce type d'acte qu'en cas de litige entre héritiers. Lorsque la succession n'est pas contestée, elle ne laisse donc aucune trace dans les archives. De même, lorsqu'elle n'a que peu de valeur, le recours à un notaire semble bien superflu, au vu du prix d'un tel acte : Daniel Roche estime qu'un inventaire après décès coûte entre quinze et vingt livres vers 1700, soit une vingtaine de journées de travail pour un ouvrier[133]. Le même historien souligne d'ailleurs qu'il faut considérer ces documents comme les instantanés d'une situation particulière, celui d'un moment de « fin de vie »,

[131] Laurent BOURQUIN, « Les Objets de la vie quotidienne dans la première moitié du XVI^{e} siècle à travers cent inventaires après décès parisiens », *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, XXXVI, 1989, p. 464.
[132] Voir notamment Bernard VOGLER (dir.), *Les Actes notariés, source de l'Histoire sociale (XVI^{e}-XIX^{e} siècles)*, Actes du colloque de Strasbourg (3-4 mars 1978), Strasbourg, Istra, 1979, 367 p.
[133] Daniel ROCHE, *Le Peuple de Paris*, *op.cit.*, p. 60.

où les objets décrits sont le résultat d'une « réussite consolidée au seuil de la vieillesse »[134] ou, au contraire, le peu qu'il reste d'une vie de difficultés ou d'un endettement soudain. C'est un gros plan sur un moment particulier de la vie de l'individu, et non une représentation de ce qu'a été cette vie dans sa globalité.

Les objets religieux sont souvent absents des inventaires après décès. Soit ils n'ont aucune valeur matérielle, humbles crucifix de bois ou bénitiers de porcelaine produits en série, auquel cas le notaire ne prend même pas la peine de les mentionner. Soit ils ont une valeur relativement importante et ont pu, dans ce cas, être soustraits avant l'arrivée du notaire. Ce dernier intervient en effet plusieurs jours après le décès – légalement, un inventaire peut être dressé entre trois jours et trois mois après la mort mais, dans la pratique, ce délai peut être beaucoup plus long : certains objets ont à ce moment-là déjà été subtilisés par les héritiers. Ces documents ont constitué la source privilégiée d'une étude générale menée dans le cadre du séminaire de Pierre Chaunu à l'Université de Paris IV. Entre 1978 et 1984, cinquante étudiants de maîtrise et un doctorant ont dépouillé 2 783 inventaires après décès parisiens entre 1600 et 1790. Leurs résultats ont fait l'objet d'une publication par Mme Pardailhé-Galabrun en 1988[135]. Elle souligne que tous les chercheurs ont constaté l'absence des produits alimentaires, des objets des enfants et des objets du quotidien de faible valeur comme les couteaux de poche, balais, images de piété[136].

Nous avons repris les résultats de cette étude pour la période postérieure à 1645, afin de procéder à des comparaisons sur le temps long, mais nous avons surtout utilisé le mémoire de maîtrise de François Colodiet, spécifiquement consacré à l'objet religieux dans les inventaires parisiens pour la période 1645-1700. Sur 138 inventaires après décès, l'historien en relève 97 (soit 70 %) mentionnant au moins un objet[137]. Afin de couvrir le début de la période, et conserver une cohérence avec ces travaux, nous avons dépouillé 150 inventaires après décès parisiens pour la période 1504-1598, parmi lesquels seuls

[134] *Ibid.*, p. 59.
[135] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*
[136] *Ibid.*, p. 32.
[137] François COLODIET, « L'Objet religieux dans le foyer parisien de la deuxième moitié du XVII^{e} siècle d'après les inventaires après décès », Mémoire de Maîtrise, Université de Paris IV, 1982, non paginé.
Notons cependant que François Colodiet a travaillé sur les « objets religieux », un terme qui s'éloigne quelque peu de « l'objet de piété », car il inclut dans ses calculs des objets tels que le prie-Dieu (que nous considérons, pour notre part, comme du mobilier religieux et non comme un objet de piété), ou des éléments plus divers comme par exemple la maquette en bois d'une église.

58 (soit 38,6 %) comptent au moins un objet de piété, ainsi que 80 inventaires couvrant les années 1600-1645 dont 43 (soit 53,7%) mentionnent un de ces objets. Le nombre et le choix des objets de piété, ainsi que leur place dans le foyer fournissent des indications sur les dévotions privilégiées par leurs propriétaires, même si ne pouvons qu'émettre des hypothèses quant à leur utilisation effective.

Les interdictions formulées par l'Eglise elle-même permettent d'appréhender en partie la réalité des usages de l'objet de la piété privée par les croyants. La littérature de piété, manuels de prière, guides de pèlerinages ou formulaires d'indulgences, condamnent expressément certains usages de l'objet qui laissent à penser qu'ils étaient donc fréquents chez les fidèles. Les traités religieux qui recensent les erreurs et superstitions en usage dans la société catholique dressent un catalogue édifiant des pratiques de détournement des objets de piété. Ils mettent en évidence la pénétration des objets dans l'espace quotidien, et la variété de leurs modes d'appropriation, témoignant ainsi de l'individualisation des pratiques dévotionnelles à l'époque moderne.

La variété des sources utilisées dessine donc la trajectoire historique de l'objet de piété, témoin et acteur des enjeux religieux, politiques et socio-culturels des XVI^{e} et XVII^{e} siècles, placé au cœur d'une tension permanente entre une norme souhaitée par l'Eglise, la représentation qui en est donnée, et enfin la réalité des pratiques des fidèles qui s'approprient l'objet, et par là leur relation à Dieu.

PARTIE I : L'OBJET DE PIÉTÉ AU CŒUR D'UN RÉSEAU D'ÉCHANGES

L'objet de piété se présente dès le premier abord comme une chose matérielle, un artefact. En tant que tel, il a subi une transformation qui répond à des exigences techniques spécifiques. Réalisé à l'unité ou produit en série, confectionné dans le silence d'un cloître ou dans l'effervescence de l'atelier d'un artisan, il se caractérise par la diversité des conditions de sa fabrication, qui dépendent essentiellement du matériau dans lequel il est réalisé. L'objet de dévotion est donc une marchandise, un bien qui s'acquiert, se négocie, s'offre et/ou se transmet, ce en quoi il s'insère dans un réseau d'échanges. La variété de ses modes d'acquisition le rend aisément accessible au fidèle, et en fait un élément familier du quotidien des catholiques.

Chapitre 1 :
FABRIQUER UN OBJET DE DÉVOTION

I. UN « TRAVAIL DE CLOÎTRE »

Beaucoup d'objets de piété sont réalisés dans les couvents de religieuses cloîtrées[138], comme les Carmélites, les Visitandines, les Bénédictines ou encore les Annonciades célestes. Les constitutions des ordres féminins prévoient que quelques heures de la journée des moniales soient réservées à des travaux manuels. Cela leur procure une occupation pieuse, évitant ainsi l'oisiveté, « mère de toute malice », selon l'expression des Docteurs de Douai au XVII^{e} siècle, lesquels souhaitent justement réformer le couvent des religieuses de l'Abbiette, à Lille, en créant ouvroir commun[139]. En outre, les religieuses fournissent un travail qui est souvent de grande qualité, et qui ne coûte rien au couvent. Ce sont elles qui brodent les linges liturgiques et confectionnent des ornements pour les autels des églises. Elles réalisent en outre de petits objets qui peuvent être utilisés lors des dévotions privées : reliquaires à papiers roulés, Paradis, et images pieuses. Ce pieux travail constitue pour les religieuses cloîtrées une occasion de

[138] Il arrive que des monastères masculins fabriquent ce type d'objet. L'association *Trésors de Ferveur* possède ainsi un reliquaire à papiers roulés réalisé par les Chartreux de Villeneuve-lez-Avignon (Gard) en 1711.
[139] Alain LOTTIN, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ?(1598-1668),* Dunkerque, Westhoek-Editions/Les éditions des Beffrois, 1984, p. 114.

prière dans laquelle elles peuvent manifester leur habileté et exprimer leurs goûts en même temps que la sincérité de leur dévotion.

Au XVII[e] siècle, les religieuses mettent leurs talents manuels et leur ferveur religieuse au service de la réalisation des tableaux-reliquaires à papiers roulés[140]. Ce n'est pas un art spécifiquement français, car il en existe également en Italie[141], en Espagne ou en Autriche, mais c'est en France que cette pratique a été la plus aboutie. Jean-François Lefort a attiré l'attention sur ces objets en consacrant en 1985 un ouvrage aux reliquaires produits chez les Carmélites[142], mais le succès de cette publication ne doit pas faire oublier que d'autres communautés féminines, voire masculines, en ont réalisé un très grand nombre. La plupart du temps, ces tableaux ne sont pas datés – mais il semble qu'il n'en existe pas d'antérieur à 1630 – et c'est souvent grâce au cadre d'origine que l'on peut replacer un ouvrage dans un contexte chronologique précis. L'œil exercé du collectionneur sait cependant différencier les styles de pliage et de décors et en déterminer la date, bien que certaines pièces aient parfois été retouchées, voire transformées, au cours des siècles par l'ajout d'images, de figurines et de décorations diverses. En décembre 2007, l'Hôtel Drouot a proposé à la vente deux tableaux-reliquaires qui dateraient vraisemblablement de 1638, ou en tout cas auraient été réalisés peu de temps après la naissance du futur Louis XIV[143]. Ils contiennent chacun une gravure centrale où la Vierge et l'Enfant Jésus sont représentés sous les traits d'Anne d'Autriche et du Dauphin Louis. Ces scènes de *l'Annonciation* (ill. 1) et du *Sommeil de l'Enfant Jésus* (ill. 2) sont encadrées d'un décor de fleurs en papier doré dans lequel sont insérées plusieurs reliques identifiées par un petit papier.

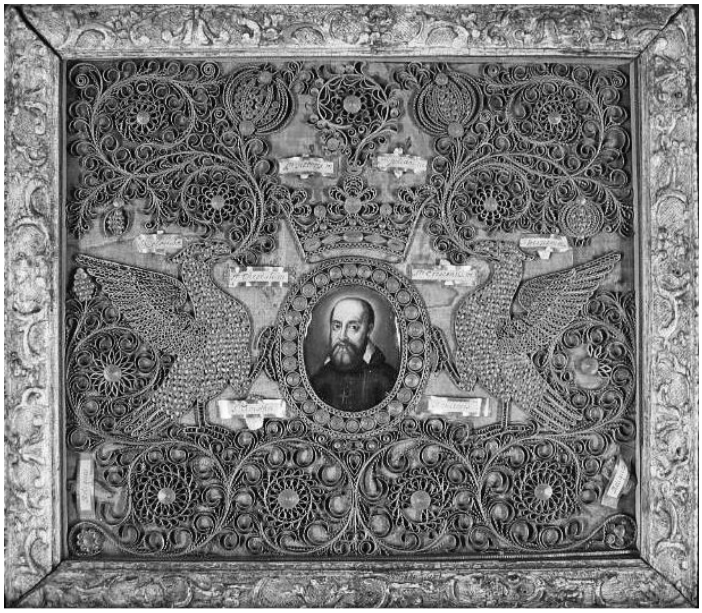
[140] Contrairement à l'usage courant qui veut que ces objets soient appelés « paperoles », aucune source ne permet d'attester de l'utilisation de ce terme à l'époque moderne ; c'est pourquoi nous employons l'expression plus appropriée de « reliquaires à papiers roulés ». Ces objets sont aujourd'hui bien connus, grâce notamment à l'association *Trésors de Ferveur*, qui prête des pièces de sa collection à de nombreux musées. Ces dernières années, le public a pu en admirer par exemple au musée des Arts Populaires de Laduz (Yonne) pour l'exposition *Mémoires au présent. Reliquaires à papiers roulés des XVII[e] et XVIII[e] siècles* (du 22 juin au 14 septembre 2008), au Musée Tavet de Pontoise (du 23 novembre 2008 au 22 janvier 2009), ou encore au Musée d'Art Sacré de Fourvière à Lyon (du 12 mars au 20 septembre 2009).
[141] Comme l'a notamment montré l'exposition *Mostra Sacra Mirabilia – Tesori di stucco e fantasie di carta del secolo XVII al secolo XIX* au Cenacolo di Fuligno à Florence, du 31 octobre 2008 au 7 janvier 2009.
[142] Jean-François LEFORT, *op. cit.*
[143] Ces objets ont été présentés sur le site Internet de Loïc Du Boisbaudry, expert en meubles et objets d'art des XVII[e], XVIII[e] et XIX[e] siècles : Cabinet Boisbaudry, 76 avenue Mozart, 75016 Paris.
Site Internet : http://boisbaudry.blogspot.com/

1. Cadre-reliquaire à papiers roulés : *L'Annonciation*, 1638 ?
Taille inconnue
Vente Drouot, 20 décembre 2007.

2. Cadre-reliquaire à papiers roulés : *Le sommeil de l'Enfant Jésus*, 1638 ?
Taille inconnue
Vente Drouot, 20 décembre 2007

A partir de bandes de papier de différentes largeurs, les moniales réalisent en effet de petits serpentins qui sont minutieusement enroulés, puis colorés ou dorés. Ils sont ensuite collés sur la tranche sur un fond de carton ou de tissu de manière à former des décors complexes et exubérants, inspirés des motifs de la broderie ou de l'orfèvrerie. Certains arrangements imitent le bois sculpté ou la ferronnerie dans des reproductions architecturales qui témoignent des multiples sources d'inspiration des moniales comme de la finesse de leur travail (ill. 3 et 4). De petits éléments sont parfois ajoutés, perles de verre, fils dorés ou figurines d'angelots. Cette profusion d'entrelacs de papiers s'organise le plus souvent autour d'une représentation centrale, une image de papier ou un médaillon en émail. Mais elle offre surtout une parure à plusieurs reliques disposées dans la composition, parfois protégées par un tissu de laine ou de soie, et soigneusement étiquetées.

3. Tableau-reliquaire à papiers roulés
Retable de saint Désiré
Taille inconnue
Ursulines de Toulouse, XVII^{e} siècle
Coll. *Trésors de Ferveur*



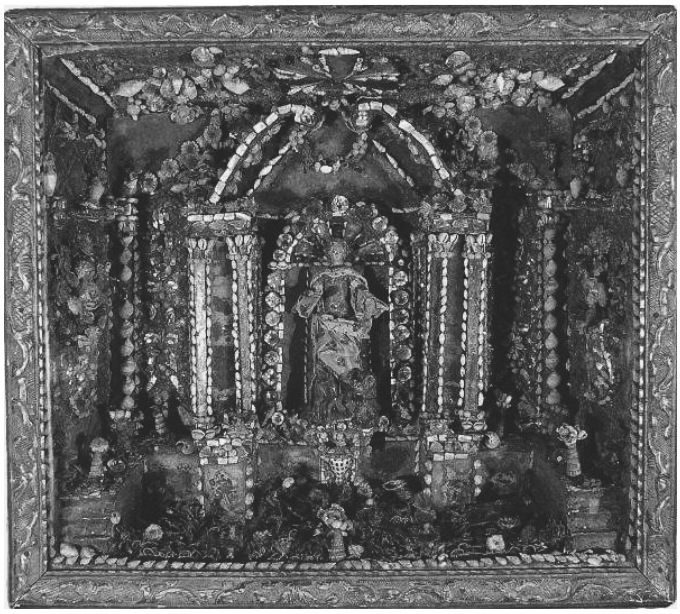
4. Tableau-reliquaire à papiers roulés à l'image de saint François de Sales
France (Visitation), XVII[e] siècle
Coll. *Trésors de Ferveur*

La modestie des matériaux employés, témoin du dépouillement qui préside à la vie communautaire des religieuses, contraste étonnamment avec la richesse de ces décors. La grande majorité des ouvrages parvenus jusqu'à nous possède une réelle qualité artistique, qui manifeste la ferveur avec laquelle ils ont été réalisés. Ces objets ne sont pas signés, et sont probablement des œuvres collectives. Leur réalisation prend la forme d'une prière communautaire, d'une offrande à Dieu du fruit d'un travail conjoint.

Les moniales fabriquent également des Paradis, ces petites boîtes vitrées dans lesquelles sont mis en scène des personnages en verre filé, reproduisant des scènes bibliques ou des épisodes de la vie d'un saint. Les petits sujets en verre filé sont à la mode depuis la fin du XVI[e] siècle, lorsque Louis de Gonzague choisit la ville natale de son épouse, Nevers, comme lieu de résidence[144]. Il y fait venir ses artisans faïenciers et verriers, qui par la suite se dispersent dans tout le royaume de France et forment des élèves français. Ils produisent notamment de petites figurines en verre[145], souvent très minutieusement détaillées, qui constituent les personnages de tableaux à sujet profane ou

[144] Louis de Gonzague, seigneur de Montferrat, a en effet épousé Henriette de Clèves, fille du duc de Nevers. Il s'installe dans la région en 1565.
[145] Voir Jacqueline BELLANGER, *Verres d'usage et de prestige, France 1500-1800*, Paris, Editions de l'Amateur, 1988, 528 p. et « Figurines de verre et d'émaux de Nevers », *Verre*, vol. 10, n° 6, décembre 2004, p. 49-55.

religieux[146]. L'association *Trésors de Ferveur* possède plusieurs très beaux exemples de ces Paradis, dont une Marie-Madeleine installée dans une grotte de fraîcheur typiquement baroque (ill. 5).



5. Paradis :
Sainte Marie-Madeleine
dans une grotte de fraîcheur
XVII[e] siècle, taille inconnue
Coll. *Trésors de Ferveur*

Parmi les travaux des moniales, il faut encore mentionner les « canivets »[147], ces images découpées à la façon d'une dentelle, dont le nom provient du petit canif, à lame très fine et pointue[148], utilisé pour leur réalisation. Cette pratique s'est développée dès le XVI[e] siècle, bien qu'il n'en reste pas, ou très peu, de traces aujourd'hui. Les plus anciens canivets connus seraient ceux du *Liber Passionis*[149] conservé par les princes de Ligne au

[146] Le Musée municipal Frédéric Blandin de Nevers a bénéficié en 1995 du legs de la très riche collection de figulines et d'émaux en verre de Jean Loynel d'Estries. Le Musée subit actuellement une restructuration afin de réorganiser ses collections, mais il exposera cet ensemble de tableaux et sujets de verre à sa réouverture.

[147] Jusqu'à présent, les canivets n'ont pas donné lieu à une réelle étude historique en France, au contraire de l'Allemagne où, dès 1930, est publié le travail pionnier d'Adolf Spamer, *Das kleine Andachtsbild von XIV. bis zum XX. Jahrhundert* (Munich, 1930, 338 p.). En 1955, Sigrid Mekten approfondit la question dans sa synthèse, *Geschnittenes Papier. Eine Geschichte des Ausschneidens in Europa von 1500 bis Heute*, Munich, 1978, 335 p. L'article de Dominique Lerch dans le catalogue de l'exposition des images léguées par Mme de Morant à l'Abbaye de Landévennec en 1990, évoque rapidement les techniques de fabrication et les centres de production européens, ainsi que le succès de ces images à partir du XVIII[e] siècle : « Le canivet dans l'imagerie de dévotion », dans *Dévotes dentelles, op. cit.*, p. 13-26. Mais une étude spécifique des images françaises, particulièrement pour le XVI[e] siècle, reste à faire.

[148] La lame des canivets n'était épaisse que de 3 ou 4 mm, et servait à l'origine à tailler les plumes d'oie. Le centre coutelier de Thiers (Puy-de-Dôme) en a fabriqué jusqu'en 1920.

[149] *Liber Passionis domini nostri Jesu-Christi, cum figuris et cracteribus ex nulla materia compositis.* Voir Andrée SCUFFLAIRE, « Le *Liber Pasionnis* de Beloeil », *Bulletin de la Société Archéologique, Historique et Artistique Le Vieux Papier pour l'étude de la vie et des mœurs d'autrefois*, n° 207.

château de Beloeil, en Belgique : les armes du roi d'Angleterre Henri VI[150] figurant sur le deuxième feuillet permettent de dater l'ouvrage entre 1485 et 1509, dates de règne du monarque Tudor. Les vingt-quatre feuillets ont été découpés avec la pointe d'un canif, aussi bien les lettres que les figures. « Par cette opération, chaque feuillet est percé à jour, et ne présente que différentes espèces de vides. Entre chaque feuillet du vélin, on a interposé une feuille volante de papier bleu, qui fait voir les lettres et les figures aussi distinctement que si elles étaient gravées ou imprimées » : ainsi l'abbé Lambinet décrit-il l'ouvrage au début du XIX^{e} siècle[151].

La plupart des canivets conservés aujourd'hui remontent cependant à la fin du XVII^{e} siècle, et surtout au XVIII^{e} siècle. Plusieurs expositions leur ont été consacrées, et aucune n'a présenté d'image antérieure au XVII^{e} siècle[152]. Entre novembre 1969 et janvier 1970, la bibliothèque municipale de Lyon a ainsi présenté au public les canivets et images pieuses provenant de ses collections et de celles de plusieurs collectionneurs privés[153]. Parmi ces derniers figure Gabriel Magnien[154], qui fut le conservateur adjoint de l'établissement, et qui est considéré comme le premier collectionneur français d'images découpées. Sur cent canivets exposés, un seul date du XV^{e} siècle : réalisé en Allemagne, il est collé sur un fond rouge mettant en évidence les jours pratiqués dans le papier[155]. Aucun, par contre, ne remonte au XVI^{e} siècle, tandis que vingt-cinq (dont vingt-quatre de la collection Magnien) ont été réalisés au XVII^{e} siècle.

Les canivets sont fabriqués à partir d'une feuille de papier ou de velin fixée au moyen d'épingles sur une plaque de bois, pour permettre de ménager, à l'aide du canif, de délicats découpages sur la bordure, autour d'un centre en forme de médaillon qui sera par la suite décoré de la figure d'un saint ou d'une maxime dévote. Le plus souvent, elle est ensuite collée sur un papier ou une étoffe de couleur, qui fait ressortir les espaces laissés vides et le travail de la dentelle. Paul Toinet les répartit en trois catégories distinctes : tout d'abord les canivets dont la dentelle comporte des rinceaux et fleurettes, puis les pièces

[150] 1457-1509.
[151] Cité par Auguste VOISIN, *Documents pour servir à l'Histoire des bibliothèques en Belgique et de leurs principales curiosités littéraires*, Gand, C. Annoot-Braeckman, 1840, p. 102.
[152] Par exemple, l'exposition *Paperoles, canivets, images de saints*, tenue à Lyon, au musée de Fourvière, en 1988, ou encore *Images de dentelle, trésors de patience : les canivets, arts des rois, des gueux et des couvents*, au musée de l'image populaire de Pfaffenhoffen (Bas-Rhin) en 2005.
[153] *Hommage à Gabriel Magnien. Canivets et images populaires*, du 26 décembre 1969 au 10 janvier 1970.
[154] 1887-1951.
[155] Cette image fait partie de la collection de la Bibliothèque de Lyon.

dites à pointillé, et enfin les images qui ont gardé une large bordure blanche, les deux premières étant beaucoup plus travaillées, avec leurs bords finement découpés[156]. Selon lui, les canivets représentent l'exemple typique des images pieuses dont la forme est au moins aussi importante que le fond, si ce n'est plus[157]. La minutie avec laquelle les bordures sont réalisées est une œuvre pieuse en soi.

Les thématiques de ces images sont influencées par la Contre-Réforme. Ainsi, sur vingt-deux canivets du XVII[e] siècle de la collection Magnien[158] l'on note une prédominance des représentations de saints (9 images) Parmi eux se trouvent Ignace de Loyola fondateur de la Compagnie de Jésus, ainsi que François Xavier missionnaire de ladite Compagnie, et François de Sales évêque emblématique de la Réforme Catholique. La mystique Thérèse d'Avila est représentée deux fois, et Marie Madeleine, figure de la pénitente, une fois. L'on dénombre également six représentations du Christ dont trois gisants : l'accent est donc mis sur la souffrance du Rédempteur. Cinq autres canivets sont consacrés à la représentation du cœur, symbole d'amour divin et d'union mystique avec Dieu, comme l'expliquent les nombreux livres d'emblèmes qui lui sont consacrés[159]. Cœur enflammé d'une flèche, cœur surmonté d'une croix, cœurs embrasés… affichent l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour que ces derniers doivent à leur Créateur.

Tous ces travaux religieux sont essentiellement réalisés à partir de matières premières peu onéreuses, papier, cire, morceaux d'étoffes, verroterie. Cela explique peut-être pourquoi, de manière curieuse, les comptes des couvents n'évoquent pas le matériel utilisé pour la confection de ces objets. On peut supposer que les éléments les plus coûteux, comme certains très beaux cadres[160], sont fournis par les commanditaires des objets, souvent des bienfaiteurs et des familiers des monastères. Mais il est plus surprenant de ne pas trouver mention du papier, par exemple, ou des petites baguettes de bois servant à encadrer les ouvrages les plus modestes, d'autant qu'on sait que ces objets ne sont pas uniquement réalisés pour des particuliers. Les moniales en fabriquent

[156] Paul TOINET, « Philosophie de la petite imagerie dévote », *Bulletin de la Société Archéologique, Historique et Artistique Le Vieux Papier pour l'étude de la vie et des mœurs d'autrefois*, n°220, janvier 1967, p. 7.
[157] *Ibid.*, p. 8.
[158] Présentés dans *Canivets de la collection Gabriel Magnien*, Lyon, chez l'auteur, 1970, 61 p.
[159] Voir par exemple *Les Emblèmes d'amour divin et humain ensemble. Expliquez par des vers françois par un Pere Capucin*, Paris, Jean Messager, 1631, 118 f.
[160] Dans certains cas, le cadre est postérieur à la fabrication du reliquaire.

également pour faire des présents à d'autres monastères, ou pour l'ornement des églises[161]. En ce cas, elles devraient se procurer elles-mêmes les fournitures nécessaires. Les comptes d'établissements religieux ne sont pas forcément des modèles de rigueur comptable. Il est possible d'imaginer, eut égard au très faible prix des fournitures, que ces dernières n'ont tout simplement pas été inscrites dans les comptes. Seules les dépenses importantes, en nourriture ou habillement, sont consignées. Il est possible également que la matière première ait été offerte aux moniales en guise d'aumône, ou tout du moins « bradée », par les producteurs ou les vendeurs. En effet, il est surprenant de constater que dans la collection de Paradis de l'association *Trésors de Ferveur*, beaucoup de sujets en verre filé sont fêlés. Le fait qu'ils soient parfaitement fixés à la structure du décor élimine la possibilité qu'ils aient été abîmés au cours des siècles par de multiples transports ou manipulations de l'objet. Il semble bien au contraire, qu'ils aient été ébréchés avant même la confection du Paradis. Il est donc possible d'imaginer que les marchands ou colporteurs aient écoulé auprès des couvents – gratuitement ou à très bas prix – des fournitures et objets qu'ils ne peuvent vendre à leur clientèle habituelle à cause de leur mauvaise qualité. Le fait que l'objet fini ne soit pas évoqué non plus dans les comptes peut s'expliquer par le fait qu'officiellement ces objets ne sont pas vendus. Il semble probable que les particuliers aient procuré aux moniales les fournitures nécessaires – figurines en verre, tissu, cadre, médaillons en émail… – avec peut-être des instructions quant à la décoration ou au thème choisi. En échange du travail des religieuses, ces commanditaires auraient alors versé une aumône, qui serait alors inscrite dans les registres, mais sans mention de l'objet. En effet, ces travaux de couvent ne se vendent pas ; ils sont offerts en échange d'une aumône. La nuance est importante, d'autant que, dans le cas des tableaux-reliquaires, une relique ne se marchande pas. Même si dans la réalité, l'objet est effectivement fabriqué contre argent comptant, officiellement il ne s'agit pas d'une transaction commerciale. Avec Thierry Pinette, nous concluons de cette absence d'objets dans les sources que ces travaux sont considérés comme du menu ouvrage, dont on ne parle pas. De manière générale, d'ailleurs, les comptes des ordres

[161] La Mère Jeanne-Charlotte de Bréchard, fondatrice du monastère de la Visitation de Moulins en 1616, a ainsi fait réaliser un Paradis pour la célébration du Jeudi-Saint à la Visitation de Riom. Il était composé de petits anges attachés ensemble de telle manière qu'au moindre frémissement de vent ces angelots semblaient s'agenouiller devant le Saint-Sacrement. Le succès de ce Paradis fut tel que François de Sales l'interdit, pensant que le plaisir de ce joli spectacle détournait les fidèles de leurs prières : Annie REGOND, « La Commande artistique », dans Bernard DOMPNIER et Dominique JULIA (dir.), *Visitation et visitandines aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Actes du colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999, Paris, Université de Saint-Etienne, 2001, p. 398.

religieux n'évoquent quasiment pas les objets de piété. Alors que l'on sait que les ordres mendiants, notamment, offrent de petits objets, le plus souvent des chapelets, en échange d'aumônes, ces objets ne sont pas mentionnés dans les comptes. Les stocks des marchands montrent que de toute façon les petits objets comme les chapelets valent à peine quelques sous : par exemple, chez le mercier parisien Pierre Marquis, en 1545, une grosse de petits dizains de bois (soit 144 objets) est estimée à seulement six sous[162]. On peut donc encore une fois imaginer que des stocks d'invendus aient pu être donnés par les marchands, ou vendus contre des sommes si dérisoires qu'elles n'apparaissent pas dans les comptes.

A la fin du siècle, il arrive que les couvents aient recours à des artisans lorsqu'ils ont besoin de faire fabriquer un objet en série, par exemple des images servant à diffuser largement une dévotion particulière. C'est ainsi qu'en 1686, la Visitandine Marguerite-Marie Alacoque[163], désirant propager la vénération du Sacré Cœur de Jésus par le biais de l'image, demande à la Mère de Saumaise, supérieure du couvent de Dijon, de faire « faire une planche de l'image de ce Sacré Cœur, afin que tous ceux qui voudront lui rendre quelques hommages particuliers en puissent avoir des images dans leurs maisons et des petites pour porter sur eux »[164]. C'est une religieuse du couvent, sœur Jeanne-Madeleine Joly[165], auteur d'un petit livret sur la dévotion au Sacré Cœur[166], qui réalise le dessin[167], à partir duquel un artiste parisien réalise une gravure en taille-douce[168].

Au tournant du siècle, les religieuses font donc parfois appel au travail des artisans, nécessaire pour la fabrication en série et la large diffusion de certains objets. De leur côté, les artisans s'inspirent également des ouvrages réalisés dans les couvents, dans le cas, par exemple des cires habillées. Ces tableaux religieux comportant des figurines de cire vêtues d'étoffes et insérées dans un décor riche en accessoires, sont à l'origine des

[162] Inventaire après décès de Pierre Marquis, 9 novembre 1545 : A.N., M.C. : IX 129.
[163] 1647-1690.
[164] Lettre XXXVI (2 mars 1686) à la Mère de Saumaise à Dijon, *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, Paris, J. de Gigord, 1915-1918.
[165] 1643-1708.
[166] Ce livret fut publié à Dijon, chez la Veuve d'Antoine Michard, en 1689 sous le titre *La Dévotion au Sacré Cœur de Notre Seigneur Jésus Christ, contenant les motifs et pratiques de cette Devotion, avec le petit Office, la Messe, les Litanies & quelques Prieres pour honorer le Sacré Cœur de Jésus.*
[167] Lequel se trouve correspondre totalement aux attentes de Marguerite-Marie Alacoque : « Je ne puis vous exprimer les doux transports de ma joie en recevant votre image, qui est telle que je le désirais », écrit-elle à la Sœur Joly en 1687 : Lettre LXI, dans *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, *op. cit.*
[168] La planche est aujourd'hui conservée au premier Monastère de la Visitation de Paris.

productions religieuses, au point que l'on parle souvent de « travail de cloître » pour les évoquer. Les moniales confectionnent de petits personnages en cire avec lesquels elles créent de petites saynètes, de petites crèches, qui sont encadrées et placées sous verre. C'est l'engouement des particuliers pour ce type d'objets à la fin du XVII[e] siècle qui encourage de nombreux artisans à en assurer la fabrication. Des villes comme Nevers ou Angers ont plusieurs ateliers de production, mais c'est la ville de Nancy qui se spécialise véritablement dans la fabrication artisanale des cires habillées[169]. De même, la corrélation entre le contexte religieux et les images figurées sur les canivets explique leur essor au XVII[e] siècle, et leur réalisation, au siècle suivant, par des artisans dans les grands centres de production d'imagerie, comme Paris, Anvers ou Augsbourg. Dès la fin du XVII[e] siècle, la Franche-Comté, le Lyonnais, l'Anjou, l'Alsace, mais aussi la Suisse, l'Italie, l'Allemagne du Sud, l'Autriche, et les Pays-Bas du Sud fabriquent et diffusent cet art du découpage[170]. Ajoutons que ce succès des canivets au Grand Siècle s'explique également par la matérialité même de l'image : Paul Toinet souligne avec justesse que la fragilité de ces pièces les rend impropres à la manipulation, aussi ne sont-elles pas utilisées comme les images pieuses ordinaires, lesquelles sont glissées dans des livres ou encore collées dans des coffres. Les canivets sont donc plutôt déposés au centre d'un oratoire privé, ou en tiennent lieu, ce que confirme la petite surface accordée au médaillon central[171]. La plus large diffusion de ces images coïncide donc avec l'essor de la dimension privée et intime de la dévotion au XVII[e] siècle, qui met particulièrement en avant la pratique de l'oraison mentale.

Dans le cadre des couvents, la fabrication de l'objet de piété relève donc d'une pratique dévote par laquelle les religieuses offrent leur temps et le travail de leurs mains à Dieu[172]. La production de ces petits supports de prière est destinée à établir ou renforcer des liens de sociabilité entre couvents ou avec des laïcs familiers de ces établissements religieux. La fabrication sérielle des objets de dévotion relève quant à elle des artisans, qui s'inspirent parfois des modèles réalisés par les moniales, et savent profiter des

[169] Voir notamment Claire APTEL (dir.), *Les Cires habillées nancéiennes. Tableaux de cire et d'étoffes*. Catalogue de l'exposition de l'Eglise des Cordeliers de Nancy (17 juin-14 septembre 1989), Nancy, numéro spécial du *Pays Lorrain*, n° 2 bis, 1989, 72 p.
[170] Dominique LERCH, « Le Canivet dans l'imagerie de dévotion », *op. cit.*, p. 19.
[171] Paul TOINET, *op. cit.*, p. 7-8.
[172] Ce travail de couvent existe encore de nos jours ; les religieuses continuent notamment de broder des linges liturgiques, comme l'attestent les collections de certains musées (par exemple, le Musée de la Visitation de Moulins, qui conserve un ensemble textile de plus de 2 500 pièces, du XV[e] au XXI[e] siècle).

phénomènes de mode pour diffuser à grande échelle des objets qui connaissent une forte demande. La diversité des producteurs laïques n'a d'égale que la grande variété des objets de piété, et des matériaux dans lesquels ils sont réalisés.

II. UNE GRANDE DIVERSITÉ D'ARTISANS

Pierre Sesmat a justement souligné qu' « il est impossible de comprendre une œuvre sans connaître l'impact du bloc de bois ou de pierre que l'auteur avait à sa disposition »[173]. C'est en effet en fonction du matériau à exploiter que les différents artisans, selon leur spécialisation, se répartissent la fabrication des objets de dévotion. Alors que leur fonction religieuse est la même, un bénitier de terre cuite grossièrement peinte posé auprès du lit est à des lieues d'un bénitier d'argent ciselé, exposé comme une œuvre d'art dans le salon d'un hôtel particulier. Selon la matière première qui les compose, les bénitiers, pour conserver notre exemple, sont aussi bien produits par des céramistes, que des ivoiriers ou encore des orfèvres.

Les premiers, les céramistes, confectionnent des bénitiers et de petites statuettes. Il est cependant difficile d'en trouver trace dans les archives, car ces objets n'ayant qu'une faible valeur marchande, sont assez déconsidérés. Néanmoins, dans l'ouvrage qu'il a consacré aux bénitiers dont il est grand collectionneur[174], Henri Chaperon refuse de penser qu'ils étaient uniquement produits dans des ateliers de petite envergure – comme on l'a trop souvent cru – mais il affirme que les plus grandes manufactures ont réalisé ces objets, aussi bien pour de grandes familles que pour la dévotion du plus grand nombre[175]. A partir d'une terre argileuse préalablement malaxée et séchée puis mélangée à de l'eau, le céramiste confectionne une pâte qui est ensuite versée dans un moule en plâtre ou façonnée à l'aide d'un tour, puis cuite dans un four à environ 1000° C. Selon la technique employée, l'artisan peut réaliser différents objets, plus ou moins élaborés, et plus ou moins coûteux : de simples terres cuites, des poteries (céramiques couvertes d'un enduit à base de plomb, et qui les rend imperméables), ou des faïences (céramiques couvertes d'un

[173] Intervention de Pierre Sesmat, dans Marie-Hélène COLIN et Philippe MARTIN, « Table Ronde : réflexions pour une histoire de l'image religieuse », *Annales de l'Est*, n° 2, 2002, p. 13.
[174] Il a légué sa collection, constituée de 1 120 pièces, au Musée de Montbrison (Loire). Elle n'est cependant plus exposée actuellement.
[175] Henri CHAPERON, *op. cit.*, p. 139.

émail opaque à base d'un oxyde d'étain et de plomb, mélangé à du sable, de la soude et du sel marin)[176]. La pièce est décorée, soit avant l'application de l'émail (par ciselure ou estampage, par exemple), soit une fois le vernis appliqué. Les couleurs sont vives car les oxydes métalliques utilisés sont peu nombreux : cobalt pour le bleu, cuivre pour le vert, manganèse pour le jaune, et fer pour obtenir des brun, jaune et rouge. Les faïences sont cuites plusieurs fois : les faïences dites « à grand feu » subissent une première cuisson afin que l'eau contenue dans la pâte disparaisse, et la seconde après la pose de l'émail, tandis que les faïences « à petit feu » en supportent trois, la dernière afin de cuire le décor qui a été apposé sur l'émail après la seconde cuisson.

A l'opposé, les ivoiriers travaillent une matière précieuse qui produit essentiellement des statuettes et des bas-reliefs que leur prix élevé ne place pas à la portée de toutes les bourses. En France, outre des ateliers installés à Méru (Oise) et à Lyon (notamment avec les sculpteurs Etienne Poncet, les frères Guillemin ou Nicolas Coustou), c'est à Saint-Claude (Jura), Paris et Dieppe (Seine-Maritime) que se fait l'essentiel de la production. La capitale est surtout un lieu de vente, où les ivoiriers dieppois possèdent des dépôts, bien que certains sculpteurs y installent des ateliers de production. C'est la ville de Dieppe qui reste la plus grande productrice d'ivoire : elle se spécialise à la fin du XVI^{e} siècle[177], probablement parce que c'est le lieu où les défenses d'éléphant sont débarquées. Sa production est très diversifiée, et propose aussi bien des objets en ronde-bosse (parmi lesquels le crucifix est majoritaire) que des petits objets du quotidiens (écrins, boîtes…), ou encore des portraits en relief sur des médaillons[178].

La réalisation de ces objets nécessite de nombreux outils spécialisés, dont certains fabriqués par les ivoiriers eux-mêmes. En effet, à côté des traditionnels ciseaux, scies et maillets que l'on retrouve chez de nombreux artisans, l'ivoirier utilise un arçon, grande scie servant à débiter les défenses, une écouenne, sorte de grosse râpe qu'il réalise lui-même, ainsi qu'un mentonnet, pièce de bois fixée à l'établi et qui en déborde de manière à ce que l'artisan puisse y poser la pièce sur laquelle il travaille afin de la tenir fermement

[176] Ces précisions ont été obtenues sur le site Internet du Conseil des Musées de Poitou-Charentes, concernant les techniques de fabrication de la céramique, disponible à l'adresse suivante : http://www.alienor.org/ARTICLES/ceramique/index.htm [dernière consultation le 15 novembre 2008].

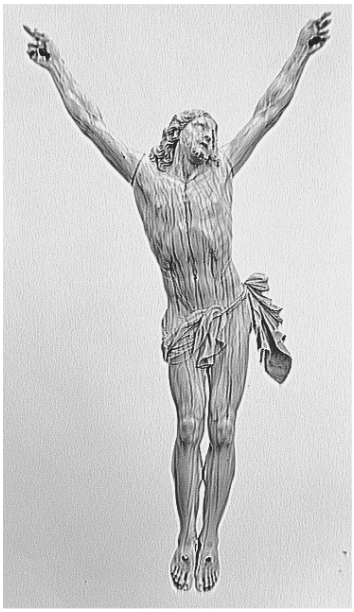
[177] Les premières mentions de l'ivoirerie dieppoise dans des sources remontent au tout début du XVII^{e} siècle : Claude FERMENT, *Les Statuettes d'ivoire en Europe du Moyen Age au XIX^{e} siècle*, Alleur, Editions du Perron, 2000, p. 26.

[178] La diversité de la production dieppoise est présentée au Château-Musée de la ville.

d'une main. Au XVI[e] siècle, l'arrivée du tour marque une innovation par rapport au Moyen Age et facilite le travail de l'ivoirier. Il lui permet surtout de réaliser des pièces plus artistiques. Pour fabriquer une statuette, l'artisan doit d'abord sélectionner la partie pleine d'une défense, qu'il scie et sert dans un étau afin de l'écroûter avec un ciseau et un maillet. Une scie plus petite sert ensuite à détourer la défense, qui est ensuite dégrossie avec l'aide de divers outils, maillet, râpe, gouge (un ciseau creusé en forme de gouttière). C'est ensuite, lorsque l'artisan modèle la pièce en y détachant de fins copeaux, que le travail se distingue de celui du sculpteur sur bois. Une fois l'objet terminé, il est poli avec une peau de poisson (roussette). Il peut ensuite arriver qu'il soit orné de peinture ou de dorure[179].

Il nécessite parfois un assemblage. C'est le cas, notamment, des crucifix domestiques, qui constituent la plus grande partie de la production ivoirière à thématique religieuse. Les crucifix d'ivoire du XVII[e] siècle sont tous reproduits sur le même modèle. Ils sont si stéréotypés que « les crucifix de l'univers entier à cette époque pourraient être réputés de la même main, et d'une main française »[180]. Les ivoiriers français se démarquent de leurs collègues européens en signant leur travail par l'ajout, dans la bouche entrouverte, de la pointe de la langue, cette dernière étant insérée dans une ouverture pratiquée à l'arrière de la tête[181]. Quant aux bras, ils sont en général sculptés indépendamment du reste du corps dans des chutes d'os, et sont ensuite fixés à l'aide de goujons (cela se voit nettement sur l'illustration 6).

[179] Claude FERMENT, *Ibid.*, p. 13-14.
[180] Philippe de CHENNEVIERES, « Notes d'un compilateur sur les sculpteurs et les sculptures en ivoire », *La Picardie*, n° 3, 1875, p. 1-91, cité par Philippe MALGOUYRES, « Prier », dans *Histoires d'ivoire. Collections du Musée du Louvre et des musées de Châlons-en-Champagne, 7 juillet 2007-13 janvier 2008*, Châlons-en-Champagne, Publications du Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie de Châlons-en-Champagne, 2007, p. 78.
[181] Claude FERMENT, *Ibid*., p. 141.



6. Christ en croix
France, XVII[e] siècle
Ivoire, taille inconnue
Paris, Musée du Louvre,
Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 5383

Toutefois, dans certains cas, l'artisan choisit de sculpter le Christ dans un unique morceau de défense, réalisant ainsi une œuvre monobloc qui évite cette phase de l'assemblage. L'exécution d'un tel Christ nécessite un morceau de matière première plus important, qui produit beaucoup de chutes qui ne peuvent être réutilisées. Cela explique la rareté de ce type d'œuvres, qui sont essentiellement réalisées au XVII[e] siècle[182]. De plus, ce type de production ne permet pas de donner du mouvement au corps du Crucifié, qui doit tenir tout entier dans un bloc de largeur identique : cela se traduit par une impression de raideur peu réaliste[183], qui rappelle les représentations médiévales du Christ en croix. Les bras du Christ sont ainsi représentés verticalement, formant un angle très étroit au-dessus de sa tête, comme le montre une pièce conservée au Château-Musée de Dieppe (ill. 8). Le Musée National de la Renaissance détient également un crucifix dont les bras ont disparu mais dont l'angle formé au niveau des épaules laisse imaginer l'axe vertical (ill. 7). Dans les deux cas, le corps semble très raide, les jambes droites sont parallèles et tendues, et les hanches sont alignées avec le buste.

[182] Ces Christs dits « jansénistes » se rencontrent surtout en Allemagne du Sud, ce qui laisse à penser que les artistes français ont en cela imité leurs confrères allemands : *Ibid.*, p. 141.
[183] Claude FERMENT, *op. cit.*, p. 141.

7. Christ dit « janséniste »
France, XVII[e] siècle
Ivoire, H 16,3 cm
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : ECl 1 762

8. Christ dit « janséniste »
France, XVIIe siècle
Ivoire, H 26 cm
Dieppe, Château-Musée
N° d'inventaire : 895.36.1

Les contraintes techniques qui président à la fabrication de ces œuvres monobloc ont donné naissance à la légende des « Christs jansénistes », largement véhiculée dans les ouvrages d'art et dans la littérature du XIX[e] siècle[184]. Bien qu'une telle image de la Crucifixion ne se soit jamais trouvée à Port-Royal, et bien qu'elle ait déjà été représentée à des périodes antérieures[185], l'on a coutume de l'associer à la doctrine janséniste, pour deux raisons. Tout d'abord, parce que la crucifixion avec les bras élevés de cette manière provoquerait une souffrance plus grande et plus lente pour le condamné – souffrance qui est notable sur les traits de ce Christ expirant – ce qui s'accorderait parfaitement au caractère pessimiste et austère de la dévotion janséniste. Mais surtout, l'angle restreint des bras serait une métaphore de la conception janséniste de la grâce. Ce rapprochement des bras symboliserait en effet la grâce efficace, accordée aux hommes de manière restrictive

[184] « […] le Christ, tel qu'[Achille Devéria] l'a rendu avec les deux bras parallèles et se touchant presque au-dessus de la tête, n'est pas le Christ de l'Eglise catholique ; c'est le Christ janséniste, étroit dans sa grâce, borné dans ses libéralités, n'étant pas mort pour tout le monde, et rétrécissant ses bras pour ne pas embrasser tous les hommes […]» trouve-t-on par exemple dans les *Annales de philosophie chrétienne* à propos d'un tableau d'Achille Devéria présenté au Salon des Beaux-Arts de 1838 : « Revue des tableaux religieux du salon de 1838 », *Annales de philosophie chrétienne*, tome XVII, n° 97, 1838, p. 55.

[185] Dès la fin du XIII[e] siècle, l'on rencontre un tel Christ en Italie. L'on sait également que Rubens, ostensiblement proche du milieu jésuite, ou encore le sculpteur bruxellois François Duquesnoy ont réalisé des Christs aux bras étroitement resserrés bien avant la parution de l'*Augustinus* : Jacques de LANDSBERG, *L'Art en croix : le thème de la crucifixion dans l'Histoire de l'art*, Paris, Renaissance du Livre, 2001, p. 130.

par la volonté divine. Le Christ « janséniste » ne serait donc pas mort pour sauver tous les hommes, mais seulement les élus désignés par Dieu, au contraire du Christ « catholique », dont les bras largement ouverts accueillent tous les pécheurs. Cette explication spirituelle, fantaisiste, s'est greffée sur l'objet et non l'inverse.

Quant aux enseignes de pèlerinage, elles peuvent être réalisées aussi bien par des artistes que de simples ouvriers. Ces petits objets plats représentant une image associée à un lieu de pèlerinage, apparaissent au moment de l'apogée du pèlerinage médiéval, au XII^{e} siècle, et ne disparaissent qu'au cours du XVI^{e} siècle. Ils sont munis d'anneaux, de bélières ou d'épingles qui servent à les fixer sur le vêtement. Souvent pleins mais parfois ajourés, ils présentent des personnages aux vêtements soigneusement drapés, ou des décors élaborés qui sont l'œuvre d'artistes, le plus souvent d'orfèvres. Toutefois, il existe aussi des enseignes plus grossières, produites dans des moules « that lacked any trace of skill in either design or execution »[186]. Tout dépend du métal employé. Les objets en or et argent sont coulés par des orfèvres qui seuls, en théorie, ont le droit de travailler les métaux précieux. On sait par exemple qu'en 1451 le roi René d'Anjou achète de nombreuses enseignes en or et en argent à l'image de sainte Catherine de Fierbois, à l'orfèvre Jehan Juliot[187]. Au Moyen Age, il semble que les graveurs de sceaux aient également pu réaliser des enseignes de pèlerinage, puisque les techniques de fabrication sont très proches. Beaucoup d'enseignes du XII^{e} siècle sont d'ailleurs directement inspirées des sceaux : celles du pèlerinage de Rocamadour présentent la forme d'une navette et copient le sceau des religieux qui gardent le sanctuaire[188]. Toutefois, à l'époque moderne, les pièces en plomb ou en étain sont surtout le fait de miroitiers, ou de bimblotiers (ou bibelotiers)[189]. En 1260, Le *livre des métiers* d'Etienne Boileau les appelle « ouvriers de toutes menues œuvres que on fait d'estain ou de plom à Paris »[190], mais ils se regroupent plus tard au sein d'une communauté de métiers, celle des Maîtres

[186] « qui ne présentent aucune qualité, tant dans la conception que dans l'exécution » : Brian SPENCER, *Pilgrim Souvenirs and Secular Badges. Medieval Finds from Excavations in London*, tome 7, Southampton, 1998, p. 8.
[187] Gustave ARNAUD D'AGNEL (Ed.), *Les Comptes du Roi René publiés d'après les originaux inédits conservés aux Archives des Bouches-du-Rhône*, Paris, Picard, tome 1, 1908, n° 853.
[188] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 47.
[189] Ils sont parfois appelés « miracliers » dans certaines régions. A Troyes, par exemple, c'est un miraclier qui réalise des enseignes « en Sains Pierre et clefz » : Victor GAY, *Glossaire archéologique du Moyen Age et de la Renaissance*, Paris, Picard, 1887-1928, p. 153.
[190] *Règlements sur les arts et métiers de Paris, rédigés au XIII^{e} siècle, et connus sous le nom di livre des métiers d'Etienne Boileau ; publiés pour la première fois en entier, d'après les manuscrits de la Bibliothèque du Roi et des Archives du Royaume, avec des notes et une introduction*, Georges Bernard DEPPING (Ed.), Paris, Imprimerie de Crapelet, 1837, p. 43.

Miroitiers, Lunetiers, Bimblotiers, Doreurs sur cuir, Garnisseurs et Enjoliveurs. Ils ont le droit de réaliser « toutes sortes de Boutons, Sonnettes, Annelets, Hochets, Eguilles, Croix de toutes façons, d'Etain & autres Métaux, & ensemble toutes petites Images, soit à verre ou sans verre à Miroir, avec tout autre petit Ménage d'Etain & autres petits Métaux »[191]. La fabrication de ces objets requiert dextérité et méticulosité, puisqu'un maître ne peut avoir qu'un seul apprenti, qui apprend le métier durant cinq années.

Les moules sont réalisés dans de la pierre à grain fin, souvent du schiste ou de la stéatite, qui permet un travail plus précis. Plusieurs matrices y sont gravées en négatif, et sont reliées entre elles par des ramifications partant d'un canal central, qui amènent le métal fondu jusqu'aux creux. Il arrive également que plusieurs, voire toutes les faces de la pierre soient gravées, afin d'économiser du matériau et de la place. Le Musée du Moyen Age de Paris en conserve de remarquables exemples, tels ce moule de la fin du XV^{e} siècle qui porte à la fois la matrice d'un médaillon, et celle d'un bâton de confrérie (ill. 9), ou encore cette matrice à estamper du XVI^{e} siècle, gravée sur toutes ses faces (elle porte des représentations aussi variées qu'une Annonciation, un cerf, saint Michel, saint Jacques, saint Sébastien, et deux saintes (ill. 10). La réalisation de tels moules suppose un travail souvent complexe et coûteux ; ils sont donc conservés sur plusieurs générations[192], ce qui explique d'ailleurs la permanence de certaines représentations d'un siècle à l'autre.

[191] *Recueil des Statuts & Reglemens, édits & déclarations du Roy rendus en faveur des Maîtres Miroitiers, Lunetiers, Bimblotiers, Doreurs sur cuir, Garnisseurs et Enjoliveurs de la ville et Fauxbourgs de Paris*, août 1581, 12 p.
[192] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 60.

9. Moule à enseignes : médaillon et bâton de confrérie à l'image de la Vierge
France, XV^e^-XVI^e^ siècles
Pierre, H. 10,4 x L. 57,1 cm
Paris, Musée du Moyen Age -Thermes de Cluny, coll. Victor Gay
N° d'inventaire : Cl. 17 726

Avant de réaliser l'enseigne, l'artisan graisse le moule, le fait un peu chauffer, et lui appose un contre-moule. Les deux parties sont maintenues ensemble par du fil de fer, puis le métal en fusion est coulé à l'intérieur. Il s'agit d'or, d'argent (auxquels cas la fabrication relève de l'orfèvre) ou, le plus souvent, de plomb mélangé à de l'étain, dans des proportions différentes selon la recette spécifique de chaque atelier[193]. Plus l'alliage contient de plomb, plus l'objet a une apparence grossière. La diffusion en masse de ces petits souvenirs de pèlerinage[194] s'explique aisément par la facilité de fabrication de ces objets, ainsi que leur coût de production très peu élevé. Une fois que les moules sont réalisés, l'investissement financier est minime. Le plomb est un métal peu coûteux, qui présente en outre l'avantage de se travailler très facilement grâce à sa grande malléabilité. Contrairement aux métaux précieux, il ne nécessite pas d'équipements très élaborés car son point de fusion est assez bas. De plus, lorsqu'une partie de la production présente des défauts, il suffit de refondre les enseignes pour en réaliser des nouvelles : il n'y a donc pas de pertes.

[193] Pour plus de détails sur les différents types d'alliage, voir Denis BRUNA, *Ibid.*, p. 58.
[194] Par exemple, le pèlerinage d'Altötting, en Bavière, vend plus de 130 000 enseignes en 1492 : *Ibid.*, p. 79.

10. Matrice à estamper gravée sur toutes ses faces
France, XVI[e] siècle
Paris, Musée du Moyen Age – Thermes de Cluny, Coll. Eugène Mutiaux
N° d'inventaire Cl. 21 112.

Comme les enseignes de pèlerinage, les chapelets sont réalisés à grande échelle. Le patenôtrier tient son nom des objets qu'il produit : les grains servant à réciter des *Pater noster*. Il confectionne également des perles pour colliers ou bracelets qui n'ont pas de valeur religieuse. Il n'a cependant pas le droit d'utiliser les métaux précieux et pierres fines réservées aux orfèvres, même si une certaine tolérance existe pour les fabricants de chapelets en perles émaillées[195]. La communauté des patenôtriers est diversifiée car ses membres sont souvent spécialisés dans le travail d'une matière en particulier. Il existe trois corps distincts : les « patenôtriers en bois et en corne », dont la tâche principale consiste surtout à fabriquer des boutons et des moules de boutons ; les « patenôtriers-boutonniers d'émail et verre », plus couramment appelés émailleurs, érigés en communauté en 1566, et les « patenôtriers en ambre, jais et corail » qui reçoivent leurs statuts trois ans plus tard, en 1569. En 1718, le corps des patenôtriers est d'ailleurs réuni avec celui des émailleurs et des faïenciers, afin « de terminer d'anciennes contestations & d'en prévenir de nouvelles sur les limites entre lesquelles il devenoit difficile de fixer

[195] Maurice BOUVIER-AJAM, *Histoire du travail en France des origines à la Révolution*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1981, p. 265.

précisément le commerce de chacune de ses communautés », selon le *Dictionnaire raisonné universel des arts et métiers* réédité en 1773[196]. Les artisans travaillant l'ambre et le corail n'ont cependant pas le droit de les rejoindre, car il leur est interdit de travailler les matières factices. Or, depuis le début du XVII[e] siècle, une technique mise au point et brevetée par le patenôtrier Jaquin permet de réaliser de fausses perles imitant la nacre. Cet artisan de Passy est l'inventeur d'une pâte – à laquelle il donne le nom d' « essence d'Orient » ou « essence des perles » – qui, insérée à l'intérieur de perles de verre (on emploie le terme « couvrir une perle »), permet de confectionner de fausses perles. C'est en remarquant que l'eau de lavage des petits poissons nommés ablettes se charge de reflets irisés qu'il a l'idée d'utiliser leurs écailles : environ 20 000 ablettes sont nécessaires pour réaliser une livre d'essence[197]. Les fausses perles connaissent immédiatement un grand succès, et les émailleurs refusent de partager leur secret, « de sorte que [la] communauté [des patenôtriers en ambre] est […] presque réduite à rien » à la fin du XVIII[e] siècle[198].

Les inventaires après décès de ces artisans permettent de définir leur spécialisation, mais l'étude de ces documents s'est avérée décevante, d'abord à cause de leur rareté mais aussi en raison de leur mauvais état de conservation qui en a rendu la lecture très difficile. En outre, le notaire se montre particulièrement concis dans sa description des outils. Pinces, tenailles et gouges sont des outils de peu de prix qui sont donc évoqués très rapidement, et ne sont pas prisés individuellement. Dans l'inventaire réalisé en 1556 suite au décès de Perrette Pontel, épouse de Robert Baugard, l'on relève ainsi deux moulins « servant ausd[it] mestier de patenostrier », un établi, une tinette, deux petites selles, une tenaille et un marteau[199]. L'inventaire de Perrette Boulanger, en 1548[200], mentionne notamment « trois fourneaux cassez et basez servant aud[it] estat », six tenailles, « une marcque servant a marcquer », du fil de fer blanc, dix planches et brucelles (pinces à deux branches dont la surface est un peu bombée, qui permet notamment, dans le cas de perles soufflées, de casser leur arrondi) tant rondes que a

[196] Abbé JAUBERT, *Dictionnaire raisonné et universel des arts et métiers, contenant l'Histoire, la description, la police des fabriques & manufactures de France et des pays étrangers : ouvrage utile à tous les citoyens*, Paris, F. Didot le Jeune, 1773, tome 3, p. 377.
[197] Adolphe CHERUEL, *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France*, tome 2, Paris, Hachette, 1855, p. 974.
[198] Abbé JAUBERT, *Dictionnaire raisonné et universel des arts et métiers*, *op. cit.*, p. 389.
[199] A.N., M.C. IX 137 : 29 mai 1556.
[200] A.N., M.C.XCI 31 : 12 mars 1548.

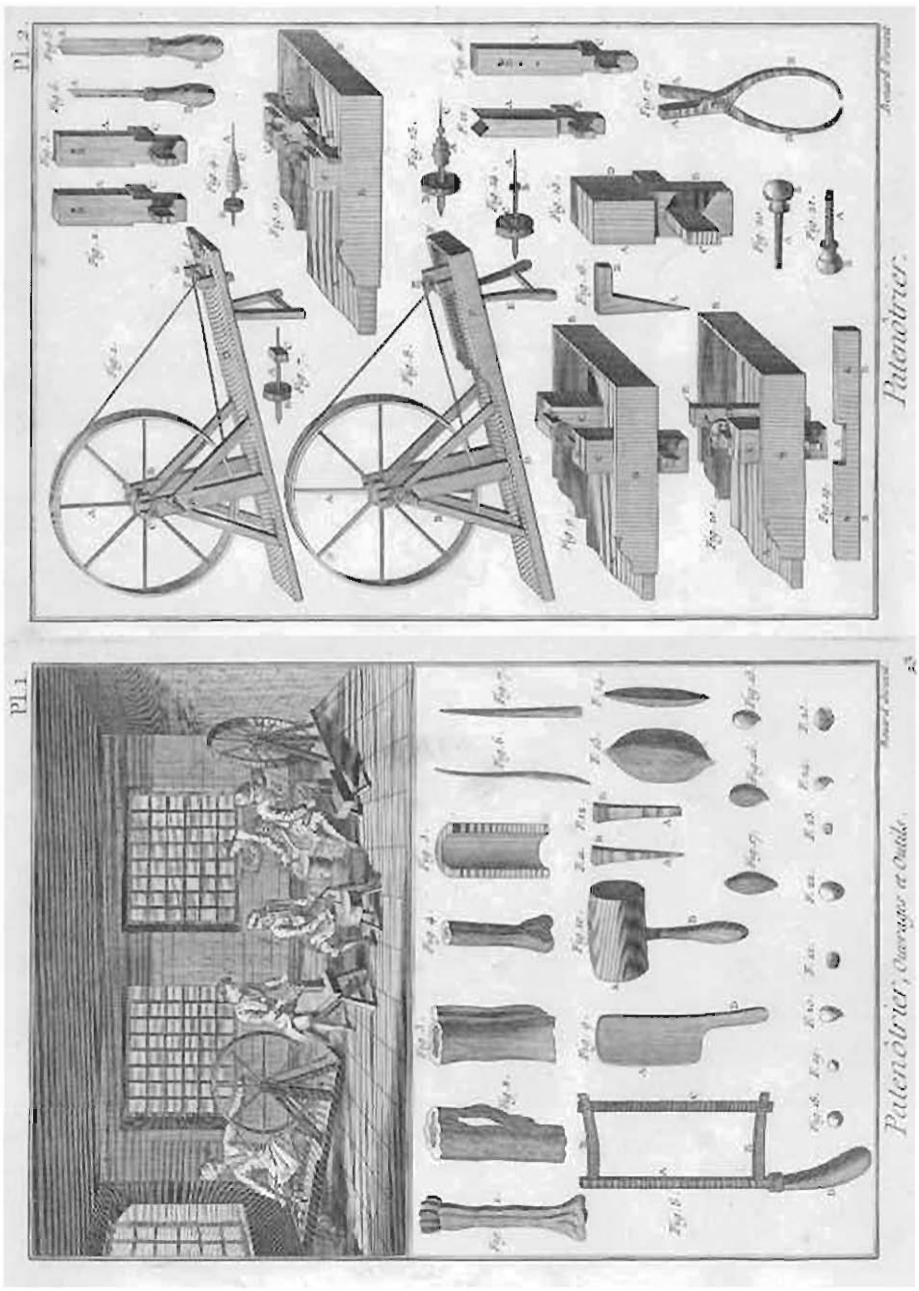
crochet, « une pincette et une pelle, le tout de fer », un mortier et un pilon. La présence du mortier, des brucelles et des fourneaux laisse penser qu'il s'agit de l'atelier d'un patenôtrier émailleur, réalisant des perles de verre, ce que la description des grains conservés dans son stock vient confirmer.

Les grains de verre sont réalisés à partir de diverses poudres, parfois agrémentées de parfums, qui sont pilées et mélangées dans le mortier. L'artisan peut y ajouter une coloration afin de leur donner l'apparence du corail, de l'ambre ou d'autre matière plus précieuse, ce qui est très prisé. Par exemple, pour imiter le jais on ajoute de la poudre d'ardoise au mélange. La pâte est ensuite pétrie pour former des globules, mis en forme dans des moules. Ils sont ensuite façonnés sur le tour, lequel est utilisé de la même manière pour les matières premières plus nobles comme la nacre ou l'albâtre. Des planches de *L'Encyclopédie* (ill. 11) présentent les outils du métier de patenôtrier, ainsi que quelques exemples de matériaux (sur la première planche, les figures 1 à 7 montrent des os entiers, sciés ou fendus) et de grains de diverses tailles et formes (planche 1). Sur la seconde planche sont présentés deux rouets : le premier (figure 1) sert à percer les grains et le second est utilisé pour les tourner (figure 8). Une fois modelés et tournés, les perles sont en effet trouées à l'aide d'une aiguille de fer (figure 14). Les perles de verre, une fois sorties de leur moule, sont laissées à sécher, puis sont polies une à une par roulement dans un linge imprégné de cire jaune ou d'huile d'aspic mélangée à de la résine. Les perles incolores peuvent être colorées « de l'intérieur » après cette étape : on les dispose sur une écumoire trempée dans un liquide à base de cire jusqu'à ce que tout le globe en soit empli. On appelle « cartonner » le fait de glisser un papier dans le canal intérieur de la perle, afin que le fil qui servira à assembler le chapelet n'attache pas à la cire. L'on peut ensuite faire pénétrer de l' « essence d'Orient » ou un autre colorant à l'intérieur, lequel se répartit entre la cire et la surface de la perle, afin de la colorer. Toutes les fantaisies sont possibles, tant au niveau de la couleur, du parfum que de la forme. Le mélange de plusieurs poudres colorées donne un aspect marbré au grain. A l'aide de petits outils comme la gouge, la bédane, ou la curette, on peut lui imprimer une forme ronde, ou « en fasson » de poire, d'amande, d'olive ou de cabochon. Les brucelles permettent aussi d'imprimer des lignes sur la surface du grain. Plus la matière première est délicate, plus le travail requiert un haut niveau de technicité, raison pour laquelle les patenôtriers de corail ne peuvent accéder à la maîtrise qu'après douze années

d'apprentissage[201]. La variété des techniques utilisées permet donc d'offrir au fidèle un large choix de chapelets, autant dans la forme et dans la décoration des perles que dans les matières utilisées : corail, ambre, jais, nacre, corne, bois, verre…

La fabrication des objets de piété n'est donc pas réservée à un unique corps de métier. Au contraire, de nombreux spécialistes s'en répartissent la production, selon les techniques requises pour leur réalisation. C'est la matière première qui détermine la spécialisation des artisans et des régions de production. Par exemple, l'arrivée de défenses d'éléphants sur les côtes atlantiques permet à Dieppe de s'affirmer au cours du XVII^{e} siècle comme la ville de la production d'objets en ivoire tandis que les artisans qui ont suivi Louis de Gonzague font de Nevers un centre verrier de première importance, producteur des figurines qui entrent dans la composition des Paradis. La valeur religieuse de l'objet n'entre donc pas en ligne de compte dans la fabrication de l'objet, production commerciale comme les autres, par les artisans. L'exemple de la production des orfèvres est bien représentatif de cette absence de statut particulier de l'objet de piété. Il démontre que ce dernier relève des mêmes procédés de fabrication que tout autre artefact réalisé en matière précieuse.

[201] Maurice BOUVIER-AJAM, *Histoire du travail en France, op. cit.*, p. 314.



11. Ouvrages et outils du métier de patenôtrier
Planches extraites de *L'Encyclopédie*
Tome IV des gravures

III. L'EXEMPLE DES ORFÈVRES PARISIENS

Les orfèvres appartiennent à la corporation de métier la plus ancienne[202], et particulièrement prestigieuse, en raison de quoi ils ont laissé beaucoup de traces dans les archives. Du fait de la valeur de leur stock de marchandises, leurs inventaires après décès sont souvent très détaillés et permettent d'appréhender de manière précise la fabrication et le commerce des objets de piété en matières précieuses. En outre, leur étude permet d'approcher la production d'une grande variété d'objets de piété, puisqu'ils en réalisent toutes sortes, du crucifix au chapelet, en passant par la médaille ou le bénitier. Les inventaires des orfèvres parisiens sont particulièrement intéressants, d'abord en raison de la richesse du fonds du Minutier Central des Archives Nationales, qui est très bien répertorié[203], mais également parce que la grande diversité du fonds parisien permet de pénétrer dans les ateliers et les boutiques d'orfèvres prestigieux – tels François Dujardin, orfèvre de Catherine de Médicis et de ses fils, ou encore Nicolas Delaunay, orfèvre de Louis XIV et Louis XV – comme d'artisans plus modestes. Nous avons aussi bien relevé des mentions d'objets estimés à plusieurs centaines voire milliers de livres que d'autres prisés à quelques sous tournois, ce qui nous permet d'approcher la consommation d'un panel assez large d'acquéreurs d'objets de piété en orfèvrerie.

Sur un corpus de vingt-huit inventaires après décès mentionnant au moins un objet de piété, dix-neuf ont été réalisés au XVI^{e} siècle, et neuf au siècle suivant. Cette différence importante tient essentiellement à la transformation qui s'opère entre les deux siècles, à savoir la spécialisation de plus en plus systématique des orfèvres du XVII^{e} siècle, qui peuvent ainsi se montrer plus compétitifs. Les inventaires révèlent qu'au XVI^{e} siècle, les ateliers, bien que privilégiant souvent un type d'objets, se montrent assez généralistes et proposent aussi bien des chapelets et des bijoux que de la vaisselle. Au siècle suivant, alors que l'orfèvrerie parisienne est réputée dans toute l'Europe et que les demandes affluent, les ateliers ont amorcé une spécialisation de leur travail. Michèle Bimbenet-Privat, qui a consacré sa thèse de l'Ecole des Chartes aux orfèvres de la

[202] Les premiers statuts connus ont été rédigés à Montpellier en 1204, et en 1260 pour Paris.

[203] Et ce, particulièrement pour le XVI^{e} siècle. Les inventaires après décès ont été recensés, et classés chronologiquement, avec indication des noms, adresses, métiers des défunts, et parfois une note sur l'intérêt du contenu de l'inventaire : *Documents du Minutier Central des notaires de Paris. Inventaires après décès, op. cit.*

Renaissance[204] avant de publier un magistral ouvrage sur l'orfèvrerie parisienne au XVII^{e} siècle[205], relève par exemple le nom de Charles Clérin qui, en 1679, déclare ne fabriquer que des cuillères et des fourchettes[206]. D'autres vont plus loin encore dans la restriction de leur travail, tel cet orfèvre ne réalisant que des instruments de chirurgie en argent[207]. Pour le XVII^{e} siècle, nous n'avons donc conservé dans notre corpus que les inventaires mentionnant des objets de dévotion, soit neuf inventaires sur quinze consultés. La fabrication d'objets de piété ne semble pas dépendre du statut social de l'orfèvre, car l'on en relève aussi bien dans la production de modestes artisans que dans celle de riches fabricants. Dans 32 % des cas, les deux siècles confondus, les inventaires se trouvent être en réalité ceux de l'épouse décédée de l'orfèvre, ce qui présente un intérêt particulier pour nous, puisqu'au lieu de nous décrire l'atelier d'un maître vieillissant, parfois sur le déclin, il nous donne parfois à voir celui d'un orfèvre en pleine maturité. Ainsi, l'inventaire de Martine Yoncre, daté du 13 août 1555, nous présente l'atelier et la boutique de son époux François Dujardin alors que celui-ci débute seulement sa prestigieuse carrière.

1. PRÉSENTATION DES ORFÈVRES DE PARIS

Les orfèvres parisiens constituent le dernier des six corps de métier de Paris présentés par Etienne Boileau[208], après les drapiers, les épiciers, les merciers, les pelletiers et les bonnetiers. Leur métier est donc réglementé dès 1260 et les statuts sont rédigés en 1355, puis revus en 1379, en 1534, puis en 1543 où l'édit qui les transforme en métier juré stipule que les objets en or ne peuvent être fabriqués que par des orfèvres. La haute technicité de leur travail et la grande valeur des matières premières qu'ils manipulent explique la réglementation stricte qui les encadre : les maîtres ne peuvent former qu'un seul apprenti, et il faut huit années pour devenir maître. L'accès à la maîtrise est rendu plus difficile pour les étrangers, qui doivent subir trois années d'apprentissage supplémentaires dans un atelier parisien. Lorsqu'il accède à la maîtrise,

[204] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres parisiens de la Renaissance (1506-1620)*, Paris, Commission des Travaux Historiques de la Ville de Paris, 1992, 692 p.
[205] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^{e} siècle*, Paris, Editions des Musées de la Ville de Paris, 2002, 2 tomes, 568 p. et 568 p.
[206] *Ibid.*, tome 1 : *Les Hommes*, p. 26. Voir le document original aux Archives Nationales, Z^{1B} 520, 31 mai 1679.
[207] *Ibid.*, p. 27.
[208] *Règlements sur les arts et métiers de Paris, op. cit.*

l'orfèvre obtient le droit de faire réaliser son poinçon, qui signera les pièces réalisées dans son atelier, à l'exception des bijoux, lesquels ne sont pas marqués, ce qui facilite les trafics. Tous les objets fabriqués et marqués d'un poinçon devront ensuite recevoir l'apposition du poinçon de jurande, après avoir reçu l'approbation des gardes du métier.

Dès les débuts de l'orfèvrerie parisienne, au XIII^{e} siècle, les maîtres et marchands de la capitale se regroupent dans l'Ile de la Cité, autour du Prieuré Saint Eloi. Ils s'étendent progressivement, de façon à se rapprocher des lieux offrant des débouchés commerciaux importants, comme le Palais. A partir du recensement des inventaires après décès du XVI^{e} siècle publié par les Archives Nationales[209], nous avons relevé un échantillon de cinquante-quatre orfèvres parisiens dont les inventaires ou ceux de leurs épouses ont été dressés entre 1526 et 1557, afin d'étudier la répartition de leurs ateliers dans la ville. Leur regroupement géographique apparaît très nettement : la très grande majorité des orfèvres de ce corpus (87 %) sont rassemblés dans un carré circonscrit par les actuelles rues Bertin Poirée à l'ouest, aux Ours au nord, du Temple à l'est et le quai de l'Horloge[210] au Sud[211]. Le pôle essentiel est constitué par les quartiers Sainte Opportune et Saint Jacques de la Boucherie (dont reste aujourd'hui la Tour Saint Jacques), où l'on trouve 81% d'entre eux. Parmi ces derniers, environ 18% ont élu domicile au cœur de la corporation des orfèvres parisiens, là où se trouvent les locaux de la communauté, dont la chapelle Saint Eloi (construite en 1550), au centre d'un carré fermé par la rue Saint Germain l'Auxerrois au Sud, la rue Bertin Poirée à l'Ouest, la rue Jean Lantier au Nord, et la rue des Deux portes (actuelle rue des orfèvres) à l'est.

Mais ce sont surtout deux ponts reliant la rive droite à l'Ile de la Cité, le Pont Notre Dame et le Pont au Change, qui se détachent clairement : 36 % des orfèvres répartis sur les actuels 1er et 4^{e} arrondissements y sont établis, dont 27% pour le Pont au Change, qui se trouve être le principal lieu de rassemblement des ateliers et boutiques d'orfèvres au XVI^{e} siècle. Selon l'ambassadeur vénitien Jérôme Lippomano, qui écrit en 1577, il accueille « autant de boutiques d'orfèvres et de joailliers que peuvent en compter trois ou quatre des premières villes d'Italie»[212]. Quelques années plus tard, en 1596, Francesco

[209] *Documents du Minutier Central des notaires de Paris. Inventaires après décès, op. cit.*
[210] Ces rues se trouvent respectivement dans les 1er, 3^{e}, 4^{e} et 1er arrondissements de Paris.
[211] Voir le plan de Paris en 1550 présenté en annexe n° 1.
[212] Niccolò TOMMASEO, *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI^{e} siècle*, Paris, Imprimerie royale, 1838, tome 2, p. 599.

Gregory d'Ierni, accompagnateur du légat pontifical Alexandre de Médicis lors d'une visite à Paris, note avec stupeur que le Pont au Change compte 184 boutiques d'orfèvres « outre celles qui sont réparties dans la ville, ce qui fait un nombre de trois cent orfèvres environ »[213] : plus de la moitié des orfèvres parisiens travaille donc sur ce Pont de bois couvert de boutiques. Ce sont eux, d'ailleurs, qui paient les réparations du pont, afin de pouvoir y conserver leurs forges.

Ce regroupement géographique des membres d'un même métier n'a rien d'exceptionnel sous l'Ancien Régime : ainsi les horlogers travaillent dans la bien nommée rue du Cherche-Midi tandis que les parfumeurs s'établissent aux abords de l'Opéra, et que les tanneurs, écorcheurs et bouchers vivent aux alentours du Châtelet. Plusieurs raisons se conjuguent pour expliquer cet état de fait, à commencer par le poids de la tradition, et les liens familiaux unissant les membres d'une même corporation. Le côté pratique des lieux d'installation joue également un rôle important. Le travail des orfèvres nécessite la présence d'une forge dans l'atelier, aussi ces locaux se transmettent-ils d'orfèvre à orfèvre. De plus, les besoins en eau expliquent la nécessité de s'installer à proximité du fleuve. Par ailleurs, les autorités encouragent vivement le rassemblement des ateliers, afin de faciliter les contrôles. Or, les généraux de la Cour des Monnaies, chargés de la vérification du travail des orfèvres, sont implantés au Palais depuis le milieu du XIV^{e} siècle : il leur est donc particulièrement aisé de pratiquer des visites chez les artisans, de même que ces derniers peuvent facilement porter leurs pièces au bureau des généraux. Certains s'installent cependant ailleurs, et il est possible d'acquérir des objets de piété précieux chez une minorité d'artisans établis en dehors de ce périmètre. Dans notre corpus, nous trouvons ainsi un orfèvre établi rue de Bièvre, dans l'actuel 5^{e} arrondissement, un autre dans le quartier Saint Sulpice, dans l'actuelle rue du Vieux Colombier (alors rue de la Pelleterie), et un autre encore près du port de l'Arsenal dans le quartier de la Bastille.

[213] Manuscrit se trouvant à la Bibliothèque Nationale de France, à Paris : Ms It 662, cité par Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^{e} siècle*, *op. cit.*, tome 1 : *Les hommes*, p. 3.

Au siècle suivant, cette répartition est bouleversée par l'incendie du Pont au Change en octobre 1621, qui dure plus d'une semaine, et provoque la ruine brutale de plusieurs familles d'orfèvres, ainsi que leur déménagement forcé. Les artisans doivent rapidement se replier sur un autre quartier, aussi demandent-ils dès 1622 l'autorisation de faire construire des maisons sur l'actuel Quai des orfèvres, alors appelé de manière pratique « quai qui regarde les Augustins ». Cela leur est d'autant plus gracieusement accordé que les autorités souhaitent une fois encore privilégier le rassemblement géographique des ateliers. Aussi, malgré la reconstruction en pierre du Pont au Change, inauguré en 1647, les orfèvres parisiens délaissent définitivement leur ancien établissement. A l'extrême fin du XVII^{e} siècle, seuls dix d'entre eux (contre 184 en 1596) y possèdent encore un atelier[214]. Au contraire, sur vingt-sept maisons existant sur le futur Quai des orfèvres (qui ne prendra ce nom dans les sources qu'en 1670), sept appartiennent à des orfèvres, tandis que dix-neuf sont très probablement louées à des orfèvres ou joailliers[215].

Les orfèvres dontnous avons consulté les inventaires après décès ne font pas partie de ces maîtres « exilés » sur le Quai des orfèvres. Ils demeurent tous dans le périmètre évoqué plus haut. La rue Jean Lantier[216], comme la Vallée de Misère[217] – ce terrain dans le quartier Sainte Opportune, situé près du Châtelet, qui abrite plusieurs ateliers au XVI^{e} siècle – sont encore des lieux d'établissement des orfèvres parisiens. Deux d'entre eux, Nicolas Chrestien[218] et Vincent Delaunay[219] sont d'ailleurs toujours installés tout près du Pont au Change, le premier « au bout du lieu ou soulloit estre le pont au change paroisse sainct jacques de la boucherie » et le second « sur le quay regardant celuy de la megisserie », à savoir l'actuel Quai de l'Horloge, sur l'Ile de la Cité. Il semble donc que ce soient seulement les ateliers du Pont au Change qui se soient déplacés, et que les forges installées traditionnellement dans les paroisses saint Jacques de la Boucherie et saint Germain l'Auxerrois n'aient pas déménagé de l'autre côté de l'Ile de la Cité, en tout cas pour ce qui concerne les orfèvres réalisant de la petite bijouterie.

[214] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^{e} siècle*, *op. cit.*, tome 1 : *Les hommes*, p. 3.
[215] *Ibid.*, p. 10.
[216] Pour Pasquier Bullot, inventaire du 31 mai 1639 : A.N., M.C. CXV 77.
[217] Inventaire de Nicole de Verneuil, veuve du maître orfèvre Denis Tiffaine : A.N., M.C. CXV 77, 26 mars 1639.
[218] A.N., M.C. CXV 77 : inventaire du 4 avril 1639.
[219] A.N., M.C. CXV 137 : inventaire du 16 juin 1657.

Certains sont privilégiés et obtiennent le droit de loger et de travailler au Louvre. En 1595, sur ordre d'Henri IV, débute la construction de la galerie longeant la Seine, destinée à relier le palais royal et les Tuileries. En 1607, le roi décide que la moitié Est sous cette galerie longue de 450 mètres sera réservée à l'établissement d'ateliers d'artistes, dont des orfèvres. Tous disposent à la fois d'une boutique au rez-de-chaussée, et des étages supérieurs qui leur servent de logement. A l'intérêt commercial évident s'ajoutent de grands avantages puisque que les orfèvres du Louvre jouissent d'un statut identique à celui des maîtres parisiens, même s'ils sont étrangers ou n'ont pas fait leur apprentissage à Paris. De plus, ils ont le droit de former deux apprentis, au lieu d'un seul comme l'exigent les statuts du métier dans la capitale. Quelques années plus tard, en 1620, d'autres orfèvres n'ayant pas trouvé à se loger dans la galerie sont installés aux Tuileries, avec les mêmes privilèges. En outre, en certaines seigneuries ecclésiastiques, des orfèvres peuvent installer un atelier sans avoir obtenu de maîtrise parisienne, et sans même posséder de poinçon[220].

2. L'ATELIER DE L'ORFÈVRE

Les inventaires après décès nous permettent de pénétrer dans les ateliers des orfèvres parisiens, communément appelés forges, ou ouvroirs. Ils doivent être installés sur la rue, notamment pour éviter les dangers liés à la forge s'il se trouvait dans un local confiné donnant sur une cour, mais aussi parce que la valeur des matières premières suppose qu'ils soient travaillés de manière ostensible : un édit royal de 1552 précise ainsi que les ateliers devront se trouver « en lieux publics et apparens, sur le devant desquels et a la veue de tout le monde, ils auront fourneaux, et non les arrières boutiques, chambres secrettes ou autres lieux »[221]. Les ateliers sont des lieux très exigus, d'environ 4,86 mètres sur 1,62 mètres[222]. C'est pourquoi le mobilier présent dans les inventaires après décès nous renseigne sur leur importance, et le nombre de personnes y travaillant car l'étroitesse du lieu ne supporte aucun meuble superflu. Le nombre d'établis apporte des informations sur la taille de l'atelier : dans notre corpus, il oscille entre 1 et 5, avec une moyenne de 2,5 établis par atelier. On peut imaginer qu'il s'agit en fait d'un grand établi et d'une ou

[220] *Ibid.*, p. 39.
[221] Edit de mars 1554, titre X, cité par Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres parisiens de la Renaissance (1506-1620), op. cit.*, p. 35.
[222] Selon l'estimation de Mme Bimbenet-Privat, d'après les baux, *Ibid.*, p. 36.

plusieurs petites tables adjacentes. Il est presque toujours mentionné comme étant « de bois », ce qui sous-entend du chêne, matériau solide, à l'exception des trois que possède Jean De Belles, dont on nous précise qu'ils sont en noyer, un bois plus raffiné et plus coûteux[223]. Le notaire mentionne parfois la présence de peaux auprès de l'établi, lesquelles, déposées sur les genoux de l'artisan, servent à récupérer la limaille. Leur nombre nous permet là aussi d'évaluer le nombre de compagnons – l'apprenti étant, quant à lui, chargé des tâches les plus insignifiantes – travaillant à ce meuble : 3 en moyenne dans notre corpus. L'inventaire d'Henri le Fevre (1546) évoque « deux establyes garny de trois peaulx »[224] tandis que celui de Marie Panye, réalisé en 1557, mentionne « trois establies de bois garnyes de leurs layes et cinq peaulx de cuyr »[225].

L'atelier est d'autant plus important qu'il recèle un banc à tirer, « pièce de bois sur laquelle les orfèvres tirent les fils d'or ou d'argent qu'ils emploient. Elle peut avoir cinq, six, sept, huit & neuf pieds de long, douze à quinze pouces de large, sur quatre d'épaisseur. L'on perce sur un bout de cette pièce deux trous qui servent à mettre les poupées qui tiennent l'arbre où est attachée la sangle […]. Les deux autres trous qui sont vis-à-vis l'un de l'autre servent à mettre les poupées qui retiennent la filière, et le troisième est pour recevoir les gratures que la filière fait à l'or ou l'argent en les tirant »[226]. Dans l'inventaire après décès de son épouse dressé en 1547, il apparaît que Pierre Fidelin possède « ung engyn servant a tirer filz »[227]. En 1552, l'inventaire de Jeanne Le Maistre, épouse de Jean de Belles, évoque un « grand angin à tirer garni de son estable & tenailles à tirer [et] huict fillieres »[228]. « Ung engyn garny de sa tenaille »[229] se trouve également mentionné dans l'inventaire de Marie Panye. Certains, comme Jean Panye ou Thomas Dumoulin, détiennent une « tenaille a tirer du fil », mais il n'est pas fait mention d'un banc[230]. Par contre, au XVII^{e} siècle, tous nos orfèvres dont les outils sont relevés (chez l'époux de Nicole de Verneuil, il n'en est pas fait mention) en possèdent un, dont la description est plus ou moins détaillée. Nicolas Chrestien détient un banc à tirer

[223] « troys estabiiz de boys de noyer servant aud[it] mestier » : A.N., M.C. XX 75 : 7 janvier 1552 (inventaire de Jeanne Le Maistre).
[224] A.N., M.C., LIV 213, 5 octobre 1546.
[225] A.N., M.C. XX 77, 22 avril 1557.
[226] Jacques LACOMBE, *Encyclopédie méthodique. Arts et métiers mécaniques, dédiés et présentés à Monsieur Le Noir, Conseiller d'Etat, ancien Lieutenant général de police, &c.*, Paris, Panckoucke, 1788, tome 5 : *Mercure, son emploi dans les arts – addition à l'art du monnayage*, p. 431.
[227] A.N., M.C., LIV 213 : 1er septembre 1547 (inventaire de Geneviève Boulay).
[228] A.N., M.C. XX 75 : 7 janvier 1552.
[229] A.N., M.C. XX 77 : 22 avril 1557.
[230] A.N., M.C. XX 77 : 21 avril 1557 et A.N., M.C. XX 77 : 20 mars 1557.

avec une sangle à mouliner garni de vingt-six filières[231], tandis que celui de Pasquier Bullot est signalé avec « sa sangle, tenaille et vingt deux fillieres »[232]. Chez Vincent Delaunay, l'on nous précise que ce banc sert à tirer l'argent, et se trouve évidemment « garni de sa paire de tenailles et sangle »[233].

Ce meuble est représenté sur la célèbre gravure qu'Etienne Delaune, qui a vécu à Paris entre 1550 et 1572, a réalisée à Augsbourg en 1576, représentant l'intérieur d'un atelier d'orfèvre (ill. 12). On y reconnaît bien l'établi trônant au centre de la pièce, éclairé par la fenêtre donnant sur la rue. Sur la gauche de l'image supérieure, un apprenti actionne le banc à tirer. On peut en voir un au Musée de la Renaissance, à Ecouen, où est reconstitué l'intérieur d'un atelier d'orfèvre de Nuremberg en 1565 (ill. 13). L'estampe de Delaune, comme la reconstitution du Musée d'Ecouen, présentent également les outils utilisés, disposés sur des râteliers[234] ainsi que dans de nombreux tiroirs – « layes » ou « layettes » dans les inventaires. Là encore, le nombre et la diversité des outils dépendent de l'importance de l'atelier : Pasquier Bullot, en 1639, ne possède pas moins de quatre-vingt dix marteaux, dont quarante à planer et quarante-huit à forger[235].

[231] A.N., M.C. CXV 77 : 4 avril 1639.
[232] A.N., M.C. CXV 77 : 31 mai 1639.
[233] A.N., M.C. CXV 137 : 16 juin 1657.
[234] Lesquels sont mentionnés dans les inventaires : « ung rastellier a plusieurs gros marteaux », par exemple, chez Geneviève Boulay : A.N., M.C., LIV 213 : 1er septembre 1547.
[235] A.N., M.C. CXV 77 : 31 mai 1639.

12. Etienne Delaune, *Intérieur d'un atelier d'orfèvre*, 1576
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
Est Ed 4 a Rés

13. Vue de la salle d'un atelier d'orfèvre de Nuremberg en 1565
Ecouen, Musée National de la Renaissance
Photo RMN - ©Hervé Lewandowski

3. LA FABRICATION DES PIÈCES D'ORFÈVRERIE

De manière générale, une pièce d'orfèvrerie est rarement réalisée par une seule personne mais passe entre les mains du sculpteur, du planeur ou encore du ciseleur. Il n'est d'ailleurs pas rare que le maître se contente d'apposer son poinçon à une pièce qu'il n'a pas travaillée lui-même[236]. Les petits objets de piété se prêtent particulièrement à la production en série. Au XVII[e] siècle, de petits ateliers réalisent des pièces détachées comme des plaques à bénitier et des petites croix, qui sont ensuite montées dans de plus grandes maisons[237]. C'est ainsi que l'on trouve chez Pasquier Charpentier en 1657 plusieurs petites plaques à bénitier garnies de leurs coquilles, ainsi qu'une coquille de plaque[238], probablement fournies par un atelier plus petit. La fabrication de ces objets de dévotion ne se distingue pas particulièrement des autres pièces d'orfèvrerie.

Le cœur de l'atelier est la forge, qui n'est pas mentionnée dans les inventaires, mais reste bien présente à travers l'évocation des soufflets : un petit soufflet servant à souffler le fer, ainsi que six paires de grands soufflets servant à la forge, chez Guillemette Byot en 1544[239], un soufflet double chez Claude Guérin à la même date[240], ou encore un soufflet à fondre et un petit à main chez Vincent Delaunay en 1657[241]. On y fait notamment chauffer des moules emplis de métal fondu afin de réaliser des petits bijoux et médailles, et des figurines en ronde-bosse, voire des enseignes de pèlerinage. Il arrive en effet que l'orfèvre réalise des moules pour ces enseignes, car c'est un travail qui requiert beaucoup d'habileté et de précision. La mention de moules dans les inventaires ne laisse pas de doute quant à la spécialité religieuse de l'orfèvre. Les « dix chassis de mousle », « deux presses » et « cinq tas de fer a mouslure » que possède Jacques Colombe en 1649 lui ont notamment servi à réaliser la figure d'un « Crist de bronze » et le « St Martin monte sur son cheval [accompagné d'] une figure de pauvre le tout de bronze » présents dans le stock de sa boutique[242].

[236] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII[e] siècle, op. cit.*, tome 1 : *Les hommes*, p. 28.
[237] Idem.
[238] A.N., M.C. CXV 137 : 9 mai 1657.
[239] A.N., M.C. LIV 213 : 14 mai 1544.
[240] A.N., M.C. LIV 213 : 8 avril 1544.
[241] A.N., M.C. CXV 137 : 16 juin 1657.
[242] A.N., M.C. XIII 47 : 5 juillet 1649.

L'orfèvre commence par aplatir un lingot de métal. Les stocks des ateliers relèvent souvent la présence de ces lingots, qu'ils soient d'or ou d'argent. La feuille ainsi obtenue est mesurée avec un compas : si Henri Le Fevre[243] n'en possède qu'un, Pasquier Bullot[244], quant à lui, n'en détient pas moins de dix. On y dépose ensuite un patron[245] qui imprime un contour que l'on découpe ensuite avec des cisoirs, appelés indifféremment «sizeaux » ou « scizoirs ». La forme est ensuite martelée sur une « anclume » ou un « enclumeau », toujours « garni[es] de [leur] tronchet »[246], voire sur une « bigorne » afin de lui imprimer une courbe. Entre chaque coup de marteau, elle est repassée au feu, afin de ne pas rendre le métal cassant.

Selon l'objet à réaliser, et donc selon la forme à confectionner, l'orfèvre emploie différents marteaux très spécialisés : certains servent à couper, d'autres à forger, d'autres encore à planer (lorsque la pièce porte des traces de coups trop marqués), à retreindre (pour diminuer le diamètre en martelant la périphérie de la pièce)… Leur nombre est élevé : Henri Le Fevre possède quinze marteaux à forger et onze à planer, ainsi que cinq autres petits marteaux sans précision[247]. Nicolas Chrestien, quant à lui, en détient deux à couper et forger, vingt-quatre à planer, et retreindre, et encore quatorze autres[248].

D'autres outils apparaissent dans les inventaires : les bouloirs, pour ôter les corps gras à la surface du métal ; les fers à jeter, à fondre ; les tas, à planer, frapper ou estamper ; les bouterolles qui permettent d'incurver les cuillers ou encore les limes pour ôter les traces une fois le travail refroidi, avant que la pièce soit polie. L'orfèvre dispose également de plusieurs balances et de trébuchets – ces petites balances de précision qui servent à peser d'infimes quantités de métal – afin de mesurer la quantité de matière nécessaire pour une pièce. On trouve par exemple « deux paires de ballances » chez Jean Bourcin[249], et « troys paires de ballances tant grandes que moyennes avec une layette et trebuchet garny de poix » chez l'époux de Jeanne Le Maistre[250]. Ces petits ustensiles sont

[243] A.N., M.C. LIV 213 : 5 octobre 1546.
[244] A.N., M.C. CXV 77 : 31 mai 1639.
[245] L'inventaire de Claude Guérin, comme celui de Marie Panye, signalent ainsi la présence de « plusieurs patrons de plomb ».
[246] Jean Sanet possède ainsi une « enclume carree garnie de son tronchet » en 1569 : A.N., M.C. XX 76 : 27 juin 1569.
[247] A.N., M.C. LIV 213 : 5 octobre 1546.
[248] A.N., M.C. CXV 77 : 4 avril 1639.
[249] A.N., M.C. CXXII 1081 : 12 décembre 1526.
[250] A.N., M.C. XX 75 : 7 janvier 1552.

clairement représentés par le peintre flamand Petrus Christus en 1449 dans son *Saint Eloi orfèvre* (ill. 14) : le saint tient en sa main gauche une petite balance tandis que de la droite il s'apprête à la garnir de minuscules poids.

14. Petrus Christus, ***Saint Eloi orfèvre***, 1449
New York, Metropolitan Museum, coll. Lehman

Les pièces d'orfèvrerie sont décorées, soit par adjonction de métal ou de pierreries, soit par le travail du métal lui-même. Les nombreux pierriers[251] regorgeant de rubis, lapis, émeraudes et diamants, ainsi que les mortiers « garnis de leur pilon », présents dans les inventaires, évoquent cette pratique de décoration. Pierre Fidelin possède « ung petit mortier a esmail » ainsi qu'un autre « mortier a piller email garny de son pillon »[252] dans lesquels broyer des couleurs, qui suggèrent que ses pièces peuvent être serties de pâte de verre colorée. Les archives signalent aussi la présence dans les « layettes » des établis de nombreux « poinssons ». Chez Jean De Belles, on trouve

[251] Par exemple, « un viel pierrier garny de plusieurs pierres telles quelles » chez Jehan Sanet (A.N., M.C. 76 : 27 juin 1569).
[252] A.N., M.C., LIV 213 : 1er septembre 1547 (inventaire de Geneviève Boulay).

« huict poincons de plusieurs sortes » et surtout « deux poincons a medalles »[253]. Leur nombre oscille entre une dizaine et une trentaine, à l'exception notable de Pasquier Bullot, qui en possède cinquante-deux. A l'aide d'un marteau, l'artisan frappe le poinçon sur une matrice afin d'y marquer une empreinte. Les orfèvres pratiquent également l'estampage, comme l'attestent les mentions d'estampes dans 22 % des inventaires, qu'elles soient en bois, en cuivre, en fonte ou en laiton[254]. Cette technique permet d'imprimer au métal des motifs divers et répétitifs, comme des fleurs ou des dessins géométriques. Cela souligne le caractère sériel des pièces d'orfèvrerie, qui présentent une certaine uniformité dans leur décoration. Nous le verrons lorsque nous aborderons la vente des objets, les orfèvres réalisent de nombreuses pièces sans commande préalable, qu'ils exposent dans leur boutique à la vue des clients. Seules les commandes particulières, passées devant notaire, peuvent présenter une originalité, qui consiste le plus souvent en une simple application des armoiries du commanditaire sur l'objet[255]. Encore s'agit-il seulement des pièces qui le permettent comme de la vaisselle, ou le socle d'une statuette.

Les inventaires après décès des orfèvres parisiens témoignent de la grande variété des ateliers. Le nombre et la diversité des outils utilisés soulignent la haute technicité de ce travail de précision, qui donne naissance à toutes sortes d'objets de dévotion. Polyvalent, l'orfèvre maîtrise les différents stades de création, de la mise en forme du métal jusqu'à la décoration de l'objet fini. Si l'exemple des orfèvres permet d'appréhender la fabrication des objets de piété, celui des imagiers montre que l'imagerie religieuse représente un important marché qui côtoie celui des petits objets. Au cours de l'époque moderne, le perfectionnement des techniques de gravure et d'impression des images donne une ampleur nouvelle à cette production, qui se place dès lors à la portée de tous les fidèles.

[253] A.N., M.C. XX 75 : 7 janvier 1552.
[254] Par exemple, chez Marie Panye : « une estampe de latton et une estampe de bois ».
[255] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^e siècle*, *op. cit.*, tome 2 : *Les œuvres*, p. 282.

IV. LA GRAVURE ET L'IMPRESSION DES IMAGES

Avec la diffusion du papier en Occident, les procédés de gravure connaissent de rapides progrès, ce qui facilite la large diffusion des images de piété auprès des catholiques. La plus ancienne technique est la gravure en relief sur une plaque de bois[256], dite « taille d'épargne » : le graveur « épargne » en effet le dessin, creusant la plaque de manière à laisser émerger en relief le trait qui sera encré. On parle de bois de fil pour désigner une plaque qui a été coupée dans le même sens que la fibre de l'arbre. C'est la technique la plus ancienne, qui se développe en Occident à la fin du XIV^e^ siècle ; c'est aussi celle qui prédomine au XVI^e^ siècle. On utilise un bois assez dur, aux veines serrées, de manière à obtenir un dessin aux contours plus fins. Sont privilégiés les bois de cerisier, noyer ou encore poirier. L'artiste esquisse le dessin à l'envers sur la plaque. Bien souvent, c'est ensuite un artisan qui évide la plaque. Pour « détourer », il procède en maintenant la lame très tranchante du canif inclinée vers l'extérieur et pratique ensuite une contre-coupe – l'outil étant penché dans le sens inverse – afin de détacher des copeaux triangulaires. Ainsi, le creux est plus large à la base, ce qui évite l'écrasement des traits par la presse. Les grandes surfaces, qui resteront blanches, sont creusées à l'aide d'une gouge ou d'un ciseau. La plaque de bois est ensuite encrée à l'aide d'un tampon suffisamment dur pour empêcher l'encre de pénétrer dans les creux. Elle est ensuite imprimée, soit manuellement (dans ce cas, le papier est posé sur la planche, et frotté avec un frottoir ou « frotton »), soit par le biais d'une presse typographique : cela présente l'avantage de pouvoir imprimer dans le même atelier l'image et le livre dans lequel elle sera insérée. Les images sont ensuite colorées avec une brosse aux poils serrés que l'on passe et repasse sur un pochoir, lequel est découpé dans du carton assez épais, parfois enduit d'une substance leur permettant de mieux résister à l'humidité des couleurs, ce qui évite de devoir en re-fabriquer trop souvent. Cette tâche, plus facile, est souvent le fait d'apprentis, voire parfois des enfants.

[256] Le plus ancien bois gravé connu est le *bois Protat*, retrouvé sous le dallage d'une habitation (il servait alors de cale) à Sennecey (Saône-et-Loire) près de l'ancienne abbaye de la Ferté sur Grosne, dont il provient très probablement. D'après les éléments du costume, il daterait des environs de 1372 et représente le centurion romain et les deux soldats aux pieds du Christ – la planche entière représentait donc une Crucifixion, mais également une Annonciation au verso. Elle était sans doute destinée à l'impression sur étoffe, certainement pour réaliser des nappes d'autel.

Cette technique produit des images très contrastées, aux traits simplifiés et épais. C'est pourquoi au XVIII[e] siècle, on utilise plutôt du « bois de bout » : le bois est coupé dans le sens perpendiculaire à la fibre. Les rondelles de l'arbre sont taillées en cubes, rassemblées et collées, ce qui donne une plaque très dure, qui se travaille facilement au burin. C'est un procédé plus facile pour le graveur, car il ne risque pas de faire éclater la fibre du bois. Ainsi, les traits peuvent être plus fins, et les détails plus précis.

C'est vers 1520 que l'édition d'estampes devient un métier, qui s'organise réellement, de même que le commerce, vers 1550[257]. Cela est lié au succès de l'Ecole de Fontainebleau, ces artistes essentiellement italiens – Primatice étant le plus important de tous – réunis par François I[er], et dont les graveurs copient et diffusent les œuvres. De la seconde moitié du XVI[e] siècle jusque dans les années 1620, c'est la rue Montorgueil, à Paris, près de l'église Saint Eustache, à deux pas des Halles[258], qui sert d'épicentre à la production et à la vente de gravures sur bois colorées. A l'origine du succès de ces estampes, l'installation simultanée de six imagiers en cette même rue, vers 1550 : Germain Hoyau, Guillaume Saulce, Jean Bonnemère, Pierre Boussy, François de Gourmont et Alain de Mathonière, presque tous issus de familles de libraires. Leur nombre augmente rapidement, et ce sont bientôt des dizaines de graveurs (Paul Prouté en compte jusqu'à soixante-dix exerçant en même temps[259]) qui essaiment les rues environnantes. Leur production annonce celle des siècles suivants[260]. Ils privilégient en effet la technique de la gravure sur bois de fil en bois d'épargne, un procédé qui gagnera les provinces au XVII[e] siècle (lorsque les artisans parisiens l'auront abandonné au profit de la taille-douce) où elle fleurira jusqu'à la fin du XIX[e] siècle. Ce sont également les imagiers de la rue Montorgueil qui prennent l'habitude de colorer leurs estampes au pochoir : c'est là encore une particularité de l'imagerie populaire postérieure. Alors que les graveurs parisiens du XVII[e] siècle ne produisent plus que des images en noir et blanc, ou à peine colorées au pinceau, les imagiers provinciaux inondent le marché d'images aux couleurs très vives. Les estampes de la rue Montorgueil sont colorées avec des matériaux que l'on retrouve encore dans l'imagerie du XIX[e] siècle : l'oxyde de plomb qui permet

[257] Marianne GRIVEL, *Le Commerce de l'estampe à Paris au XVII[e] siècle*, Genève, Droz, 1986, p. 8.
[258] Dans l'actuel 2[e] arrondissement.
[259] Paul PROUTE, « Images de la rue Montorgueil », dans *Imagerie Parisienne, XVI[e]-XIX[e] siècles. Catalogue de l'exposition organisée à la Bibliothèque historique de la Ville de Paris, op. cit.*, p. 21.
[260] Voir Nicole GARNIER, « Aux Origines de l'imagerie populaire : la gravure de la rue Montorgueil, Paris au XVI[e] siècle », *Revue du Louvre*¸4, 1989, p. 225-232.

l'obtention d'une couleur orangée très vive, très usité à la Renaissance, est encore employé à Epinal par l'imagerie Pellerin trois siècles plus tard.

La xylographie parisienne commence à se diffuser largement dans les années 1575 et connaît un succès certain ; la brièveté cette réussite en paraît d'autant plus surprenante. Plusieurs facteurs se sont additionnés pour faire perdre sa prépondérance à la xylographie de la rue Montorgueil. Tout d'abord, il semble que beaucoup d'imagiers se soient compromis au moment de la Ligue, produisant à grande échelle des estampes de propagande en faveur des partisans des Guise. Aussi, l'avènement d'Henri IV porte-t-il un coup à leur production : le nouveau roi ordonne d'ailleurs de détruire toutes planches ou gravures concernant la Ligue et les guerres de religion[261]. De plus, la gravure sur bois, peu fine, souvent de qualité médiocre, et dont les planches s'usent rapidement, ne résiste pas à la concurrence des images en taille-douce réalisées rue Saint Jacques. A partir des années 1620, cette rue proche de la rive gauche de la Seine prend définitivement le relais, et devient le centre du quartier des imagiers parisiens. En 1700, 42 % des numéros de la rue sont occupés par des graveurs ou marchands d'estampes[262]. La première imprimerie à s'y installer est celle des frères Gering, qui ouvrent un atelier à l'enseigne du « Soleil d'Or » dès 1473. La rue s'impose au XVII^{e} siècle comme le centre du quartier des imagiers en taille-douce, bien que plusieurs graveurs soient restés sur la rive droite de la Seine : quelques-uns tiennent des étals dans la Galerie du Palais[263], mais c'est surtout vers charnier des Saints Innocents, où se trouve une galerie couverte établie à la fin du XVI^{e} siècle, que s'installent plusieurs marchands d'estampes[264]. A partir des années 1575-1580, au moment de l'essor de la gravure de la rue Montorgueil, quelques graveurs ont déjà établi leurs ateliers et boutiques dans le quartier de la rue Saint Jacques. C'est le cas par exemple de Christophe Suisse et Mahiet Dubois, bientôt rejoints par Jean II Leclerc, qui a

[261] Quelques-unes sont tout de même parvenues jusqu'à nous grâce au chroniqueur Pierre de l'Estoile (1546-1611), grand collectionneur d'estampes : elles sont aujourd'hui conservées à la Bibliothèque Nationale de France, à Paris, dans un recueil intitulé *Les Belles Figures et Drolleries de la Ligue, avec les peintures, placcars et affiches injurieuses et diffamatoires contre la memoire et honneur du feu Roy que les Oisons de la Ligue apeloient Henri de Valois, imprimées, criées, preschées et vendues publiquement à Paris par tous les endroits et quarrefours de la Ville l'an 1589. Desquelles la garde (qui autrement n'est bonne que pour le feu) tesmoingnera à la postérité la meschanceté, vanité, folie, et imposture de ceste ligue infernale, et de combien nous sommes obligés à nostre bon Roi qui nous a délivrés de la servitude et tirannie de ce monstre*, Paris, 1589-1606, 46 f.
L'ouvrage et les gravures sont disponibles en version numérisée sur le site Internet de la B.N.F. à l'adresse suivante : http://gallica.bnf.fr/anthologie/notices/01015.htm [dernière consultation le 23 décembre 2008].
[262] Marianne GRIVEL, *op. cit.*, p. 62. Son ouvrage comporte deux schémas de la rue, avec les enseignes de chaque boutique.
[263] Voir plus loin, page 196.
[264] Pour plus de détails, voir Marianne GRIVEL, *op. cit.*, p. 64-69.

commencé sa carrière en 1552 rue Montorgueil avant d'ouvrir deux boutiques, à La Faucille et à l'Etoile d'Or, rue Saint Jacques dès 1575. Il inaugure ainsi une longue lignée d'imagiers en taille-douce basés dans cette rue. Son fils Jean III[265] incarne la transition qui s'opère entre les deux traditions, puisqu'il commence par produire et vendre des images gravées sur bois, avant d'abandonner la xylographie pour la gravure sur cuivre. Il laisse à son fils David la boutique à L'Etoile d'Or, pour reprendre à son compte, à quelques pas de là, rue Saint Jean de Latran, la Salamandre Royale[266]. Il ne faut donc pas imaginer une rupture chronologique brutale entre l'imagerie de la rive droite et celle du quartier Saint Jacques, mais au contraire une installation très progressive.

La technique de la taille-douce se développe en France dans les années 1630, sous l'influence des artisans anversois (à la fin du XVI^e^ siècle arrivent notamment Thomas de Leu, Pierre Firens ou encore Jaspar Isaac) fuyant les conflits aux Pays-Bas espagnols. Le procédé est déjà connu avant, mais peu utilisé. Par rapport à la province, Paris est d'ailleurs très en retard. Jean Duvet[267], qui travaille à Langres, mais aussi à Dijon et Paris, est l'un des premiers graveurs français à utiliser la technique du burin. La ville de Lyon abrite également quelques graveurs sur cuivre comme Jean de Gourmont[268], issu d'une famille d'imprimeurs, d'éditeurs, de peintres et de graveurs, qui s'installe dans la cité vers 1522 et y pratique la taille-douce. Le lorrain Pierre Woeiriot[269] réalise lui aussi des estampes au burin, à Nancy et à Lyon. La plupart de ces premiers graveurs en taille-douce ont bénéficié d'une formation d'orfèvres, ce qui explique leur aisance à travailler le métal. Etienne Delaune[270] commence sa carrière comme orfèvre et graveur de médailles à la Monnaie de Paris, avant de se faire connaître comme dessinateur et buriniste. Sous sa main, « l'acier et le cuivre étaient aussi souples […] que l'or et l'argent »[271]. En fait, la taille-douce est peu répandue au XVI^e^ siècle à cause du manque d'installations adéquates, particulièrement dans la capitale. Elle reste donc limitée aux graveurs qui travaillent à la Cour et reçoivent des commandes de grands personnages. L'arrivée des Anversois,

[265] 1560-1623.
[266] Jean ADHEMAR, Michèle HEBERT, J.P. SEGUIN, Elise J.P. SEGUIN et Philippe SIGURET, *Imagerie Populaire Française*, Milan, Electa, 1968, p. 53-54.
[267] 1485-v. 1570.
[268] v. 1483- ap.1551.
[269] 1532-1599.
[270] 1518-1583.
[271] Charles BRAINNE, J. DEBARBOUILLER, Charles Ferdinand LAPIERRE, *Les Hommes illustres de l'Orléanais. Biographie générale des trois départements du Loiret, d'Eure-et-Loir et de Loir-et-Cher*, Orléans, Alphonse Gatineau, 1852, tome I, p. 35.

accompagnée de nettes améliorations dans la fabrication de presses typographiques, de l'encre et du papier d'impression, permet l'émergence d'imagiers en taille-douce réalisant des images plus « populaires », et sonne le glas de la gravure sur bois parisienne, laquelle se déplace alors en province, à commencer par les villes de Chartres et Orléans, bientôt rejointes par Amiens, Cambrai, Beauvais, Lyon ou Toulouse.

Les provinces deviennent alors le réceptacle du travail des imagiers parisiens et assurent la survivance de la gravure sur bois, dont le succès n'est jamais démenti. L'imagerie « populaire » provinciale ne naît cependant pas à ce moment-là, loin s'en faut. Si l'on sait que certains graveurs parisiens ont quitté la capitale pour établir leur commerce ailleurs, comme Gabriel Tavernier qui s'installe à Tours en 1590[272], des imagiers locaux travaillent et sont organisés bien avant le déclin de la rue Montorgueil. Il existe par exemple à Toulouse une confrérie de cartiers et imagiers (dits « naypiers ») dont les statuts ont été approuvés par les Capitouls en janvier 1466. S'il est délicat d'affirmer, avec H.R. d'Allemagne, que ce sont là les plus anciens statuts d'Europe pour ce corps de métier[273], l'on peut néanmoins voir en Toulouse le plus ancien lieu de production de l'imagerie du Sud de la France[274]. Ces statuts précisent que les cartiers toulousains réalisent non seulement des « naïps » ou cartes, mais également des enseignes ou images de papier à l'honneur de Dieu, des saints et des confréries de la ville, ou d'ailleurs, ainsi que des sauvegardes et fleurs de lys, « et autres travaux se rapportant à ce métier en fait de peintures »[275]. On connaît plusieurs dynasties d'imagiers toulousains, comme les Duchesne ou les Estradier. A Rouen, les statuts des imagiers, qui appartiennent à la corporation des cartiers-dominotiers-feuilletiers, datent de 1540 et sont approuvés en 1550, avant d'être confirmés en 1588[276]. Bien que spécialisée dans les

[272] J.J. LAYDU, *Les Graveurs flamands à Paris vers la fin du XVI^e siècle*, mémoire de licence, Université libre de Bruxelles, 1960, p. 55-57. Jean Adhémar s'interroge sur la migration des graveurs sur bois parisiens vers les provinces dans son article « Hypothèses sur la formation des imagiers provinciaux français des XVII^e et XVIII^e siècles », *Arts et Traditions Populaires*, 1955, p. 208-210. Il faut cependant apporter des nuances à ces hypothèses, basées essentiellement sur le nom d'imagiers provinciaux du XVIII^e siècle, qui sont les mêmes que ceux de graveurs parisiens du XVI^e siècle : la filiation reste très difficile à prouver. Voir Nicole GARNIER, *op. cit.*, p. 231.

[273] H. R. D'ALLEMAGNE, *Les Cartes à jouer du XIV^e au XX^e siècle*, Paris, Hachette, 1906, tome 2, p. 379-387 et p. 528-535.

[274] Henry Dominique SAFFREY, *Humanisme et imagerie aux XV^e et XVI^e siècles, Etudes iconologiques et bibliographiques*, Paris, Vrin, 2003, p. 103.

[275] Raymond CORRAZE et Alexandre NICOLAI, *Contribution à l'Histoire de la papeterie en France*, tome 6 : *La papeterie dans le Midi (Agenais, Albigeois, Castrais, Languedoc). Statuts de la corporation des naypiers*, Grenoble, Editions de l'Industrie papetière, 1941, p. 20 à 41.

[276] Georges DUBOSC, « L'Imagerie populaire à Rouen », *Chroniques du Journal de Rouen*, mai 1926. Disponible dans la collection électronique de la Médiathèque André Malraux de Lisieux (Calvados) à

cartes à jouer et les papiers de tenture, l'imagerie rouennaise produit également des images populaires. Quant à la ville de Lyon, deuxième plus gros marché de l'estampe après Paris, elle abrite des graveurs depuis le XV^e^ siècle. La gravure sur bois en taille d'épargne et la réalisation d'images religieuses existe donc déjà en province au moment où les imagiers parisiens s'installent rue Montorgueil. Mais elle explose littéralement à partir du XVII^e^ siècle, une fois la concurrence parisienne devenue inexistante ou en tout cas peu importante. Le caractère plus naïf des xylographies les rend plus accessibles à tous types de public. Moins chères à produire que des gravures sur cuivre, elles sont imprimées en masse et diffusées très largement, notamment grâce aux colporteurs qui les font pénétrer jusque dans les villages les plus reculés. De plus, dans les régions proches de la capitale (à Reims, par exemple), les gravures en taille-douce parisiennes étouffent littéralement la production locale, aussi est-il plus rentable de réaliser des xylographies. Enfin, il faut noter que les artistes provinciaux pratiquant la gravure sur cuivre au XVII^e^ siècle montent presque tous à Paris afin de parfaire leur technique et de se confronter aux grands artistes. Aussi ne reste-t-il bien souvent en province que des graveurs en taille-douce plus médiocres, ne concurrençant guère la gravure sur bois, d'autant que les marchands d'estampes locaux s'approvisionnent beaucoup chez les négociants de la capitale. On sait par exemple que le parisien Pierre II Mariette vend ses estampes de Grenoble à Briançon[277]. Toutefois, il faut se garder de présenter un royaume de France divisé entre une capitale ne produisant que de la taille-douce et des provinces exclusivement tournées vers la gravure sur bois. Il n'est pas déraisonnable de penser qu'il existe encore à Paris un petit nombre d'imagiers qui font tirer des xylographies (surtout pour l'exportation, ou pour le commerce de colportage)[278], tandis qu'en province de nombreuses dynasties d'imagiers en taille-douce font les beaux jours de la gravure sur cuivre provinciale, comme la famille Hermille, à Dijon, qui ne subit aucune concurrence de la part des imagiers parisiens. A Avignon, Louis David vend ses estampes aussi bien à la population locale qu'à l'archevêché ou l'Université.

---

l'adresse Internet suivante : www.bmlisieux.com/normandie/dubosc19.htm [dernière consultation le 23 décembre 2008].

[277] Marianne GRIVEL, *op. cit.*, p. 248-251.

[278] Jean Adhémar note toutefois qu'on ne retrouve pas les noms des enfants des imagiers de la rue Montorgueil parmi les imagiers parisiens du XVII^e^ siècle. Formés auprès de leurs parents, ces derniers ne semblent donc pas s'être reconvertis dans la taille-douce, ce qui corrobore l'hypothèse de l'auteur selon laquelle ils seraient partis, avec leurs planches et leur formation technique, s'installer en province. Jean ADHEMAR, Michèle HEBERT, J.P. SEGUIN, Elise J.P. SEGUIN et Philippe SIGURET, *op. cit.*, p. 70.

Le relatif abandon par les imagiers parisiens de la xylographie au profit de la taille-douce peut sembler curieux dans la mesure où la gravure sur bois est un procédé très économique : au début du XVI^{e} siècle, une gravure en taille douce peut coûter jusqu'à six fois plus cher à réaliser qu'une gravure sur bois[279]. Mais la taille-douce présente l'avantage de la précision : elle permet de réaliser des estampes aux traits très fins, d'ajouter des détails, de rendre des jeux d'ombre et de lumière, et se trouve idéale pour la réalisation de portraits, très en vogue au XVII^{e} siècle. En cela, elle augmente considérablement la capacité d'expression de l'artiste, qui peut détailler sa pensée beaucoup plus aisément que sur une planche de bois. Là où la xylographie se contente de raconter une histoire et de poser des faits, par exemple dans le cas des vies de saints, la taille-douce ajoute des nuances, de l'émotion, du mystère. Elle sert ainsi le propos religieux de l'image : autant dans les scènes d'inspiration baroque qui insistent sur l'ostentation des sentiments religieux, que dans l'expression du for intérieur spirituel sur les traits des visages, la gravure sur cuivre permet de rendre avec virtuosité toute la gamme des sentiments, de la douleur à l'extase mystique.

La taille-douce est une technique de gravure « en creux », car cette fois ce sont les tailles qui sont encrées, et les surfaces en relief qui resteront blanches à l'impression. On emploie une plaque de cuivre, que sa souplesse rend très facile à travailler, selon plusieurs techniques. Au début du XVII^{e} siècle, c'est la gravure au burin qui est la plus usitée. De la cire blanche est étendue sur le côté poli d'une plaque préalablement chauffée. Le dos du dessin est frotté avec de la céruse : une fois ce dernier posé sur la plaque, le graveur n'a plus qu'à appuyer avec une pointe sur les contours de son dessin, de manière à ce que les traits s'impriment dans la cire. En repassant à nouveau sur les contours, il les fixe ensuite dans le cuivre. Une fois la cire ôtée au feu, il ne reste plus qu'à graver avec le burin.

[279] Pierre BOTINEAU, « Illustration des livres imprimés », dans Michel FIGEAC (dir.), *L'Ancienne France au quotidien. Vie et choses de la vie sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 234, col. 2.

C’est ainsi que le graveur Abraham Bosse[280] décrit cette étape de la préparation de la plaque de cuivre en 1643 :

> Celuy au Burin estand uniment un peu de Cire blanche sur le Costé poly de sa planche chaude, frotte le derriere de son dessein commune[men]t, de Ceruze, en sorte quil ne blanchisse que peu, lattache fixe sur sa planche / presse dune pointe assez fort les Contours de ses figures, et ilz se trouvent ostant le dessein merquez de blanc sur la Cire et repassant sad[ite] pointe sur lesd[its] Contours les empraint dans le Cuiure, puis il en oste la Cire / sur le feu cela fait il graue avec le burin[281].

A la fin du XVII[e] siècle, c’est la technique de l’eau-forte qui domine. Le burin est remplacé par l’usage de l’acide : la plaque de cuivre, polie et chauffée, est recouverte d’un vernis que le graveur étale avec la paume de la main. Selon Abraham Bosse, le meilleur vernis est obtenu en mélangeant de la résine, de la poix grecque et de l’huile de noix. Ce vernis est noirci à la fumée d’une chandelle, puis chauffé sur des charbons ardents. On jette ensuite de l’eau sur l’arrière de la plaque afin de la refroidir.

L’envers du dessin est frotté avec de la sanguine, et, comme pour la gravure au burin, l’aquafortiste en applique les contours sur la plaque avec une pointe dure. Selon l’épaisseur désirée, il appuie plus ou moins fort. D’après Abraham Bosse toujours, il frotte ensuite l’arrière de la plaque avec du suif, avant de la posée un peu penchée, et de projeter dessus de l’eau-forte. Ce terme désigne une solution acide qui « mord » le cuivre là où il n’est pas protégé par le vernis. Selon Bosse, l’eau-forte est composée de vinaigre, de vert-de-gris, de sel ammoniaque, et de sel commun. La plaque est enfin essuyée et le vernis est ôté avec du charbon humide. Si nécessaire, des retouches peuvent être effectuées au burin.

[280] 1604 ?-1676.
[281] Explication se trouvant au bas d’une gravure, *Les Graveurs en taille-douce* (1643) qui est décrite plus loin (ill. 15).

D'ailleurs, l'estampe de Bosse où sont inscrites ces explications porte elle-même les traces de rectifications pratiquées avec cet instrument :

> Celuy a leau forte a sa planche bien polie, et un peu chaude il y met un verny dont celuy quon tient le meilleur est Composé de raisine poix Grecque cuittes avec huille de noix il lapplicque avec le doigt, lestend de la paulme de la main le noircit a la fumeé de la chandelle puis met la planche sur un feu de Charbons ardants jusque a ce quelle ne fume que peu lors il jette de leaue derriere la planche apres cela son dessein estans frotté de sanguine au derriere il en marque les Contours sur son vernÿ comme le Graveur au burin et y trace apres tout son ouvrage avec des pointes dacier dur, apuyant fort ou legerem[ent] selon la grosseur et profondeur qui veut donner a ses traitz, puis ayant frotté le derriere de sa planche avec du suif il la met en un lieu panchant jette leaue forte dessus a plus[ieu]rs reprises a Cause des douceurs et Esloignem[ens] quil couvre de tems en tems dhuille dolive et suif fondus ensemble cela fait il essuye la planche en oste le verny avec Charbon doux mouillé deaue Comune et retouche au burin ou il est necess[ai]re cette eaue forte est composée de vinaigre vert de gris sel armoniac et Comun, broyez et peu bouillis ensemble en un pot plombé[282].

Par rapport à la gravure au burin, l'eau-forte apporte plus de souplesse et de liberté au graveur. En cas de problème à l'impression, il est possible de vernir à nouveau la plaque et de la retravailler. En outre, le vernis est plus facile à travailler que le cuivre lui-même, aussi les gestes de l'artiste peuvent être beaucoup plus précis. Plus le vernis est dur, plus il apporte de satisfactions. Le graveur lorrain Jacques Callot[283], l'un des grands spécialistes de l'eau-forte, contribue grandement à son amélioration en ce sens : imitant le vernis utilisé par les luthiers florentins, il élabore un vernis dur, qui, répandu également mais en couche très fine sur la plaque de cuivre, offre une surface plane et lisse, laquelle résiste bien à la pointe du graveur et permet de dessiner presque aussi aisément que sur du papier. Il l'emploie pour la première fois en 1617, bientôt suivi par les autres aquafortistes, à commencer par Bosse.

[282] Idem.
[283] 1592-1635.

15. Abraham Bosse, *Les graveurs en taille douce*, 1643
Eau-forte avec quelques rehauts de burin
26 x 32,7 cm
Paris, B.N.F. Département des Estampes et de la photographie,
Ed 30 a*

Pénétrons, grâce au sens de l'observation et du détail d'Abraham Bosse, dans un atelier de graveurs en taille-douce en 1643 (ill. 15). Les ateliers de gravure se situent au rez-de-chaussée, afin de faciliter l'accès à l'eau du puits dans la cour, alors que les presses sont plutôt situées au 3^{e} ou 4^{e} étage, dans l'atelier d'imprimerie. Mais il arrive aussi que les imagiers soient seulement les fabricants de la plaque, et soient ensuite relayés par l'imprimeur, qui se charge de la réalisation des images sur papier. L'estampe de Bosse présente deux graveurs : celui de droite est en train de reproduire sur une plaque un dessin de la Vierge à l'Enfant, à l'aide d'un burin. L'on distingue trois autres de ces instruments sur la table, ainsi que des pierres à polir. Le second est un aquafortiste qui recopie lui aussi un modèle sur une plaque sombre, ce qui indique qu'elle est recouverte de vernis, d'autant qu'il porte des manchettes destinées à protéger aussi bien ses vêtements que la plaque elle-même, qui pourrait être rayée par ses boutons. Quelques outils sont posés près de lui : une pierre pour affûter ses pointes, une petite brosse qui permet d'enlever les copeaux de vernis. Sur l'armoire dans le fond de la pièce, on distingue des flacons, dont l'un porte la mention « eau-forte ».

Avec la gravure en taille-douce s'accentue la différenciation entre les diverses étapes de la fabrication. La réalisation d'une xylographie implique peu d'artisans : bien souvent, le dessinateur, le graveur, l'éditeur et l'imprimeur sont une seule et même personne, ou bien le travail est divisé entre le graveur et ses apprentis. Celui qui dessine sur la plaque de bois est « l'imagier en papier ». Il peut graver lui-même la planche ou la faire creuser par un artisan, souvent nommé « tailleur d'histoires ». Un graveur peut être son propre éditeur, et diffuser lui-même ses dessins, ou bien il travaille pour le compte d'un éditeur, de manière ponctuelle ou régulière. Quant à l'impression, elle est si aisée qu'il n'y a pas besoin d'avoir recours à un imprimeur spécialisé. C'est d'ailleurs l'une des raisons qui explique le succès de la gravure sur bois, notamment comme illustration d'ouvrages, car une fois la planche de bois réalisée, les tirages sont très faciles à obtenir en très grand nombre.

La technique de la taille-douce implique, quant à elle, un plus haut degré de spécialisation, et induit une séparation des tâches, réparties entre divers acteurs. Grâce à l'utilisation du vernis, le dessinateur et le graveur sont une seule et même personne. Par contre, s'il arrive que le graveur édite encore lui-même ses estampes (comme François de Poilly ou Jean Mariette), il travaille bien souvent pour un éditeur indépendant, qui ne grave pas et se contente de faire tirer les planches qu'il acquiert. Ce dernier n'est pas artiste, et vit de la publication des œuvres des autres, dont il finance l'impression. Les liens entre graveur et éditeur sont strictement réglés par contrat passé devant notaire, afin d'éviter toute concurrence après l'impression des estampes. Selon le contrat, le graveur peut garder les planches une fois le nombre de gravures prédéfini imprimées, mais il peut aussi avoir à les rendre à l'éditeur, qui en devient alors propriétaire et peut en tirer autant d'épreuves qu'il le souhaite. Le graveur doit s'engager à ne pas tirer à part des exemplaires de la gravure, afin de les revendre pour son compte personnel au détriment de l'éditeur.

Du fait de la difficulté du travail, l'apprentissage de la gravure sur cuivre est long. L'étude de quarante contrats d'apprentissage pour le XVII^{e} siècle[284] montre qu'il existe deux sortes d'arrangements. Dans trente-deux cas, l'apprenti paie le graveur qui l'emploie tandis que les huit autres cas sont, à l'inverse, des contrats stipulant que c'est le graveur

[284] Marianne GRIVEL, *op. cit.*, p. 16.

qui finance l'apprentissage. Dans le premier cas, les apprentis viennent apprendre leur futur métier. Ils ont 16 ans en moyenne, et passent environ 3 ans auprès du graveur qui les initie à l'art de la gravure. La majorité d'entre eux sont issus de familles qui exercent cette profession, mais l'on relève également beaucoup de fils d'artisans ou de commerçants. Dans le second cas, les « apprentis » sont des adultes (20 ans en moyenne) qui sont déjà graveurs mais viennent se perfectionner, pendant environ deux ans et demi. Ils sont rémunérés par le graveur qui les emploie, car leur niveau de formation et leur talent sont assez importants pour qu'il puisse commercialiser leur travail. Il faut dire que la taille-douce induit une nouveauté par rapport à la xylographie : elle devient œuvre d'art et objet de collection, recherchée pour ses qualités esthétiques. Aussi les graveurs sachant déjà pratiquer leur art n'hésitent pas à améliorer leur technique auprès d'un maître talentueux.

Une fois la gravure terminée, c'est l'imprimeur qui prend le relais. L'imprimeur en taille-douce est spécialisé : c'est lui aussi un professionnel à part entière, indépendant du procédé de fabrication artistique de l'œuvre. Son apprentissage dure au moins deux années, au cours desquelles il apprend notamment à fabriquer l'encre, à partir d'un mélange d'huile et de « noir ». Ce dernier composant est un résidu de combustion, soit de l'os, du bois, de l'huile, ou encore des graisses. Le meilleur « noir » est celui qui est fabriqué à Francfort avec de la lie de vin brûlée[285] : les imprimeurs préfèrent donc souvent l'importer d'Allemagne plutôt que d'acheter celui qui vient de France. La plaque est encrée à l'aide d'un rouleau ou d'un tampon mou, pour que l'encre pénètre parfaitement dans les tailles. Par contre, il faut s'assurer que les parties en relief restent immaculées, d'où l'importance de l'étape de l'essuyage, qui est dépeinte sur une autre gravure d'Abraham Bosse consacrée aux imprimeurs en taille-douce (ill. 16). On y voit, au fond à gauche, l'étape de l'encrage de la plaque : un artisan tient la plaque d'une main avec des chiffons, tandis qu'il applique l'encre de l'autre avec un tampon. Avant de passer à l'essuyage, il lui faudra appliquer plusieurs chiffons successivement, afin d'absorber l'encre qui reste sur les surfaces en relief. A gauche au premier plan un artisan « essuie » la plaque : il passe une main, enduite de craie blanche (du blanc de Meudon), sur la plaque, afin d'en blanchir les surfaces qui ne doivent pas être encrées. L'on peut enfin passer à l'impression : sur la droite de l'estampe, un personnage actionne une presse

[285] *Ibid.*, p. 22.

à taille-douce avec son pied pour faire passer la plaque sous le cylindre compresseur. Auparavant, il a déposé un papier humidifié recouvert de bandes de flanelles sur la plaque encrée.

16. Abraham Bosse, *Les imprimeurs en taille-douce*, 1642
Eau-forte, 25,7 x 32,4 cm
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la photographie,
Ed 30 a

Dans le fond de l'atelier, l'on aperçoit les gravures fraîchement imprimées qui sont en train de sécher. Une fois l'encre et le papier secs, elles seront étendues à plat. Parfois, les estampes sont rehaussées de couleur, appliquée au pinceau : c'est le travail des enlumineurs en taille-douce. Ces artisans fabriquent eux-mêmes les couleurs à partir de couleurs brutes qu'ils achètent chez un épicier (lequel, selon les statuts de sa corporation, n'a pas le droit de préparer les couleurs), en les faisant tremper dans de l'eau avec de la gomme. Par rapport à la peinture au pochoir utilisée pour les gravures sur bois, l'emploi du pinceau permet d'apporter des nuances et des finitions plus élaborées. Certaines images sont même agrémentées d'or ou d'argent. L'enlumineur travaille sur les estampes les plus belles et laisse à ses apprentis (des adolescents d'environ 13 ans qui restent chez lui pendant trois années) le soin de colorer les autres épreuves. Les estampes

terminées sont empilées sous forme de rames ou de ballots, pour être vendues, soit au détail, soit en gros.

Les modes de production de l'objet de piété ne dépendent donc pas tant de son caractère religieux que de la matière première utilisée et du niveau de technicité requis pour la transformer. Dans les couvents, c'est essentiellement le papier, peu coûteux, qui est travaillé. Il permet la confection d'images de piété et de décors foisonnants agencés dans des tableaux de dévotion. Les objets issus de la production artisanale sont réalisés à une échelle bien plus importante, et sont beaucoup plus diversifiés. Si les marchandises artisanales sont presque toujours débitées sur place par les artisans eux-mêmes, qui possèdent une boutique côtoyant leur atelier, le commerce est également assuré par des négociants indépendants, qui ne prennent aucune part à la fabrication des objets de dévotion et images pieuses. Aussi lorsque le fidèle désire acquérir une telle marchandise, de nombreux choix s'offrent à lui.

Chapitre 2 : ACHETER UN OBJET DE PIÉTÉ

L'objet de piété est une marchandise. C'est un objet commercial courant, et traité comme tel. Fabriqué à grande échelle par une multitude d'artisans, il est très largement diffusé, et par là aisément accessible à tous. Le fidèle peut se le procurer dans les mêmes lieux de vente que n'importe quel autre produit, foires ou boutiques, auprès de divers marchands. Les artisans vendent le plus souvent leur production eux-mêmes, mais l'objet s'acquiert également auprès de simples négociants, qu'ils soient sédentaires ou ambulants. La valeur religieuse de l'objet ne le distingue donc en aucun cas des autres produits commerciaux, et il est rare qu'il ne côtoie pas une grande variété de marchandises sur les étals et dans les montres des marchands. Il n'y a qu'un endroit où l'objet de piété possède un statut commercial particulier : il s'agit des lieux de pèlerinage, où enjeux économiques et dévotion entrent directement en interaction.

I. LES LIEUX DE VENTE

1. LA VENTE AMBULANTE

Acteurs incontournables des échanges commerciaux dans les villes comme dans les campagnes, participant en cela à une certaine uniformisation des goûts et des pratiques, les colporteurs n'ont pourtant fait l'objet d'une étude approfondie qu'en 1993 : celle que Laurence Fontaine a consacrée au colportage en Europe du XV^{e} au XIX^{e} siècle[286]. Les travaux portant sur ce commerce restent toutefois presque exclusivement liés à la littérature dite « populaire », dans la mesure où ce sont les recherches sur la Bibliothèque Bleue qui ont initié l'intérêt pour la pratique du colportage[287], dont l'étude reste le plus souvent axée sur la diffusion, par le biais des marchands ambulants, des petits livres et imprimés.

[286] Laurence FONTAINE, *Histoire du colportage en Europe (XV^{e}-XIX^{e} siècles)*, Paris, Albin Michel, 1993, 334 p.

[287] Dans les publications récentes, voir par exemple Roger CHARTIER et Hans-Jürgen LÜSEBRINK, *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe, XVI^{e}-XVIII^{e},* Actes du colloque de Wolfenbüttel, 21-24 avril 1991, Paris, Institut Mémoires de l'édition contemporaine / Maison des sciences de l'Homme, 1996, 469 p. ou encore Thierry DELCOURT et Elisabeth PARINET (dir.), *La*

Laurence Fontaine met en évidence les structures marchandes et les réseaux de solidarité permettant à ces négociants de quadriller un espace commercial très étendu. Marginalisant l'image traditionnelle du pauvre hère parcourant seul et à pied les chemins – qu'elle classe dans la catégorie des colporteurs « faméliques »[288] – elle souligne la sophistication de ces réseaux, reposant sur une organisation strictement hiérarchisée. Basé sur des structures familiales établies dans de vastes ensembles géographiques, et relayé par l'installation de boutiques, le commerce des colporteurs se pose en véritable rival du négoce sédentaire.

Le colporteur est un montagnard, originaire, pour la France, de l'arc alpin, des Pyrénées et du Massif Central, dont le travail assure la liaison entre le haut et le bas pays. Il est fortement ancré dans son village d'origine, d'autant que sa migration est toujours temporaire : il travaille les champs ou élève des bêtes, et ne pratique la vente ambulante qu'en dehors des périodes de grands travaux, souvent en hiver. Sa réussite repose sur sa famille, qui lui sert notamment de banque. Elle est composée de marchands, qui pratiquent une forte endogamie sociale, et possèdent souvent une boutique. Une grande ville à proximité (par exemple, Lyon pour les réseaux savoyards[289]) constitue le principal centre d'approvisionnement. Parfois même, la famille procède à l'ouverture de plusieurs boutiques comme autant de relais sur les routes à parcourir.

Le commerce des colporteurs repose presque toujours sur l'association, pratique indispensable à la pérennité de ce négoce : plusieurs marchands ou plusieurs familles s'associent, apportant chacune une part du capital, ce qui permet de constituer un stock de marchandises plus important. Dans le Dauphiné, par exemple, le colporteur Jacques Payen, associé avec les frères Diaque, dispose ainsi d'un stock de produits extrêmement variés, allant des bobines de fil aux produits alimentaires (sucre, poivre…) en passant par les petits bijoux et les rubans et dentelles[290]. Parfois, l'un des membres se charge simplement de fournir l'argent tandis que l'autre s'occupe de la vente. Dans tous les cas,

---

Bibliothèque Bleue et les littératures de colportage. Actes du colloque organisé par la Bibliothèque municipale à vocation régionale de Troyes en collaboration avec l'Ecole nationale des chartes, Troyes, 12-13 novembre 1999, Paris, Ecole des chartes et Troyes, La Maison du Moulanger, 2000, 288 p. Voir également Lise ANDRIES et Geneviève BOLLEME, *op. cit.*

[288] C'est-à-dire ceux qui se trouvent hors de tout réseau de solidarité, et s'apparentent plus à des vagabonds qu'à des marchands : Laurence FONTAINE, *op. cit.*, p. 103.

[289] Voir Chantal et Gilbert MAISTRE et Georges HEITZ, *Colporteurs et marchands savoyards dans l'Europe des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Annecy, Académie salésienne, 1992, 268 p.

[290] A.D. Isère, 3E 846, 5 avril 1684.

les bénéfices sont ensuite répartis au *pro rata*[291]. Le marchand ambulant n'est donc pas un solitaire ; d'ailleurs, pour des raisons de sécurité autant que pour la convivialité, les voyages se font la plupart du temps à plusieurs, souvent à pied, parfois – pour les plus riches – à cheval, voire à la tête d'une carriole où est entreposée sa marchandise. Il arrive que les riches villageois, possédant ou non une boutique dans la ville d'origine, aillent proposer eux-mêmes leurs articles dans les villes et villages, et dans les foires. Bien souvent, les associations de marchands envoient un ou plusieurs colporteurs, qu'ils rémunèrent, écouler leurs produits. Il peut s'agir soit d'apprentis qui passent ainsi leur temps d'apprentissage obligatoire, ou de revendeurs salariés par la société[292]. Cette dernière se charge d'importer les marchandises, et, dans certains cas, les fait même fabriquer dans des manufactures qu'elle a créées tout exprès.

La principale caractéristique du colporteur est la non spécialisation des denrées qu'il vend, ce en quoi il rejoint les merciers. Il fait commerce de tout, ce qui lui assure une clientèle extrêmement vaste, composée aussi bien des élites sociales à qui il procure des articles inédits très onéreux, que des classes les moins aisées qui lui achètent de petits livres imprimés et divers colifichets. L'inventaire après décès du colporteur Jean Bernard, originaire du Haut Dauphiné et décédé en 1684, montre un stock de marchandises très similaire à celui d'un mercier. L'on y trouve quantité de toiles et d'accessoires de vêtements (rubans, dentelles, souliers…), des épices, des couteaux[293].

Plus le colporteur – ou son employeur – est riche, plus la part de draps et toiles divers est importante dans son stock de marchandises, car ils nécessitent un mode de transport adéquat, et rapportent beaucoup. Chez les marchands aisés, ils constituent plus des trois quarts de la valeur de la balle[294] : dans l'inventaire de Jean Bernard évoqué ci-dessus, les tissus sont ainsi estimés au total à 282 livres, tandis que le reste est prisé 133 livres[295]. Les articles de mercerie viennent en seconde position, d'autant qu'il est beaucoup plus pratique et bien plus rentable de colporter des marchandises peu volumineuses et légères, mais dont la valeur importante permet de dégager de gros

[291] Laurence FONTAINE, *op. cit.*, p. 159 sq.
[292] Laurence Fontaine cite l'exemple du marchand parisien André Masson, qui a payé l'amende de deux colporteurs de son village, verbalisés tandis qu'ils revendaient ses marchandises : inventaire après décès d'André Masson, A.N. : M.C., LXXXVI 213. Laurence FONTAINE, *op. cit.*, p. 30.
[293] A.D. Isère, 3E 846, 9 juin 1684.
[294] Laurence FONTAINE, *op. cit.*, p. 230.
[295] *Ibid.*, p. 231.

bénéfices : les bijoux et les objets de piété sont ainsi très prisés de ces commerçants, sûrs de trouver une clientèle. D'ailleurs, dans l'esprit des gens, le colporteur est étroitement associé à la vente d'objets de dévotion. Dans son *Apologie de Louis XIV et son Conseil sur la Révocation de l'Edit de Nantes*, Jean Novi de Caveirac décrit la traque des réformés par les autorités, et par les délateurs, en 1685, et se demande comment tant de protestants ont pu échapper à cette surveillance pour réussir à quitter le royaume de France. Selon lui, ils ont été amenés à se déguiser, en chauffeurs, en courriers, ou encore « en colporteurs chargés d'heures et de chapelets »[296]. Cette image traditionnelle du colporteur assimilé au vendeur d'objets de piété est à rapprocher d'une représentation d'un mercier ambulant dans *Les « cris » de Paris* (ill. 17). Cette suite de quatre panneaux réalisés entre 1633 et 1635 représente les petits métiers des rues de Paris sous le règne de Louis XIII. Parmi eux, l'on remarque le mercier, qui est reconnaissable à la marchandise qu'il arbore dans un panier qu'il porte à son cou : des chapelets. Ces objets présentent pour un marchand ambulant le double avantage de prendre peu de place dans ses balles et de répondre à une forte demande de la part des clients.

17. *Les « cris » de Paris* : le mercier
1633-1635
Quatrième panneau
Paris, Musée Carnavalet
N° d'inventaire : P.1061-4

[296] Jean NOVI de CAVEIRAC, *Apologie de Louis XIV et son Conseil sur la Révocation de l'Edit de Nantes, pour servir de réponse à la « Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestants de France » avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemi*, s.l., 1758, p. 80.

Il se pose donc en concurrent direct du mercier. Les conflits entre les deux métiers sont perpétuels, d'autant que le négoce de certains colporteurs s'écarte parfois de la légalité, ce qui leur permet de proposer des marchandises à des prix beaucoup plus attractifs que ceux pratiqués en boutique. Les marchands merciers jugent leur concurrence déloyale et cherchent par tous les moyens à s'en débarrasser, en appelant à la protection de la loi. Tout le problème, pour les princes[297], est de parvenir à favoriser les échanges et la vitalité du commerce sans pour autant desservir les marchands sédentaires, tout en évitant la dispersion du numéraire. Les nombreuses confirmations des statuts des merciers par les rois de France successifs attestent du souci de l'autorité royale de préserver les privilèges du commerce de boutique, d'autant qu'il est plus aisé de vérifier les marchandises vendues en un lieu fixe. La vente ambulante est plus susceptible d'échapper aux contrôles, et les colporteurs ne manquent pas d'imagination pour contourner les lois, pour éviter les zones douanières et faire ainsi entrer leurs articles en toute illégalité. Les interdits sans cesse réitérés par les souverains mettent en évidence la persistance des pratiques illicites.

Afin de satisfaire la demande importante de la clientèle, la vente ambulante est autorisée mais elle est très réglementée. Il est ainsi défendu aux colporteurs de séjourner trop longtemps dans les villes : à Dreux comme à Châlons, ils ne peuvent rester plus de 24 heures, sauf les jours de marché et au moment des foires, tandis qu'à Metz, ils n'ont le droit de commercer que trois fois par an[298]. Leur marchandise est strictement contrôlée, afin de vérifier qu'ils ne peuvent faire de tort aux commerçants locaux. Ils sont tenus de présenter leurs articles aux gardes du métier, chargés de vérifier leur qualité, et de les marquer comme étant réglementaires. Les articles jugés « non loyaux » sont confisqués et leurs détenteurs doivent verser une amende. Lorsqu'ils ne sont pas en ville, les marchands étrangers peuvent stocker leur marchandise en un lieu gardé par la communauté des marchands, moyennant le paiement d'un droit de garde. Les merciers reprochent en effet aux colporteurs de vendre, au détriment des négociants du lieu, leurs produits « à faux

[297] Laurence Fontaine montre bien que la lutte contre les réseaux de colporteurs est un fait avéré à l'échelle européenne : la Suède, l'Allemagne, la Suisse, la Pologne… sont elles aussi confrontées à la forte opposition des commerçants sédentaires : *op. cit.*, notamment p. 40 et p. 43.

[298] Article 11 des *Ordonnances & Statuts pour le corps des marchands merciers de la Ville de Metz, vérifiées en parlement le 17 septembre 1666*, Metz, Jean et Brice Antoine, 1692, p. 10.

poids et fausse mesure »[299]. Cela leur est d'autant plus facile que la vente est réalisée à la va-vite, puisqu'ils n'ont pas de boutique – donc pas de comptoir, ni de balances. Leurs articles seraient non conformes aux réglementations locales, et ils pratiqueraient des prix défiant toute concurrence : souvent entrés illégalement dans la ville, ils n'ont donc pas réglé les droits de douane ou d'octroi, ce qui se répercute sur les prix. C'est pourquoi les colporteurs souhaitant commercer à Châlons doivent posséder et pouvoir produire devant les autorités un « titre, lettre ou fondement quelconque » les autorisant à commercer[300].

Détournant les interdictions de vendre dans la rue, certains marchands ambulants écoulent leurs produits dans des lieux de passage, hôtelleries et cabarets, où le patron les laisse souvent, moyennant un pourcentage sur les ventes, aborder les clients et leur proposer de petits objets, rubans, livres d'heures ou chapelets. Les merciers détaillants parisiens se plaignent ainsi de « la liberté que se sont donnez depuis un longtemps plusieurs particuliers […] de colporter toutes sortes de Marchandises de menuë Mercerie tant és Chambres Garnies, Hostelleries, chez les Tailleurs et Couturiers, és grandes Maisons », qui a « causé leur ruyne »[301]. Les règlements du corps de mercerie ne cessent de renouveler l'interdiction pour les colporteurs de vendre en ces lieux. Les statuts des merciers de Dreux interdisent ainsi aux hôteliers et cabaretiers de faciliter la vente de leurs marchandises. A Metz, où le commerce a énormément pâti des guerres de Louis XIV, le roi souhaitant « rétablir le Negoce de son Royaume et le remettre dans sa splendeur » autorise les seuls marchands merciers de la ville à vendre dans les hôtelleries, cabarets et rôtisseries[302], ce qui constitue une exception, cette pratique étant en général interdite à tous marchands quels qu'ils soient. Henri IV interdit également aux hôteliers parisiens de vendre de la mercerie, et laisse entendre que d'aucuns tenanciers d'hôtels ou d'auberges s'associeraient directement avec un marchand étranger, lequel écoulerait ainsi directement ses articles en ce lieu. Afin d'éviter les interdictions, certains colporteurs s'adjoignent en effet les services de merciers locaux, qui leur permettent d'obtenir le droit

[299] *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincailliers de ceste Ville de Paris. Par tous les Marchands Merciers en détail de ladite ville,* 1er octobre 1658, p. 2.
[300] Article 30 des *Statuts, Ordonnances & Reglemens pour les Marchands Merciers, Grossiers, Iouailliers de la Ville de Chaalons en Champagne. Verifiez en la Cour de Parlement à Paris, le seiziesme Ianvier, mil six cens soixante trois*, Châlons, Hugues Seneuze, 1663, p. 10.
[301] *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincailliers de ceste Ville de Paris, op. cit.*, p. 1.
[302] Interdiction aux « hôteliers, cabaretiers et rôtisseurs de laisser vendre marchandises dans leurs maisons, par qui que ce soit hors les marchands merciers » : article 23 des *Ordonnances & Statuts pour le corps des marchands merciers de la Ville de Metz, op. cit.*, p. 15.

de bourgeoisie pour commercer librement dans la ville. La communauté des merciers parisiens s'en plaint à plusieurs reprises auprès du roi, comme en 1653[303], ou auprès des gardes du métier, comme en 1659[304]. La répétition de ces accusations – quasiment chaque année – témoigne de la vitalité de la vente ambulante et de l'opiniâtreté des colporteurs. D'après les plaintes, l'infâmie de ces derniers irait encore plus loin, puisqu'ils n'hésiteraient pas à débaucher les domestiques des merciers, qui « chaque jour », voleraient leurs maîtres pour revendre de la marchandise aux colporteurs[305]. D'ailleurs, précisent les accusateurs, sur 200 à 300 colporteuses commerçant à Paris, environ 50 sont des servantes ayant exercé chez des merciers. Ce nombre de femmes colporteuses, peut-être exagéré par des commerçants en colère, nous donne toutefois une idée de la quantité de marchands pullulant dans la ville, portant au cou des paniers débordant de marchandises et accostant le client sans détours. Certaines de ces femmes seraient d'ailleurs les épouses de colporteurs Piémontais, venus apporter en la capitale des colifichets italiens, et d'autres auraient fait placer des petites filles chez les marchands merciers, « auxquelles elles font vendre menue mercerie aux Halles et autres marchés de la ville »[306].

D'autres encore s'approvisionnent directement chez les merciers et se rendent ensuite chez des personnes de qualité, où ils revendent cette marchandise « à tres-haut prix, faisant croire que des Particuliers leur ont mis en mains pour les vendre, disant que ce sont à des personnes necessiteuses, faisant croire qu'elles en font bon marché »[307]. Le colporteur abuserait donc à la fois les merciers et les clients. Louis XIV interdit cette pratique sous peine de devoir payer une amende de cent livres tournois, et de se voir confisquer les marchandises. Ne sachant si le mercier n'est pas complice de ce type d'escroquerie, le roi ajoute cependant que les articles confisqués ne seront pas forcément rendus aux marchands.

---

[303] Déclaration de Louis XIV du 1er mai 1653, suite à une plainte déposée par les marchands merciers, dans *Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Joüailliers de cette Ville de Paris. Accordés par les Rois Charles VI, Charles IX, Henry IV, Loüis XIII & Loüis XIV : imprimez de nouveau par l'ordre des Sieurs Thomas Tardif, Grand Garde, Jean Herault, Alexandre Deuvercy, François du Cauroy, Christophe Doré, Marc-François Lay, Louis Martin, Gardes en Charge. Avec plusieurs Arrests rendus en consequence desdits Statuts & Ordonnances*, Paris, 1701, p. 84.

[304] *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincailliers de ceste Ville de Paris, op. cit.*

[305] *Ibid.*, p. 2.

[306] Idem.

[307] Article 22 des *Ordonnances & Statuts pour le corps des marchands merciers de la Ville de Metz, op. cit.*, p. 14.

D'après les merciers, les colporteurs pousseraient le vice jusqu'à vendre leurs produits jusque devant leurs boutiques : c'est un reproche que l'on retrouve continuellement adressé aux vendeurs ambulants, et ce encore au XVIII[e] siècle[308]. Outre l'affront, et parfois les injures, le problème est qu'ils détournent la clientèle traditionnelle du mercier, qui fait affaire avec les colporteurs et n'entre même plus dans la boutique[309].

Aux plaintes des merciers s'ajoutent celles des marchands d'estampes, qui ont de nombreux reproches à formuler contre les marchands ambulants. En premier lieu, ils jugent eux aussi déloyale la concurrence de ces colporteurs qui proposent à leur clientèle des images qu'eux-mêmes n'ont pas le droit de vendre. En effet, les règlements de police stipulent que toutes les images (gravures, sculptures, peintures…) proposées à la vente doivent être conformes à la morale, religieuse comme politique. Une sentence de police à Paris précise ainsi en décembre 1639 que tous les artistes ont interdiction « de faire aucuns desseins [sic], planches, tableaux, histoires, représentations contre l'honneur de Dieu, de la Vierge, des Saints et de l'Eglise, ou au mépris de Sa Majesté, des princes, seigneurs et principaux ministres de son Estat […] et autres ouvrages sales ou deshonnestes […] sous peine de punition corporelle »[310]. Or, les colporteurs, contournant ces interdictions, n'hésitent pas à vendre des images contraires à la morale, qui attirent un public curieux. De plus, les graveurs critiquent les marchands ambulants qui achètent sans aucun scrupule des estampes de mauvaise qualité, imprimées à la va-vite, pour les brader ensuite à des prix défiant toute concurrence. Il arrive fréquemment que des imprimeurs tirent quelques épreuves supplémentaires clandestinement, pour les revendre à des colporteurs, qui inondent ensuite le marché d'images à très bas prix. Enfin, les « étaleurs » n'hésitent pas à pratiquer leur commerce les dimanches et jours de fêtes aux abords des églises, afin de proposer des images de dévotion aux fidèles, ce qui est strictement interdit par le prévôt de Paris en 1667, sous peine de devoir verser une amende de cent livres tournois[311].

---

[308] René FAVIER, « "Faiseurs de rien, vendeurs de tout". Les merciers de Grenoble au XVIII[e] siècle », dans Natacha COQUERY (dir.), *La Boutique et la ville. Commerces, commerçants, espaces et clientèles, XVI[e]-XX[e] siècles,* Actes du colloque des 2, 3, 4 décembre 1999, Tours, Publications de l'Université François Rabelais, 2000, p. 106.

[309] *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincailliers de ceste Ville de Paris, op. cit.*, p. 1.

[310] Sentence du 19 décembre 1639, citée par Marianne GRIVEL, *op. cit.*, p. 89.

[311] *Ibid.*, p. 37. Voir le manuscrit à la Bibliothèque Nationale, Collection Anisson-Duperron, Ms. fr. 22 077, pièce 128, sentence du 12 novembre 1667.

A travers ces descriptions de colporteurs rusés et sans scrupules, abusant de la naïveté du client, le grugeant en lui vendant des marchandises non réglementaires, injuriant les merciers et les faisant voler par leurs propres serviteurs, ne se lit pas seulement la détresse des marchands sédentaires, parfois condamnés à la faillite[312]. Les nombreuses interdictions royales témoignent de la réalité de ces pratiques, et de leur persistance. Cela prouve également l'existence d'une forte demande de la part de la clientèle et donc d'un marché très rentable : entre les deux mille merciers parisiens et le probable petit millier de colporteurs, la capitale croule sous les objets de piété de tous types, et le client n'a que l'embarras du choix pour se procurer des chapelets, des petits bijoux religieux ou des images de piété. D'autant qu'en plus des boutiques fixes et des balles des colporteurs, il peut également trouver son bonheur auprès de vendeurs clandestins, « maîtres(ses) d'aucun Art », qui vendent de petits objets dans le secret de leur chambre[313].

Il est impossible de connaître la proportion d'objets achetés à des colporteurs parmi les possessions des individus. Laurence Fontaine précise bien que ces marchands n'ayant aucunement le monopole des articles qu'ils vendent[314], l'on ne peut déterminer si les objets mentionnés dans un inventaire ont été acquis en boutique ou auprès de marchands ambulants, de manière légale ou illégale – cela est d'autant plus vrai pour les petits objets de piété de peu de valeur, souvent sans poinçon. Par contre, il est vraisemblable de penser que les colporteurs participent dans une certaine mesure à une uniformisation des goûts, voire des usages liés aux objets. Cela tient à deux éléments : le premier est évidemment le caractère itinérant de leur commerce. Le négoce des colporteurs couvre de très larges espaces commerciaux : les marchands du Dauphiné commercent ainsi dans un périmètre déterminé par la Suisse, l'Italie du Nord, et la France du Sud. Gilles Bittot, originaire de Tarentaise, et époux de la fille d'un marchand strasbourgeois, dispose d'un secteur d'action qui s'étend entre Venise, Lyon, Haarlem et Gdansk[315]. Ainsi, les mêmes marchandises, et donc les mêmes objets de piété et les mêmes images religieuses, se trouvent très largement dispersées, d'une région à l'autre,

[312] En 1658, les merciers adressent une remontrance aux gardes du métier, dans laquelle ils déclarent que les pratiques déloyales des colporteurs ont provoqué la ruine de 300 à 400 merciers, qui se sont vus dans l'obligation d'abandonner leur métier : *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincailliers de ceste Ville de Paris, op. cit.*
[313] *Ibid.*, p. 3.
[314] Laurence FONTAINE, *op. cit.*, p. 233.
[315] *Ibid.*, p. 24.

mais aussi entre ville et campagne. Les articles des villes pénètrent le monde rural par le biais de ces marchands ambulants, d'autant – et c'est le second point – que ces derniers ne proposent pas de produits marginaux, ou d'articles peu demandés qui ne trouveront pas facilement de clientèle. Bien au contraire, la réussite de leur entreprise tient dans le fait qu'ils ne se réapprovisionnent que dans les produits qui ont du succès pour lesquels il existe une forte demande. Aussi les goûts de la majorité des clients deviennent par défaut ceux des autres, qui ne se voient proposer que les marchandises qui plaisent au plus grand nombre.

2. LES FOIRES

Les foires fournissent au contraire aux clients l'occasion de découvrir de nouveaux produits, et de comparer les marchandises de plusieurs négociants. Elles sont des lieux de rencontre privilégiés entre artisans, marchands et clients, mais aussi le lieu de tous les trafics. Les objets de piété y constituent une marchandise parmi d'autres, que l'on retrouve sur les étals de divers vendeurs. Beaucoup de ces foires attirent une foule nombreuse, car c'est un lieu d'échange commercial mais aussi de sociabilité, où l'on peut acquérir des produits en provenance de régions ou de pays éloignés. Ainsi, à La Guibraye, en Normandie, la foire est le lieu de rencontre des marchands anglais, normands, bretons, et parisiens. Prenons l'exemple de Saint-Nicolas-de-Port, en Lorraine, dont les foires rassemblent au XVI^{e} siècle les commerçants de la cité et de nombreux marchands itinérants venus faire des affaires en cette ville au carrefour des échanges entre la Lorraine, le Barrois et la Champagne. En tout, quatre foires se tiennent annuellement devant l'église : celle des Etrennes en début d'année, celle de la Pentecôte avant l'été, celle de la Sainte-Croix à la fin de la saison, et enfin celle de la Saint Clément, le 23 novembre[316]. En 1597, le duc de Lorraine Charles III assure le succès durable du commerce dans la cité en créant, par l'ordonnance du 24 mars, deux foires de quinze jours chacune, le 20 juin (la saint Jean d'été) et le 20 décembre (la saint Jean d'hiver)[317]. Leur succès perdure jusqu'au moment du pillage de la ville, en 1635, par les troupes du maréchal de La Force et du duc de Saxe-Weimar, qui l'incendient le 11 novembre après

[316] Odile KAMMERER-SCHWEYER, *La Lorraine des marchands à Saint-Nicolas-de-Port (du XIV^{e} au XVI^{e} siècle)*, Saint-Nicolas-de-Port, Connaissance et Renaissance de la Basilique, 1985, p. 15.
[317] Emile BADEL, *Les Grands jours de Saint-Nicolas de Port, pèlerins illustres à travers les siècles*, Nancy, Georges Thomas, 1931, p. 120.

dix jours de sac. Le commerce est alors détourné sur d'autres grandes villes rhénanes, Strasbourg et Francfort en tête[318].

Les marchands de la capitale, dont nous allons étudier les stocks, disposent de loges, ou de simples bancs, dans plusieurs foires parisiennes, notamment celles de saint Laurent, de Saint Denis et de Saint-Germain des Prés. L'orfèvre Nicolas Chrestien loue ainsi deux loges à La Guibraye, une à Saint Denis et deux autres à Saint-Germain[319], signe incontestable de sa réussite commerciale. Pendant tout le XVI^{e} siècle et jusqu'au milieu du siècle suivant, la foire de Saint Laurent se tient à découvert, aux alentours de la porte du même nom et de la porte Saint Martin. Elle n'a rien d'organisé, et les négociants y établissent à la hâte de petits comptoirs ou bancs de bois. Cette situation dure jusqu'en 1662, date à laquelle le Parlement, suite à une demande des missionnaires de Saint-Lazare qui jugent que la foire encombre le faubourg, la fait transférer en « une place de cinq ou six arpents, fort proche de Saint Laurent, mais au-delà, entre le fauxbourg de Saint Laurent et celui de Saint Denis », où sont bâties des boutiques et des loges qui donnent à l'ensemble, si l'on en croit Henri Sauval, un air « propre et galant »[320]. Originellement tenue uniquement le jour de la Saint Laurent, elle s'ouvre en réalité la veille jusqu'en 1616, puis sa durée commence à s'allonger, passant à une semaine, puis deux, puis un mois, et enfin deux mois au milieu du XVIII^{e} siècle. Elle abrite les négociants de bijoux, de porcelaine et de tambours et tambourins, qui proposent parmi leurs marchandises des objets de piété.

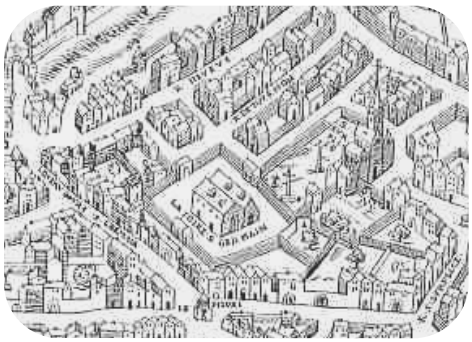
C'est cependant la foire de Saint-Germain qui est la plus importante et la plus célèbre. Elle est établie par Louis XI à la fin du XV^{e} siècle. Elle s'ouvre traditionnellement le 3 février et dure jusqu'au dimanche des Rameaux, avec toutefois beaucoup de fluctuations, selon le contexte politique. Elle n'est pas tenue pendant la période de la Ligue, raison pour laquelle, selon Henri Sauval, Henri IV récompense les marchands parisiens en permettant que la foire de 1595 dure deux mois[321]. Le succès de cette foire est si rapide qu'au XVI^{e} siècle l'on fait bâtir une grande halle, située entre les

[318] Emile BADEL, *Guide du pèlerin et du touriste à Saint-Nicolas-de-Port*, Nancy, Crépin-Leblond, 1893, p. 31.
[319] Inventaire après décès du 4 avril 1639 : A.N., M.C. CXV 77.
[320] Extraits d'Henri SAUVAL, *Histoire et recherche des antiquités de la ville de Paris*, Paris, Charles Moette et Jacques Chardon, 1724, retranscrits dans Claude et François PARFAICT, *Mémoires pour servir à l'histoire des spectacles de la foire par un acteur forain*, Paris, Briasson, 1743, tome 1, p. XXXIV.
[321] *Ibid.*, p. XVIII.

rues Guisarde, du Four, des Boucheries et des Quatre-Vents[322]. La foire ne se tiendra qu'une seule fois en un autre lieu – les Halles – en 1589, au moment des grands troubles de la Ligue, alors que le roi a quitté la capitale. Cette halle est en réalité divisée en deux combles couverts d'une charpente, longs de 130 pas et larges de 100, et suscite l'admiration autant pour sa taille que pour sa légèreté[323]. Neuf rues la partagent en 24 îlots abritant les loges des marchands – leur « nombre en est surprenant », écrit Henri Sauval[324]. Ces derniers sont regroupés selon leur spécialité, les plus importants étant établis dans les rues principales. La fameuse gravure de Guillaumot, conservée au Musée Carnavalet, qui présente la foire vers 1670, n'est pas conforme à la réalité architecturale de la halle[325], mais elle a le mérite de mettre en évidence le rassemblement des comptoirs de vente par métier (ill. 18) : les marchands merciers sont installés au centre en compagnie des gantiers, parfumeurs, ébénistes et marchands de la Chine, tandis que les orfèvres sont établis avec les joailliers, changeurs et horlogers. Tous les orfèvres du roi y possèdent une loge, comme François Dujardin, qui en détient deux dans la rue Mercière, qu'il revend en 1626 à son confrère Jacques Delaunay pour la somme astronomique de 5 300 livres tournois[326], preuve du succès de la foire autant que du souci des orfèvres de s'y installer. Henri Sauval souligne d'ailleurs que les rues principales de la foire sont « pleines d'orfèvres » et de « merciers-bijoutiers »[327] . Les médailles, chapelets, petits crucifix et autres bénitiers sont donc largement représentés sur les étals des négociants, parmi les stocks de bijoux.

[322] Dans l'actuel 6e arrondissement de Paris.
[323] Cette halle est détruite par un incendie en 1762.
[324] Henri SAUVAL, *op. cit.*, p. XXII.
[325] C'est ce qui ressort notamment de l'intervention de Martine de Rougemont, intitulée « Images et illustrations du Théâtre de la Foire », lors du colloque international sur « Les Théâtres de la Foire (1678-1762) » organisé par la Faculté des Lettres et le Théâtre Universitaire de Nantes, et tenu en cette ville les 28, 29 et 30 avril 1999.
[326] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVIIe siècle*, tome 1, *op. cit.*, p. 188.
[327] Henri SAUVAL, *op. cit.*, p. XXIII.

18. La foire de Saint-Germain des Prés en 1670
Plan de Guillaumot
Paris, Musée Carnavalet



19. La foire de Saint-Germain des Prés en 1551 (détail)
Plan Truchet-Hoyau, 1551
Bibliothèque de l'Association pour la Sauvegarde et la Mise en valeur du Paris Historique
Cote P077 abc/roulé

La gravure de Guillaumot, comme le plan de Truchet (ill. 19) réalisé un siècle plus tôt montrent que la halle est située au cœur d'un enclos fermé par des murs de pierre qui en facilitent la surveillance. Le lieu est en effet sécurisé par la présence des forces de l'ordre, d'autant qu'il est très fréquenté, aussi bien par les gens du peuple que par les hauts personnages de la Cour. Marguerite de Valois aimait ainsi à y emmener le jeune Louis XIII. Henri Sauval rapporte d'ailleurs que si le peuple se rend massivement à la foire durant la journée, la nuit elle « change de face » et devient le lieu de promenade des « personnes de qualité » et grandes dames, qui « viennent là pour jouer et se divertir, de sorte que ce lieu est moins une Foire qu'un Palais enchanté, où tout le beau monde se trouve assemblé, comme à un rendez-vous »[328].

Mais les autorités sont également présentes pour contrôler la qualité de la marchandise et confisquer les produits frauduleux. La foire est par excellence le « lieu de tous les trafics »[329], que les gardes du métier tentent tant bien que mal de juguler. Les marchands profitent des foires pour écouler de la marchandise « non loyale », tel l'orfèvre Paul Lefebvre, qui se voit confisquer, en 1656, une plaque d'argent « ciselée en

[328] *Ibid.*, p. XVIII-XIX.
[329] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^e siècle*, tome 1, *op. cit*, p. 189.

bénitier »[330]. Le caractère religieux des objets de dévotion ne les met pas à l'abri des pratiques frauduleuses. Certains, au contraire, s'y prêtent particulièrement bien car il est très difficile pour les gardes de vérifier l'origine des petits joyaux, croix, médailles et chapelets, puisqu'ils ne portent pas de poinçons. Cela fait notamment l'affaire des merciers qui peuvent vendre souvent impunément des pièces d'orfèvrerie, un commerce qui leur est pourtant interdit. Ces petits objets s'échangent donc facilement hors de toute vérification par les autorités, et font l'objet d'un trafic d'autant plus important que la demande est très forte.

Les périodes de foires sont celles de la « paix de marché », où les commerçants présents jouissent d'avantages commerciaux et politiques visant à favoriser les échanges. A Saint-Nicolas-de-Port, le duc de Lorraine accorde un « conduit » aux participants, qui reçoivent ainsi la protection ducale et ne peuvent être poursuivis pour dettes ou obligations durant toute la durée de l'événement. Les marchandises entrant et sortant sont en outre exemptes de taxes[331]. Les marchands merciers bénéficient de privilèges particuliers pendant ces périodes. Charles IX octroie ainsi aux compagnons le droit de commercer librement au cours des foires parisiennes, ce qui est rigoureusement interdit le reste de l'année, la vente de marchandises de mercerie étant strictement réservée aux maîtres du métier. Toutefois, les merciers n'ayant pas la maîtrise doivent faire examiner leurs produits par les gardes du métier, qui peuvent les confisquer s'ils sont jugés « non loyaux »[332]. Cette décision est reprise et confirmée par ses successeurs, notamment Henri IV en 1601 et Louis XIII en 1613, lequel précise que les marchandises de ces compagnons, comme celles des marchands étrangers à la ville, doivent être déposées au Bureau des Gardes du métier le reste de l'année où elles seront marquées. Ils peuvent venir les récupérer huit jours avant le début des foires, en échange du versement d'un denier tournois par livre tournois. Il leur est permis de les vendre au cours de la foire, mais également dans les huit jours qui suivent sa fermeture, à condition de ne pas vendre au détail, afin de ne pas concurrencer les marchands de la capitale. Le commerce des « forains » étrangers à la ville est donc encouragé par ces mesures, ce qui stimule le négoce, et permet un afflux de nouveaux produits. La foire est un moment exceptionnel au cours duquel les interdits habituels sont levés. A Dreux, lors des foires de Saint Gilles

[330] 3 avril 1656 : A.N., Z^{1B} 514. Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Ibid.*
[331] Odile KAMMERER-SCHWEYER, *op. cit.*, p. 18.
[332] Ordonnance du Roi Charles IX, février 1567, dans *Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Gorssiers, Joüailliers de cette ville de Paris, op. cit.*, p. 29-30.

et Saint Denis, les marchands merciers étrangers ont le droit de vendre leurs marchandises sans visite préalable des Maîtres et Gardes jurés, alors qu'ils doivent obligatoirement faire inspecter leurs articles s'ils se rendent aux marchés ayant lieu tous les lundis et vendredis[333]. A Châlons en Champagne, il est interdit aux colporteurs de rester en ville plus de 24 heures, excepté aux jours de foire[334].

3. LA BOUTIQUE

Bien que les marchands ambulants et les foires attirent une clientèle nombreuse, aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, la production artisanale en général, et celle des objets de piété en particulier, est vendue sur le lieu même de fabrication. La double vocation de l'artisan est clairement affichée dans les inventaires après décès où il est présenté comme étant à la fois « maître » et « marchand ». Selon sa richesse, il dispose soit d'un coin de table dans son atelier où recevoir le client et lui exposer sa marchandise, soit d'une boutique dévouée à l'aspect commercial de son travail : la séparation entre espace de travail et lieu de vente traduit d'ailleurs la réussite commerciale.

La boutique, lieu privilégié du commerce citadin, se définit donc comme le lieu où sont exposées et vendues les marchandises. Fernand Braudel a mis en évidence l'accroissement et l'importance du commerce en boutique à partir du XVII^{e} siècle en France, et dans les pays occidentaux[335]. Elle constitue cependant une réalité économique bien avant. A la vérité, la boutique est un terme vaste, qui renvoie à une réalité diversifiée et multiforme. Il peut aussi bien s'appliquer à de petits locaux regroupés au sein d'une halle ou d'une galerie marchande qu'à de petites constructions de bois alignées contre des bâtiments publics. Mais la plupart du temps, par boutique il faut entendre une pièce située au rez-de-chaussée d'un immeuble, ouverte sur la rue, le plus souvent par une large

[333] Article 14 des *Statuts et Reglemens en faveur des Marchands, Merciers, Grossiers & Jouailliers de la Ville de Dreux. Avec les lettres patentes accordées par Sa Majesté à leur profit ; Portant Etablissement dudit Etat de Mercerie en Corps de Jurande*, Paris, Antoine Fournot et la veuve Jacques Boüillerot, 1680, p. 6.

[334] Article 30 des *Statuts, Ordonnances et Reglemens pour les Marchands Merciers, Grossiers, Iouailliers de la Ville de Chaalons en Champagne, op. cit.*, p. 10.

[335] Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^{e}-XVIII^{e} siècles*, tome 2 : L*es Jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1979, p. 44-62. Voir également l'ouvrage de Laurence FONTAINE, *L'Economie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris, Gallimard, 2008, 448 p.

fenêtre en arcade[336] dont les volets rabattus servent d'étal, lequel « s'interrompt en son milieu ou sur un côté pour permettre l'accès à la boutique »[337]. Les marchandises y sont présentées, mais bien souvent cet espace ne suffit pas et les négociants disposent en plus des tables ou bancs devant leur boutique afin d'attirer le client. En général, dans les villes, le rez-de-chaussée des bâtiments abritant une boutique possède un couloir qui mène à une cour, sur laquelle donne une seconde pièce, qui peut servir d'atelier (dans le cas d'un artisan aisé) ou d'arrière-boutique où entreposer le stock de marchandises. En effet, la boutique doit obligatoirement donner sur la rue, afin de faciliter la surveillance des transactions commerciales par les gardes des métiers jurés et par la police. Il est interdit d'ouvrir les jours de fêtes et les dimanches[338], mais des exceptions sont tolérées, notamment dans le cas des boutiques des lieux de pèlerinage, sur lesquelles nous reviendrons. Le rôle des femmes y est essentiel puisque ce sont le plus souvent les épouses et/ou filles de l'artisan qui gèrent la vente, dans la boutique ou dans le coin de l'atelier dévolu à cette activité. Ces endroits sont donc en outre des lieux de sociabilité, où l'on vient flâner et bavarder. L'artisan ou le marchand loge généralement dans le bâtiment qui abrite son atelier et/ou son échoppe. Dans la capitale, les boutiques font partie du paysage ordinaire et sont regroupées au rez-de-chaussée des maisons, le plus souvent sous des arcades, qui en éclairent l'intérieur. Ce type de construction est si familier aux parisiens du XVII^{e} siècle que l'hôtel particulier que Madame de Beauvais fait construire dans l'actuelle rue François Miron comporte lui aussi ces ouvertures au rez-de-chaussée[339].

Les inventaires après décès des orfèvres et merciers parisiens que nous avons étudiés emploient indifféremment les mots « boutique » et « ouvroir », même si, la plupart du temps – et surtout au XVI^{e} siècle – l'endroit n'est pas précisé : le notaire annonce seulement qu'il va faire la liste des outils et marchandises du métier. Lorsque le lieu est nommé, les notaires des orfèvres emploient le terme « ouvrouer » dans 9 % des cas, tandis que la « bouticle » ou « boutique » est évoquée dans 36 % des inventaires,

[336] Le terme « boutique » s'applique d'ailleurs aussi bien au lieu qu'au type d'ouverture : Frédérique PITOU, article « Boutique » dans Michel FIGEAC (dir.), *op. cit.*, p. 73.
[337] Jean-Pierre BABELON, *Demeures parisiennes sous Henri IV et Louis XIII*, Paris, Hazan, 1991, p. 110.
[338] Exemple tiré du 29^{e} article des statuts des Maîtres Miroitiers, et assimilés, de Paris : il leur est interdit « d'ouvrer ni vendre aucun ouvrage dudit métier, soit en leurs boutiques ou Marchés aux jours de dimanches ni fêtes d'apôtres », sous peine de confiscation des marchandises et d'une amende d'un écu. *Recueil des Statuts & reglements, édits & déclarations du Roy rendus en faveur des Maîtres Miroitiers, Lunetiers, Bimblotiers…*, *op. cit.*, p. 11.
[339] Jean-Pierre BABELON, *op. cit.*, p. 110.

dont 27 % au XVII[e] siècle. Chez les merciers, le terme « boutique » est lui aussi prédominant puisqu'on le trouve dans 66 % des inventaires. Mais bien souvent, dans 53 % des cas, un même inventaire emploie les deux termes, qui s'appliquent alors à deux réalités différentes. Lors de l'inventaire après décès du mercier Sébastien Cramoisy, réalisé en 1570[340], le notaire commence par énumérer les marchandises trouvées « en l'ouvrouer de ladite maison » du marchand, demeurant rue Saint-Denis, puis il continue avec le stock situé « en la boutique de mercerie estant en l'une des chambres respondant et aiant veue sur ladicte rue Sainct Denis » : l'ouvroir semble ici faire référence à une arrière-boutique qui servirait de dépôt de marchandises, en même temps, peut-être, que d'un lieu où enjoliver les articles avant de les vendre en boutique. L'inventaire de Jeanne Lefèvre, épouse du mercier Jehan Cuvillier, ne mentionne aucune marchandise stockée dans l'ouvroir, lequel est situé juste à côté de la boutique. Par contre, l'on y trouve une armoire en chêne, ainsi qu'une une selle et un établi, ce qui suggère un lieu où le marchand travaille à améliorer certains de ses articles[341].

La boutique, à l'époque moderne, n'est pas un lieu spécialisé. Elle n'est qu'une pièce très souvent laissée nue, qui peut servir à des occupants successifs exerçant des métiers très différents. Les enseignes, ces grands panneaux suspendus à des potences de fer qui permettent d'identifier aisément l'endroit, sont d'ailleurs rattachées au lieu et non à l'artisan qui y travaille : elles ne changent pas avec l'occupant. En 1548 décède à Paris l'orfèvre Guillaume Billault[342], dont la boutique, à l'enseigne de la « Coupe d'Or », est située rue de la Savonnerie. Cette dernière est ensuite occupée par le marchand mercier Noël Regnault[343], qui garde la même enseigne. Cependant, la plupart du temps, les boutiques se transmettent entre membres d'un même corps de métier, notamment en raison de la spécialisation de certains quartiers dans une activité particulière. Cela est d'autant plus vrai dans le cas des orfèvres, dont les ateliers disposent d'une forge. La boutique à l'enseigne du « Gros Tournois », au Pont au Change à Paris, est ainsi occupée successivement par les orfèvres Jean de Gastines, décédé en 1546[344], et Claude Rousseau[345]. Quant à la boutique à l'enseigne du « Lion d'Or », rue de la Saunerie, elle a

[340] 25 septembre 1570, publié par Yvonne BEZARD, « L'Inventaire après décès du mercier Cramoisy », *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France*, 1937, p. 39-64.
[341] 6 mai 1551 : A.N., M.C. XCI 31.
[342] Inventaire après décès du 6 avril 1548 : A.N., M.C., XX 72.
[343] Inventaire après décès de son épouse Bastienne Dulochet, le 6 avril 1549 : A.N., M.C., XX 73.
[344] Inventaire après décès du 15 décembre 1546 : A.N., M.C., CXXII 1086.
[345] Inventaire après décès de son épouse Marie Demeurey, 11 août 1547 : A.N., M.C. C 105.

appartenu à l'orfèvre Thomas Bernard, décédé en 1548[346], avant d'être reprise par le nouvel époux de sa veuve, Jean Dru, orfèvre lui aussi[347]. La majorité des commerçants ne sont d'ailleurs pas propriétaires de leur boutique, qu'ils louent souvent en même temps que leur logement : à Lyon au XVII^e siècle, ils sont 67 % à tenir leur échoppe et leur habitation en location[348].

Le mobilier y est succinct et ne comporte lui non plus aucun caractère spécifique à une profession. Dans les inventaires après décès des orfèvres, comme dans ceux des merciers, nous retrouvons le même type de meubles, qui sont communs aux autres corps de métier[349]. Selon le niveau de richesse du commerçant, le mobilier est plus ou moins diversifié. Le comptoir, parfois appelé « banque »[350], sert à prendre les commandes, encaisser les paiements ou encore peser ou mesurer certaines marchandises. Il est souvent garni de tiroirs, où le marchand peut déposer ses papiers. Les inventaires après décès des orfèvres du XVI^e siècle n'en mentionnent presque jamais[351] (la plupart du temps, ils utilisent une simple table de bois), mais nous le trouvons par contre à coup sûr chez ceux du siècle suivant. Denis Tiffaine dispose ainsi d'un « contoir » de chêne[352], tout comme Vincent Delaunay[353]. Nicolas Chrestien, quant à lui, possède un « comptoir a deux guichetz non fermant a clef », d'une valeur plus importante puisqu'il est en bois de noyer et estimé à 4 livres et 10 sous[354]. Sur la table servant de bureau ou sur le comptoir est posé un tapis, dont la couleur est associée au métier, et qui constitue la seule spécificité dans le mobilier de la boutique. Les orfèvres ont ainsi adopté la couleur verte afin de se

[346] Inventaire après décès du 28 mai 1548 : A.N., M.C., LIV 215.
[347] Inventaire après décès de Jeanne Boyvin, veuve de Thomas Bernard et Jean Dru, marchands orfèvres, dressé le 16 décembre 1552 : A.N., M.C, LIV 215.
[348] Anne MONTENACH, « La Boutique au cœur du commerce alimentaire à Lyon au XVII^e siècle : entre économie légale et marchés parallèles », dans Natacha COQUERY (dir.), *op. cit.*, p. 32.
[349] Dans son étude sur les commerçants de l'alimentaire à Lyon au XVII^e siècle, Anne Montenach trouve les mêmes meubles basiques : *Ibid.*, p. 33.
[350] René Favier relève ce terme dans la totalité des inventaires après décès de merciers de Grenoble qu'il a dépouillés pour le XVIII^e siècle. Anne Montenach mentionne aussi la présence de « banques » chez les commerçants lyonnais au siècle précédent. Nous n'en avons quant à nous pas trouvé trace dans les inventaires après décès parisiens, que ce soit chez les orfèvres ou chez les marchands merciers. Faut-il y voir une différence de langage entre les notaires de la capitale et ceux de la province, ou bien plutôt l'apparition du terme de manière généralisée vers la fin du XVII^e siècle ? René FAVIER, *op. cit.*, p. 105, et Anne MONTENACH, , *op. cit.*, p. 33.
[351] Nous avons uniquement relevé un « comptoir de chesne a quatre guichetz fermant a clef » chez Claude Doublet, en 1556 : 15 septembre 1556, A.N., M.C., XX 77.
[352] Inventaire après décès de sa veuve Nicole de Verneuil, 26 mars 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[353] 16 juin 1657 : A.N., M.C., CXV 137.
[354] 4 avril 1639 : A.N., M.C., CXV 77.

distinguer des changeurs, dont le tapis est violet[355]. Les inventaires après décès ne manquent pas de relever la présence de ce tapis : le notaire mentionne par exemple « ung petit tappiz vert » chez Rémi Thixerant en 1544[356], « deux tappiz de drap vert doublez de toille bleue » chez Claude Doublet en 1556[357] ou encore « ung tappiz de drap vert avec enseigne » chez Claude Desfresnes en 1557[358]. Un « tapis de boutique de drap vert » est également trouvé dans une chambre au domicile de Nicolas Chretien en 1639[359]. La présence du tapis certifie que le marchand a obtenu sa maîtrise : les statuts des marchands merciers de Paris signalent qu'une fois leur serment prêté devant le Prévôt et les droits de maîtrise acquittés, les nouveaux maîtres obtiennent le droit « de mettre un tapis aux portes de leurs boutiques, magasins, eschoppes et bancs en lieux plus apparens »[360].

Indispensable, la « monstre » ou « montre », appelée parfois « cage » au XVII[e] siècle[361], donne à voir la marchandise aux clients. C'est souvent un meuble de bois blanc[362], muni de tiroirs – ou « layettes » – qui a peu de valeur et est rarement décrit en détail. La montre de l'orfèvre Jacques Le Cousturier est toutefois estimée à 8 livres tournois et présentée comme étant « de boys de noier a laquelle y a deux grand laye fermant a clef, a laquelle y a ung grand trailliz de fer garny de fil de richal et ung autre trailliz qui ser a mectre sur le tapiz »[363]. Les commerçants y exposent les pièces qu'ils souhaitent le plus mettre en valeur, en raison de la beauté ou du prix de l'objet, susceptible d'attirer les regards et de souligner le talent de l'artisan. Les pièces exposées dans les montres offrent donc un rapide résumé de la production : en 1555, l'orfèvre royal François Dujardin y a placé « plusieurs perles rondes et cornues, petits camayeulx, patenostres, agathes, émaux de plicque »[364]. Le contenu de sa montre souligne la spécialisation de Dujardin dans les petits objets – bijoux et chapelets – car en règle générale, les orfèvres préfèrent exposer les pièces remarquables, souvent de la vaisselle,

[355] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres parisiens de la Renaissance, op. cit.*, p. 118.
[356] Inventaire après décès de son épouse Guillemette Byot, 14 mai 1544 : A.N., M.C., LIV 213.
[357] 15 septembre 1556, A.N., M.C., XX 77.
[358] Inventaire de son épouse Marie Panye, 22 avril 1557 : A.N., M.C., XX 77.
[359] Inventaire après décès de son épouse Marie Thomasse, 4 avril 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[360] Ordonnance d'Henri IV, Juillet 1601, dans *Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Joäilliers de cette Ville de Paris, op. cit.*, p. 55.
[361] Le terme est rarement employé avant le début du XVIII[e] siècle. L'on trouve cependant mention d'une « cage de bois garnie de fil de laton », chez l'orfèvre Pasquier Bullot, 31 mai 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[362] Chez l'orfèvre Rémy Thixerant, le notaire mentionne deux « petite[s] monstre[s] » dont une « de boys blanc garnye de layette » : 14 mai 1544 : A.N., M.C., LIV 213.
[363] 4 septembre 1570 : A.N., M.C., XX 78.
[364] Inventaire après décès de son épouse Martine Yoncre, 13 août 1555 : A.N., M.C., LIV 39.

tandis que les bijoux sont déposés dans des boîtes ou coffrets[365]. A titre d'exemple, la Bibliothèque Nationale conserve un pendentif en émeraude que Catherine de Médicis lui a commandé en 1570[366].

Afin de protéger la marchandise, exposée au niveau de la rue, la montre est garnie d'une serrure. Selon la fortune du marchand, les objets sont tenus à l'écart des clients par un grillage ou, chez les plus aisés, du verre. En 1552, l'orfèvre Nicolas Fremyn dispose de « deux monstres dont l'une garnye d'une verrière »[367], tandis que celle de François Dujardin est décrite comme étant « couverte de verre »[368]. Jacques Le Cousturier, nous l'avons vu, possède une montre garnie d'« ung grand trailliz de fer garny de fil de richal »[369], comme celle de Nicolas Chrestien qui, en 1639, détient deux montres dont « haute avecq ung estalage le tout garny de fil de richau »[370].

Venant compléter le mobilier de la boutique, l'on trouve également des armoires où stocker les marchandises. L'orfèvre Vincent Delaunay possède ainsi « une petite paire d'armoires »[371] et Jacques Colombe dispose d' « une paire d'armoire à deux guichets de bois » et d'une petite armoire supplémentaire[372]. La boutique étant un lieu étroit, la marchandise est souvent entassée sur des étagères, particulièrement dans le cas des merciers, qui proposent à leur clientèle un très grand nombre d'articles extrêmement variés. Dans les inventaires après décès des commerçants lyonnais du XVII^{e} siècle, Anne Montenach a en outre relevé mention de meubles et objets soulignant l'entremêlement de l'espace professionnel avec l'espace privé, puisque ces boutiques contiennent souvent de la vaisselle et des ustensiles de cuisine, voire des lits dans lesquels les apprentis passent la nuit[373]. Elles sont en outre chichement éclairées : un seul « chandelier de cuyvre » est

[365] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres parisiens de la Renaissance, op. cit.*, p. 119.
[366] Michèle BIMBENET-PRIVAT, « Les Ateliers des orfèvres de Paris au XVI^{e} siècle », dans Christiane ELUERE (dir.), *Outils et ateliers d'orfèvres des temps anciens*, Paris, Société des amis du Musée des Antiquités Nationales et du château de Saint Germain en Laye, 1993, p. 233.
[367] Inventaire après décès du 9 mars 1552 : A.N., M.C., XX 75.
[368] 13 août 1555 : A.N., M.C., LIV 39.
[369] 4 septembre 1570 : A.N., M.C., XX 78.
[370] 4 avril 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[371] 16 juin 1657 : A.N., M.C., CXV 137.
[372] 5 juillet 1649 : A.N., M.C., XIII 47.
[373] Anne MONTENACH, *op. cit.*, p. 33.

relevé dans la boutique de l'orfèvre Henri Le Fevre[374], et « cinq chandeliers de bouticque » chez Pasquier Bullot[375].

Acheter un objet de piété est donc une entreprise aisée pour le fidèle. Entre les marchands ambulants, les foires et les boutiques, il n'a pas à se déplacer bien loin pour se voir proposer une large gamme d'objets. Plusieurs choix s'offrent à lui, selon le type et la qualité de l'objet qu'il désire. Parmi les artisans, le patenôtrier propose uniquement des chapelets, tandis que les orfèvres négocient des objets en matières précieuses un peu plus diversifiés : chapelets toujours, mais aussi bijoux, crucifix, statuettes voire bénitiers. Les images pieuses s'acquièrent aussi bien chez le graveur que l'éditeur, voire l'imprimeur. Le mercier, quant à lui, n'est pas fabricant, mais c'est chez lui que se trouvent l'assortiment d'articles et l'éventail de prix les plus vastes.

II. LES STOCKS DES ARTISANS

1. UN PATENÔTRIER PARISIEN EN 1548 : BONAVENTURE MOREL

Les inventaires après décès de patenôtriers ne sont pas très nombreux dans les fonds du Minutier Central, et souvent peu détaillés. Néanmoins, celui de Perrette Boulanger, décédée en mars 1548[376], nous fournit un riche instantané du stock de son époux, Bonaventure Morel, patenôtrier et marchand, demeurant rue du Grenier Saint-Lazare à Paris[377]. L'inventaire se compose de trente-sept feuillets dont six décrivant la marchandise « dudit estat de patenostrier ».

[374] 5 octobre 1546 : A.N., M.C., LIV 213.
[375] 31 mai 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[376] 22 mars 1548 : A.N., M.C., XCI 31.
[377] Dans l'actuel 3e arrondissement.

Malgré son nom, le patenôtrier ne fabrique pas uniquement des objets religieux, mais aussi toutes sortes de perles, enfilées ou non en colliers ou en ceintures, ainsi que des boutons. Bonaventure Morel vend ainsi une bonne soixantaine de « sainctures », et plusieurs grosses de boutons[378]. Le reste de son stock, la quasi-totalité donc, est composé de grains et perles diverses, dont la matière, la taille, la couleur et la valeur varient grandement. L'on ne rencontre qu'un seul chapelet achevé, de couleur violette, et garni d'émaux, estimé à 10 sols tournois – et donc largement accessible aux clients les moins aisés.

Les « grains » vendus par le patenôtrier Morel se comptent en centaines de milliers. Les matériaux évoqués sont peu variés. Il s'agit essentiellement de cristallin : « gros » ou « moyen » cristallin, « cler » ou coloré, il représente 47 % des grains du stock. L'on trouve beaucoup plus rarement mention d'émail (3 %), avec notamment des « petitz grains desmail vert ». L'inventaire évoque également de nombreux « camay » ou « camey » (50 % des grains), qui sont très certainement des camées, souvent nommés « camayeux » à l'époque moderne. Ces pierres bicolores, le plus souvent des agates, sont gravées de manière à ce que la figure qui apparaît en relief soit d'une autre couleur que celle du fond. Cette technique[379] connaît un grand succès aux XV^{e} et XVI^{e} siècles, avant de décliner au XVII^{e} siècle et de refleurir au siècle suivant grâce à l'engouement pour les camées ornés de portraits. Ici, les grains ne comporteraient pas une figure mais probablement un dessin géométrique : la plupart de ceux de Bonaventure Morel sont décrits comme étant « noir raye de blanc » ou « noir marque de blanc ».

Les couleurs les plus utilisées sont d'ailleurs le noir (30 % des couleurs évoquées) et le blanc (20 %). Dans 13 % des cas, ces dernières sont d'ailleurs associées, presque toujours dans le cas des « camey ». Viennent ensuite le rouge (16 %), symbole d'amour (profane ou divin), souvent décrit comme « coulleur de grenatz », puis le bleu (12 %) pour les grains en cristallin. Le violet (5 %), le vert (4 %) et le gris (4 %) sont plus rarement répandus, tandis que le jaune, couleur très déprisée parce que symbole de

[378] 39 grosses de boutons noirs, 11 grosses de boutons blancs 6 grosses de petits boutons blancs « fasson de dragee », 2 grosses de boutons verts mouchetés et 19 grosses de boutons « tant noirs que blancs », le tout étant évalué à une vingtaine de livres tournois.

[379] Pour plus de détails concernant la glyptique – l'art de graver les pierres fines – en général, et la technique de gravure en relief en particulier, voir Ernest BABELON, *La Gravure en pierres fines : camées et intailles*, Paris, Librairies-imprimeries réunies, 1894, 320 p.

maladie et de déclin[380], reste très marginal (1 %). Le cristallin est souvent simplement qualifié de clair (8 %), parfois rayé de blanc, ce qui évoque probablement la transparence de la perle.

Les grains sont qualifiés de gros, moyens ou petits, parfois taillés « fasson de poires » ou de dragées. Souvent de couleur unie, ils peuvent néanmoins être décorés. On trouve ainsi, outre les grains rayés (tels ces grains de « moyen cristallin cler raye de blanc »), beaucoup de grains « mouchetés » d'une autre couleur : noirs mouchetés de blanc, blancs mouchetés de rouge, mais aussi des grains plus élaborés, « mouchetés a Rozettes » ou « mouchetés a treffles ».

Rien, cependant, ne prouve qu'ils servent à faire des chapelets plutôt que des colliers. Un seul chapelet entier est mentionné, « de couleur viollet garny demaulx », prisé à dix sous. Le notaire ne signale qu'une seule fois la présence de soixante-six « grains de patenostres », évalués ensemble à dix-sept sols tournois. La mention de quelques « houpes de soye », prisées ensemble douze sols, évoque également les chapelets décrits dans les inventaires des orfèvres et des merciers, qui se terminent souvent par ce colifichet : par exemple, une « houpe servant aux pater » chez l'orfèvre Claude Guérin[381]. Le portrait de Philippe de Croy, chambellan du duc de Bourgogne[382], montre un chapelet dit « linéaire »[383] terminé par une telle houppe (ill. 20).

[380] C'est la couleur dorée qui a absorbé toutes les valeurs positives du jaune. Voir « Le jaune, tous les attributs de l'infamie ! », interview de Michel Pastoureau par Dominique Simonnet, disponible à l'adresse Internet suivante : http://livres.lexpress.fr/dossiers.asp?idc=8800&idr=5 [dernière consultation le 23 décembre 2008].

[381] 8 avril 1544, A.N., M.C. LIV 213.

[382] Ce portrait peut être inclus à notre corpus puisque Philippe de Croy, comte de Chimay (1434-1482), est un noble bourguignon, chambellan de Philippe de Bon en 1457, puis de Charles le Téméraire, et chevalier de la Toison d'or en 1473 : voir Jean DEVAUX, « Un seigneur lettré à la cour de Bourgogne : Philippe de Croÿ, Comte de Chimay », dans André TOURNEUX (Ed.), *Liber amicorum Raphaël de Smedt, 4. Literarum Historia*, Louvain, Peeters, 2001, p.13-33.

[383] Le chapelet dit « linéaire » est utilisé pour la récitation d'une succession de *Pater* : voir la partie III p. 607-608..

20. Rogier VAN DER WEYDEN, **Portrait de Philippe de Croy** (à droite : détail), v. 1460
Anvers, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten

Il est impossible de savoir quelle proportion des grains stockés dans la boutique de Morel est destinée à faire des objets religieux. Cet inventaire a toutefois le mérite de mettre en évidence la grande variété de perles, et donc de chapelets possibles, proposée chez un patenôtrier. Peu onéreuses, ces petites perles de cristallin coloré sont à la portée des bourses les plus modestes. La clientèle plus fortunée se tourne quant à elle vers les orfèvres pour acquérir des objets de piété de plus grande valeur.

2. LES OBJETS DE PIÉTÉ DANS LES BOUTIQUES DES ORFÈVRES PARISIENS

Les inventaires après décès des orfèvres montrent que les objets de piété constituent des marchandises d'orfèvrerie courantes. Au XVI^{e} siècle, on trouve des objets de piété dans près de 66 % des inventaires de boutiques consultés (soit dix-neuf inventaires sur vingt-neuf). Pour le XVII^{e} siècle, nous n'avons gardé dans notre corpus que les orfèvres dont le stock recèle des objets de dévotion : il s'agit donc forcément d'artisans pour qui la réalisation de ce type d'objets est une spécialité. La liste de leurs marchandises est souvent très détaillée, et impressionnante.

Chez les orfèvres du XVI[e] siècle, comme ils constituent une marchandise de stock, les objets de dévotion sont souvent rangés dans les tiroirs de la montre (22 % des cas) : huit « grosses patenostres » sont ainsi disposées dans une layette sous la montre de Thomas Dumoulin[384]. Pierre Fidelin a lui aussi déposé trois « dizains d'un chappelet de patenostres dambre » dans un tiroir de sa montre de bois blanc[385]. Il arrive également que ces objets soient directement exposés dans la montre elle-même (33 %), là où le client pourra les admirer. Cela souligne, nous l'avons vu, la spécialisation de l'artisan dans ce type de pièces, car la vitrine de la montre est réservée aux objets chargés de représenter la qualité de l'art de l'orfèvre. C'est la raison pour laquelle François Dujardin expose fièrement ses « patenostres d'agate, emaulx et plicques » dans sa montre[386], comme Jean Debelles dont la quasi-totalité de la vitrine est dévolue à des chapelets[387]. Au XVII[e] siècle, Vincent Delaunay consacre lui aussi sa montre à l'exposition de « plusieurs chappelletz », accompagné d'une petite croix de cristal et « autres menues besognes et medailles »[388].

De manière générale, les orfèvres proposent de petits objets de piété courants, qui sont rangés ou exposés parmi les bijoux : anneaux d'or, bagues, bracelets ou pendants d'oreille. Ils ne représentent qu'une petite partie de leur stock (5 à 6 % en moyenne), à l'exemple de la boutique de François Dujardin, rue Saint Germain l'Auxerrois, à l'enseigne des « Deux Ecus ». L'inventaire réalisé la mort de son épouse, en 1555[389], alors qu'il débute sa carrière d'orfèvre, souligne, on l'a vu, sa spécialisation dans les petits bijoux. La totalité de ses marchandises est prisée 4 716 livres tournois. La plus grande partie est constituée par des perles et pierres précieuses (38 %), notamment 209 perles rondes, 140 petits rubis percés, et un « rubis cabochon non mis en œuvre » valant à lui seul 575 livres. Les bijoux, anneaux d'or et pendants d'oreille, représentent 16 % du total, et la vaisselle d'argent 11 %. Divers articles, fourreaux d'épée, boutons, lingots d'or « et autres menues ouvraiges » en constituent 27 %. Enfin, restent 8 % pour des chapelets d'ambre et une croix de diamants, chiffre qui est faussé par le fait que ces objets ne sont pas estimés seuls, mais prisés avec d'autres joyaux. En effet, les inventaires de boutiques englobent presque toujours les objets de piété avec d'autres marchandises,

[384] 20 mars 1557 : A.N., M.C., XX 77.
[385] Inventaire après décès de son épouse Germaine Boulay, 1[er] septembre 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[386] Inventaire après décès de son épouse Marguerite Yoncre, 13 août 1555 : A.N., M.C., LIV 39.
[387] Inventaire après décès de son épouse Jeanne Lemaistre, 7 janvier 1552 : A.N., M.C., XX 75.
[388] 16 juin 1657 : A.N., M.C. CXI 137.
[389] Inventaire après décès de Marguerite Yoncre, 13 août 1555 : A.N., M.C. LIV 39.

très souvent de petits bijoux. Chez François Dujardin, les patenôtres d'ambre sont ainsi prisées globalement avec des perles, des émaux, des grenats, des camées, deux pendants d'oreille et même la montre de bois où ils sont présentés, le tout valant 117 livres et 5 sols tournois. Une croix « de quatre diamens garnie de trois perles » est estimée en même temps qu' « ung rubis balet garny d'une perle, et ung pendant d'or garny de deux rubis, une emeraulde et une perle pendant », le montant total étant de 230 livres. Un siècle plus tard, l'inventaire de Vincent Delaunay révèle que sa montre de boutique contient plusieurs chapelets de corail et d'ambre, une petite croix de cristal, ainsi qu' « ung estuy dargent esmaille de bleu garni de son scizoir de paris » et d'autres « menues besognes et medailles », estimés ensemble à 12 livres[390]. Les objets de dévotion ne sont donc absolument pas considérés comme une marchandise à part, mais bien comme un bijou parmi d'autres.

Les chapelets sont très majoritaires : 83 % des inventaires de boutiques en mentionnent, dont 66 % des inventaires du XVI^{e} siècle et 80 % des orfèvres du siècle suivant. C'est donc un objet qui se vend facilement parce que la demande est très importante. Leur gamme est vaste, et les matières précieuses variées : bois marqué d'argent[391], ambre[392], corail, jais[393], agate[394] ou cornaline (qui, comme l'agate, est une variété de calcédoine, souvent rouge orangée)[395]. Les garnitures et marques des perles sont en or ou en argent, tel ce petit chapelet avec une croix et cinq marques d'or vendu chez Pasquier Bullot en 1639[396]. Les orfèvres ne sont cependant pas les seuls à proposer ce type d'articles : les joailliers, parfois même les changeurs, en présentent parmi leurs marchandises, sans oublier les merciers. Les chapelets dits « de Turquie », en bois précieux, s'achètent aussi bien chez les orfèvres que chez les merciers : si l'orfèvre Jean Debelles vend deux petits chapelets de Turquie de bois marqué d'argent, comme son

[390] 16 juin 1657 : A.N., M.C. CXV 137.
[391] Notamment chez Jean Debelles : inventaire après décès de son épouse Jeanne Lemaistre, 7 janvier 1552 : A.N., M.C., XX 75.
[392] Par exemple, trois « dizains dung chappelet de patenostres dambre » chez Pierre Fidelin : inventaire après décès de son épouse Germaine Boulay, 1er septembre 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[393] Jacques Colombe vend ainsi « ung chapellet de corail garny de getz » : 5 juillet 1649, A.N., M.C XIII 47.
[394] Comme les « patenostres d'agate » exposées chez François Dujardin : inventaire après décès de son épouse Marguerite Yoncre, 13 août 1555 : A.N., M.C. LIV 39.
[395] Par exemple, le petit chapelet de cornaline blanche vendu par Nicolas Chrestien : inventaire après décès de son épouse Marie Thomasse, 4 avril 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[396] 31 mai 1639 : A.N., M.C., CXV 77.

confrère Rémi Thixerant[397], l'on en trouve également dans le stock du mercier Sébastien Cramoisy en 1570. Ce dernier vend aussi bien les chapelets finis que les perles en gros : en sa boutique l'on dénombre « huict grosses dix douzaines de chappellets de Turquye merqués de plusieurs marques », ainsi que « deux douzaines de patenostres de Turquye longues », mais aussi « deux cens douze milliers de turquys gros et menu »[398].

Plus ponctuellement, on relève également de petits bijoux, et d'abord des croix en pendeloque à accrocher à une chaîne ou un ruban (17 % des inventaires). En 1555, la boutique de François Dujardin contient seize anneaux d'or et quelques pendants d'oreille, ainsi qu'« une croix de quatre diamens garnie de trois perles »[399]. En 1657, Vincent Delaunay, quant à lui, expose dans sa montre, au milieu des chapelets et « menues besognes », « une petite croix de cristaille »[400]. Des médailles sont aussi évoquées (17 %), mais sans précision quant à ce qu'elles représentent. Jean Debelles compte parmi ses outils plusieurs poinçons à médailles[401]. Entre autres petits bijoux, Rémi Thixerant vend en 1544 quelques « medalles de cuyvre »[402].

Quelques orfèvres (42 %) réalisent de petites statuettes, ou « images », et parfois des tableaux, mais le notaire se montre rarement précis. Nous savons que Pasquier Bullot expose en 1639 sept « tableaux dargent estampé garnis de boys », estimés à 42 livres tournois, mais leur sujet n'est pas indiqué[403]. Par contre, en 1544, Claude Guérin expose plusieurs Vierges[404]. Quant à Jacques Colombe, nous avons vu qu'il semble s'être spécialisé dans ce type d'articles, puisque des châssis de moule sont mentionnés parmi ses outils. De plus, à sa mort en 1649, sa boutique contient, outre des bijoux et un chapelet, un Christ en bronze, ainsi qu'un Saint Martin à cheval aux côtés d'un pauvre, le tout de bronze également[405].

---

[397] « deux petits chappelletz de turquye » vendus en 1544 : inventaire après décès de son épouse Guillemette Byot, 14 mai 1544 : A.N., M.C., LIV 213.
[398] 25 septembre 1570, publié par Yvonne BEZARD, « L'inventaire après décès du mercier Cramoisy », *op. cit.*
[399] Inventaire après décès de son épouse Marguerite Yoncre, 13 août 1555 : A.N., M.C. LIV 39.
[400] 16 juin 1657 : A.N., M.C. CXV 137.
[401] Inventaire après décès de son épouse Jeanne Lemaistre, 7 janvier 1552 : A.N., M.C., XX 75.
[402] Inventaire après décès de son épouse Guillemette Byot, 14 mai 1544 : A.N., M.C., LIV 213.
[403] 31 mai 1639 : A.N., M.C. CXV 77.
[404] 8 avril 1544 : A.N., M.C. LIV 213.
[405] 5 juillet 1649, A.N., M.C XIII 47.

Au XVII[e] siècle, avec la multiplication des oratoires domestiques et autels privés, de nouvelles pièces apparaissent dans les inventaires. Les marchés passés avec les clients laïques mentionnent des plaques de retable, de petites croix d'autels et des bénitiers : en 1640, la comtesse de Soissons commande ainsi un retable de laiton doré à Claude de Villiers[406]. Les grands orfèvres royaux réalisent de véritables chefs-d'œuvre pour leurs clients les plus importants. Le département des Objets d'Art du Musée du Louvre conserve un superbe bénitier en argent réalisé en 1677-78 par Nicolas Delaunay, orfèvre de Louis XIV et Louis XV[407], dont la plaque centrale représente l'adoration des bergers[408]. Mais la plupart du temps, les objets de dévotion vendus à la clientèle laïque sont de la simple marchandise de stock, réalisée sans commande préalable, ce qui suppose une réelle demande de la part des fidèles. Les inventaires de boutique du XVII[e] siècle mentionnent de nombreux bénitiers, à la différence du siècle précédent. Parmi les orfèvres de notre corpus, spécialisés dans les objets religieux, 40 % vendent un ou plusieurs bénitiers. Chez Pasquier Charpentier, en 1657, le notaire relève ainsi « quatre petites plaques à benoistier garnies de leurs coquilles, cinq benistiers à croix dont un vieil, une coquille de plaque »[409].

Arrêtons-nous plus longuement sur l'inventaire de la boutique de Nicolas Chrestien, particulièrement riche en objets religieux. Il est réalisé en 1639 au moment du décès de Marie Thomasse, l'épouse de l'orfèvre, dont la boutique est établie à l'enseigne de « la croix de fer », paroisse Saint Jacques de la Boucherie, « au bout du lieu » où se trouvait le Pont au Change, en cours de reconstruction après l'incendie de 1621. C'est un orfèvre important, qui loue en outre plusieurs loges sur les lieux de foires les plus fréquentées[410]. L'inventaire après décès comporte 86 pages, dont 26 sont consacrées aux outils et à la marchandise. La totalité de son stock est estimée à 9 883 livres tournois, ce qui le place parmi les grands orfèvres de Paris. Les objets religieux y sont très nombreux et constituent environ 14 % de la valeur du stock. Le reste consiste pour l'essentiel en

[406] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII[e] siècle, op.cit.*, tome 2 : *Les œuvres*, p. 282.
[407] Inventaire après décès du 22 août 1727 : A.N., M.C. CXVI 256.
[408] Musée du Louvre, Paris, Département des Objets d'Art, n° d'inventaire : OA 10416.
[409] 9 mai 1657 : A.N., M.C. CXV 137.
[410] Deux à La Guibraye, deux à Saint Germain des Prés et une à Saint-Denis.

pierres précieuses et perles fines, parfois déjà taillées[411], mais également de bijoux de luxe : colliers[412], bracelets[413], anneaux d'or[414]…

Objet	Nombre	Pourcentage du total des objets de dévotion	Valeur en livres tournois	Pourcentage de la valeur des objets de dévotion
Croix	42	37,5 %	632	46 %
dont « petites »	*5*	*4 %*	*80*	*6 %*
Saint Esprit	27	24 %	200	14,5 %
Reliquaires	8	7 %	313	23 %
dont « petits »	*2*	*2 %*	*12*	*0,9 %*
Livres	31	27,5 %	115	8 %
dont « petits »	*2*	*2 %*	*15*	*1 %*
Chapelets	2	2 %	20	1,5 %
Bénitiers	2	2 %	100[415]	7 %
TOTAL	**112**	**100 %**	**1 380**	**100 %**

Tableau n° 1 : les objets de dévotion dans le stock de Nicolas Chrestien en 1639

Le tableau n° 1 présente les différents types d'objets de dévotion qui se trouvent dans la boutique. L'inventaire dénombre quarente-deux croix, dont seulement cinq sont qualifiées de « petites » (soit 12 %). Il faut probablement supposer que les autres sont en réalité des croix d'autel, destinées à des églises, mais nous ne pouvons en être certaine. Elles sont toutes en or, le plus souvent garnies de diamants, parfois de rubis, de perles ou

[411] Par exemple, ces deux « perles en poire » prisées 60 livres tournois
[412] Tel ce collier de « petites perles barocques » prisé 12 livres.
[413] Comme cette paire de « brasselets ou il y a soixante douze perles », valant ensemble 72 livres.
[414] Par exemple, cet anneau d'or « emaille de noir de sept diamantz en facettes rocher » estimé à lui seul à 70 livres.
[415] Ce chiffre ne correspond pas à la valeur réelle de ces deux bénitiers, puisqu'ils sont en réalité prisés de manière globale avec « plusieurs pieces de petit mesnage de cabinet, une escuelle a oreille et des cordons, le tout d'argent » : ensemble, ils sont estimés à 254 livres. Nous les avons évalués de manière un peu arbitraire à une centaine de livres, en nous basant sur le prix d'autres plaques de bénitiers présentes dans l'inventaire du domicile de l'orfèvre.

d’émail de plusieurs couleurs. Quant aux cinq petites, il s’agit de bijoux, car elles sont décrites comme terminées par « une petite pendeloque au bas ». Toutes les cinq sont en or et garnies de petits diamants : ensemble, elles valent 80 livres tournois (soit 13 % de la valeur totale des croix).

Le notaire relève également vingt-sept Saint-Esprit, tous qualifiés de « petits », ce qui nous amène à supposer qu’il s’agit de petits bijoux à porter au cou pendus à une chaîne. L’un d’eux, d’ailleurs, est « garny de sa chaine de diamants », un autre est prisé « avec sa chesne », tandis que sept autres sont décrits comme étant « sans chaîne ». Ce sont de beaux pendentifs en or, garnis de diamants, à l’exception de l’un d’eux qui est réalisé en rubis garni d’or et vaut 15 livres à lui seul (le prix moyen étant de 7 livres environ par pendentif).

Huit reliquaires sont également évoqués, parmi lesquels deux seulement sont décrits comme petits, et donc potentiellement destinés à une clientèle laïque. Le notaire ne précise pas s’il s’agit de petites boîtes ou de médaillons à porter au cou. Tous deux sont en or et cristal, et sont estimés à 12 livres ensemble, soit seulement 4 % de la valeur totale de tous les reliquaires. Les autres sont beaucoup plus chers, particulièrement un reliquaire d’or « ou il y a une magdeleine garnie de petits diamants », qui est évalué à 100 livres tournois, tandis que les autres valent une quarantaine de livres en moyenne.

Parmi les trente-et-un livres dont la couverture a été travaillée par l’orfèvre, trente sont des livres d’église. Par manque de précision, nous n’avons pas compté le dernier parmi les objets de dévotion. Dix-sept sont couverts d’argent estampé, et estimés ensemble à 68 livres (soit 4 livres par ouvrage), tandis que les onze autres sont couverts de cuir de plusieurs couleurs garni d’argent, valant ensemble 16 livres et dix sols tournois (soit environ une livre et demie chacun). Les deux derniers sont de « petits livres deglise escriptes a la main de velain dore », prisés 15 livres. Le manque de précision ne nous permet que de formuler des hypothèses : s’agit-il de gros Evangiles destinés à la liturgie ? Le notaire aurait peut-être, dans ce cas, précisé qu’il s’agissait de Bibles. Ou bien sont-ce des missels ou des livres d’heures destinés à des fidèles laïques fortunés ?

Très minoritaires apparaissent les chapelets, aussi bien en raison de leur nombre (seulement deux) que de leur peu de valeur (20 livres, soit à peine 1 % de la valeur totale des objets de piété). Le premier est un petit chapelet constitué de soixante-six grains de cornaline blanche, estimé à 40 sous, alors que le second est destiné à de riches clients, puisqu'il est en or marqué de diamants évalué à 18 livres. Ces deux pièces montrent bien le large éventail de prix pratiqués par les orfèvres, qui peuvent ainsi viser une clientèle diversifiée. Notons néanmoins que le petit chapelet de cornaline vaut tout de même l'équivalent d'une semaine de travail d'un manouvrier urbain en 1630, ce qui indique que seules les classes supérieures fréquentent les boutiques d'orfèvrerie. L'inventaire signale aussi la présence dans la boutique de grains divers, qui sont très probablement des grains à chapelet. En effet, le notaire mentionne par exemple soixante-trois grains de cornaline blanche, qui pourraient être identiques à ceux du chapelet cité plus haut. En tout, l'on dénombre environ deux cents grains de cornaline, corail, lapis-lazuli et agate, estimés à 55 livres tournois.

Enfin, l'inventaire évoque deux « petits benoistiers en placque » en argent. Ils sont évalués avec d'autres petites pièces en argent, notamment une écuelle à oreilles, le tout valant 254 livres et 10 sols tournois. Nous ne pouvons donc pas connaître leur valeur réelle. Pour comparaison, parmi la vaisselle « qui sert d'ordinaire » dans le foyer de Nicolas Chrestien, l'on trouve cependant huit plaques d'argent ciselé servant « tant a benistier que flambeau », dont sept garnies de leur coquille. Elles sont prisées ensemble 1 377 livres : en moyenne, chacune vaut environ 172 livres. Nous pouvons raisonnablement penser que les deux bénitiers présents dans la boutique, décrits comme étant petits, pourraient valoir une petite centaine de livres.

Si l'on ne prend en compte que les objets qualifiés de « petits », destinés à la piété privée, nous ne trouvons en réalité dans l'inventaire que quarante objets de dévotion, ce qui correspond à 36 % des pièces religieuses, et seulement 4 % de la valeur totale du stock de marchandises vendues par Nicolas Chrestien. La gamme de prix pratiqués par les orfèvres est assez vaste, et permet de contenter une clientèle assez diversifiée. Il est possible d'acquérir un chapelet peut être acheté pour une poignée de sols tournois : chez Jean Debelles, en 1552, les patenôtres se vendent entre 5 et 20 sols tournois, selon qu'ils

sont garnis « de pierre et de vermeille » ou de marques d'argent[416]. Mais l'on en trouve également valant plusieurs dizaines de livres, tel ce petit chapelet marqué d'or estimé à 10 livres tournois chez Pasquier Bullot en 1639[417]. Le Christ de bronze retrouvé chez Jacques Colombe en 1649 vaut à peine 19 sous, tandis que son saint Martin est évalué à 10 livres[418].

En réalité, il est difficile d'appréhender la clientèle de ces marchands orfèvres, susceptible d'acquérir un objet de piété. Les petits bijoux mentionnés dans les inventaires ne sont pas réalisés sur commande, car ils font partie des articles courants, qui se vendent aisément. Aussi leurs acquéreurs n'ont-ils pas laissé de trace dans les comptes. D'après les testaments et inventaires après décès, il s'avère que même les pièces d'orfèvrerie les plus courantes – hormis l'anneau d'or des époux – sont réservées à une clientèle aisée. Par exemple, dans les testaments lorrains du XVI^{e} siècle, les chapelets en matières précieuses et les croix et médailles en or appartiennent dans 69 % des cas à des personnes nobles ou proches de la famille ducale, ou occupant une position importante dans l'administration. La veuve du seigneur de Gournay, Barbe de Harangère, lègue ainsi une « patenostre de grenad de ruby marquee de dix marques dor avec les petitz grains dor que y sont »[419]. L'on trouve également un chapelet « de coural rouge avec les marques dargent que y sont » dans le testament de la veuve du chirurgien du duc de Lorraine[420], ou encore une « patenostre de coural marquee de boutons dargent » dans celui de la veuve d'un procureur général de Lorraine et auditeur en la Chambre des Comptes de Nancy[421]. La seule exception est la veuve du secrétaire d'un tabellion de Nancy, qui détient elle aussi un « chapellet de coural rouge marque dargent »[422]. Ces descriptions correspondent bien à celles des chapelets exposés dans les boutiques des orfèvres et nous inclineraient à penser que leurs clients appartiennent aux classes supérieures de la société. Les inventaires après décès confirment cette hypothèse. Les objets de dévotion ayant de la valeur se retrouvent majoritairement dans les foyers aisés, tels ce crucifix d'argent et ces cinq reliquaires, dont l'un en or émaillé évalué à 180 livres, présents en 1644 chez Jean Amelot, premier président du Grand Conseil. Ou encore ce chapelet d'ambre, prisé avec

[416] Inventaire après décès de son épouse Jeanne Lemaistre, 7 janvier 1552 : A.N., M.C., XX 75.
[417] 31 mai 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[418] 5 juillet 1649, A.N., M.C XIII 47.
[419] Février 1552, A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 121-124.
[420] Testament de Magdeleine Roussel, novembre 1557, idem, f° 273-274.
[421] Testament de Françoise Hemonette, décembre 1537, idem, f° 18-19.
[422] Testament de Haullix (?), décembre 1560, idem, f° 123-124.

un autre de corail, ainsi qu' « un reliquaire d'or avec l'image de Notre-Dame garni de diamants » dans l'inventaire de Charles Damas, chevalier des ordres du Roi et maréchal de camp et d'armée[423].

Les objets exceptionnels de grande valeur sont donc les seuls pour lesquels nous pouvons connaître les acheteurs, car, du fait même de leur prix élevé, ils ont fait l'objet d'un contrat (un « marché ») écrit, signé devant notaire. Dans ce cas, le commanditaire fournit presque toujours lui-même la matière première[424] : or, argent, pierres précieuses. Le prix de l'objet n'est fixé qu'une fois la pièce réalisée et pesée. Dans le cas d'une commande de ce type, l'acquéreur est une personne fortunée. La famille royale et la cour sont bien sûr de grands commanditaires de pièces d'orfèvrerie. En 1555, François Dujardin compte le roi et la reine, ainsi que les souverains de Navarre, le gouverneur de Savoie et bien d'autres grands nobles parmi ses débiteurs[425]. D'après les marchés, les autres clients des orfèvres sont des ecclésiastiques, qui achètent plutôt de la vaisselle et des objets liturgiques, ainsi qu'une clientèle bourgeoise qui commande surtout de quoi faire des présents, et notamment des bijoux, pour des occasions importantes, une naissance ou un mariage[426].

L'orfèvrerie constitue en effet un excellent placement, en des siècles troublés où les conflits intérieurs et extérieurs font beaucoup fluctuer la valeur de la monnaie. Au XVI^{e} siècle, les Guerres de Religion suivies des troubles de la Ligue ont aggravé les problèmes monétaires du royaume. Le siècle suivant est celui des conflits européens, portés à leur paroxysme sous le règne de Louis XIV, dont les dernières décennies sont particulièrement assombries par les écrasants soucis financiers. Hubert Méthivier n'hésite pas à qualifier de « cancer financier-monétaire » la « dévaluation continue de la livre tournois », qui perd 50 % de sa valeur entre 1513 et 1636, et la moitié du reste de 1636 à 1726[427]. Dans ces conditions, les Français, et particulièrement les membres de la petite noblesse de province dont les finances sont régulièrement mises à mal par les conflits, préfèrent thésauriser en investissant dans des objets d'or ou d'argent, dont la valeur ne se

[423] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 438.
[424] Dans 80 % des cas, selon les estimations de Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres parisiens de la Renaissance, op. cit.*, p. 122.
[425] Dettes actives de François Dujardin, dans l'inventaire après décès de son épouse Marguerite Yoncre, 13 août 1555 : A.N., M.C., LIV 39.
[426] *Ibid.*, p. 103.
[427] Hubert METHIVIER, *L'Ancien Régime en France, XVI^{e}-XVII^{e}-XVIII^{e} siècles*, Paris, PUF, 1981, p. 31.

déprécie pas, bien au contraire. Dans des remontrances adressées au roi Henri III en 1578, les orfèvres de la capitale insistent sur le fait que « ce qui valloit quinze livres il y a dix ans, il vault bien ce jourd'huy vingt livres »[428]. Les acquéreurs de pièces d'orfèvrerie peuvent donc éventuellement revendre ou faire fondre ces objets en cas d'ennui financier. Louis XIV montre lui-même l'exemple lorsqu'il promulgue l'édit du 14 décembre 1689 ordonnant la fonte des monnaies et de la vaisselle d'or et d'argent de Versailles afin de participer au financement de la guerre de la Ligue d'Augsbourg[429]. La mise en gage est également monnaie courante, et les objets de dévotion ne font pas exception à la règle, ce qui prouve bien qu'outre une valeur religieuse, ils possèdent aux yeux de leur propriétaire une évidente valeur pécuniaire. L'histoire d'un valet parcourant les villes du royaume et vendant, pour pouvoir se nourrir, « une douzaine de chapelets qu'on [lui] avait abandonnés à une des confréries de l'église de Poitiers », montre bien que l'objet de piété est aussi, et parfois avant tout, une chose matérielle qui se monnaie : « il m'en coûtait, dit le personnage, un chapelet au déjeuner, deux au dîner, un au goûter, deux au souper »[430]. Cela transparaît surtout dans les documents notariés, tel le testament, daté de 1547, de Mengette Alexandre, femme d'un tisserand de Nancy, qui révèle qu'elle a laissé en gage à un certain Mengin Lefebvre quatre cuillers d'argent, ainsi qu'un chapelet d'argent « qui tient pour troys frans et demy », qu'elle souhaite d'ailleurs faire racheter « pour fournir et accomplir les services et donnations de [s]on present testament »[431].

Les chapelets et croix d'or acquis chez un orfèvre ne sont donc pas forcément achetés pour des raisons religieuses. Ils peuvent également constituer un cadeau de valeur, à offrir lors d'une occasion particulière, comme une naissance, une communion ou des fiançailles. C'est un présent de prix qui, de par sa valeur religieuse, reste respectable pour une épouse, une fille ou une fiancée. Les motivations de l'acquéreur sont donc diverses, toutes ne tiennent pas à la valeur spirituelle de l'objet. Il faut aussi compter avec le souci d'ostentation de celui qui acquiert un objet précieux : les petites croix comme les

[428] Archives de la corporation des orfèvres de Paris : A.N., K 1036, n° 68. Citées par Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres parisiens de la Renaissance, op. cit.*, p. 98.
[429] Dominique GARRIGUES, *Jardins et jardiniers de Versailles au Grand Siècle*, Paris, Champ Vallon, 2001, p. 165. Voir également Joël CORNETTE, *Chronique du règne de Louis XIV*, Paris, SEDES, 1997, p. 373-374.
[430] Histoire XVI tirée des *Plaintes des divers états*, un manuscrit du XV^e^ siècle compilé par l'historien Amans Alexis MONTEIL, *Histoire des Français des divers états, ou histoire de France aux cinq derniers siècles, 4^e^ édition augmentée d'une notice historique et d'une table analytique*, tome II : *XV^e^ siècle*, Paris, Victor Levou et Guiradet et Jouaust, 1853, p. 259.
[431] Testament daté de mars 1543, A.D Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 260-261.

chapelets se portent sur soi et se montrent, donnant ainsi à voir la richesse ou du moins l'importance de leur possesseur. L'image peut également jouer ces rôles multiples : support de prière ou cadeau pieux, elle parle également de son propriétaire en mettant en avant les dévotions qu'il privilégie, ou le prix qu'il est prêt à mettre dans une estampe de qualité. Car le choix d'images pieuses que proposent les vendeurs d'estampes est particulièrement varié.

3. LES STOCKS DES IMAGIERS PARISIENS

Au XVI^e^ siècle, « l'imagerie est, avant tout, parisienne »[432] : ce sont en effet les imagiers de la capitale qui font figure de précurseurs de l'imagerie que l'on a souvent qualifiée de « populaire »[433] qui fleurit dans les provinces à partir du XVII^e^ siècle[434]. Comme la plupart des corporations de métier, ils sont regroupés en un même quartier. L'existence de lignées familiales d'imagiers[435] – qui se transmettent savoir-faire, outils, planches et boutiques de génération en génération – tout comme les solidarités de métier, et la forte endogamie, expliquent ce phénomène. Les imagiers de la rue Montorgueil diffusent des xylographies à grande échelle. Ils sont en effet presque toujours éditeurs et vendeurs des images qu'ils réalisent : une fois séchées dans l'atelier qui donne sur la cour, les épreuves sont empilées en ballots ou en rames, et vendues dans leur boutique située sur la rue, le plus souvent tenue par leur épouse. Cependant, les veuves d'imagiers (qui, selon les statuts de la corporation, ont le droit de poursuivre le métier de leur époux défunt), ne sont pas dessinatrices et ne savent pas graver, aussi se contentent-elles de revendre les estampes réalisées par les artistes anonymes qu'elles emploient.

---

[432] Jean ADHEMAR, Michèle HEBERT, J.P. SEGUIN, Elise J.P. SEGUIN et Philippe SIGURET, *op. cit.*, p. 51.

[433] Nous mettons ici le terme « populaire » entre guillemets afin de signifier que nous n'entendons pas par là « imagerie destinée au peuple ». On sait que la frontière est mince et particulièrement perméable entre la culture populaire et la culture des élites, pour reprendre les termes de Robert Muchembled. Les historiens de l'imagerie ont aujourd'hui abandonné ce schéma simpliste, hérité de Champfleury en 1869. Tout comme la littérature de colportage et autres canards faisaient tout autant le régal des gentilshommes et des dames que des personnes moins éduquées, les estampes de la rue Montorgueil, par leur qualité et le choix de certains sujets, s'adressaient aussi bien à un public cultivé qu'à des acquéreurs plus modestes.

[434] Nicole GARNIER, *op. cit.*, p. 225-232.

[435] Voir par exemple José LOTHE, « Une Famille de graveurs et marchands d'estampes à Paris aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles : les Poilly », dans *Mélanges d'Histoire de Paris à la mémoire de Michel Fleury*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, p. 109-121.

Les images proposées à la clientèle sont assez grandes, environ 50 sur 40 cm en moyenne. Ainsi, elles peuvent être collées sur des portes ou dans des coffres, ou, clouées au mur ou posées sur la cheminée, servir de tableau. Certaines peuvent être découpées ; c'est notamment le cas des planches de saints. Elles sont soit vendues telles quelles (le fidèle pouvant ensuite les découper lui-même ou bien les garder entières), soit taillées par le marchand, qui revend chaque morceau à l'unité. Ainsi elles peuvent être glissées dans un livre ou portées sur soi.

L'imagier emblématique de cet âge d'or de la xylographie parisienne est Denis de Mathonière[436]. Il est imagier de papier, ce qui signifie que c'est lui qui dessine les images sur les planches qui sont ensuite évidées sous sa direction par des graveurs sur bois. La précision a son importance puisque le vocable « imagier » désigne plutôt, encore au XVI^{e} siècle, un sculpteur, celui qui réalise des statues, ou « images ». Il reprend la boutique de son père, à l'enseigne de la « Corne de Daim », qui a fait l'objet d'un inventaire très détaillé après son décès en 1598[437]. La richesse du stock de sa boutique au moment de sa mort permet de le placer parmi les producteurs d'estampes les plus importants de Paris à la fin du XVI^{e} siècle. C'est lui qui domine la seconde génération d'imagiers à partir de 1585 : il possède ainsi 610 planches et demie, dont certaines sont gravées sur les deux côtés. La valeur totale du stock atteint la somme de 1 042 livres et 10 sols tournois.

Ce document nous donne à voir les thèmes privilégiés par cette imagerie, d'autant que Denis a certainement hérité de nombreuses planches dessinées par son père. On sait notamment qu'Alain de Mathonière a édité deux placards d'anatomie ; or son fils détient plusieurs planches sur ce thème. Cela souligne l'absence des phénomènes de mode dans l'imagerie dite « populaire »[438] : les sujets de prédilection restent les mêmes d'une génération à l'autre, et les dynasties d'imagiers se transmettent les planches gravées.

[436] Vers 1560-1598. Il est le fils d'Alain de Mathonière, qui compte parmi les premiers éditeurs d'images installés rue Montorgueil. Du côté maternel, il est également lié à Martin Bonnemère et Clément II Boussy – tous deux travaillant ensemble à l'enseigne de « l'Echiquier » – ce qui illustre parfaitement le caractère familial et confraternel de l'imagerie de la rue Montorgueil, née de l'émulation et de la collaboration de ces imagiers et tailleurs d'histoires. D'ailleurs, plusieurs de ses huit enfants exercent par la suite un métier similaire au sien : Nicolas (1573-1640) est imagier, Michel (1576-1640) imprimeur d'histoires et Denis II (1580-après 1631) est éditeur.

[437] 2 avril 1598 : A.N., M.C. XV 48. Cet inventaire a été publié par Jean ADHEMAR et Georges WILDENSTEIN, « Les Images de Denis de Mathonière d'après son inventaire après décès (1598) », *Arts et traditions populaires*, 1960, p. 150-157.

[438] Nicole GARNIER, *op. cit.*, p. 226.

L'imagier Thomas Mallot[439] a ainsi « baillé à louage » une cinquantaine de planches à l'un de ses confrères[440]. La très grande majorité des planches détenues par Denis de Mathonière sont en tous les cas des œuvres qu'il a lui-même dessinées, ce qui est suggéré par la présence, pour chaque planche, des patrons (que nous appelons aujourd'hui des pochoirs). Cela est d'autant plus intéressant que très peu d'images de cet imagier sont parvenues jusqu'à nous : il en existerait dix-neuf connues (ill. 20 et 21), réparties entre le Cabinet des Estampes de la Bibliothèque Nationale[441] et le Musée des Civilisation de l'Europe et de la Méditerranée. Cela s'explique évidemment par le caractère fragile de ces images ainsi que, paradoxalement, par leur diffusion à grande échelle qui en faisait des objets trop courant pour être conservés précieusement.

L'inventaire de l'imagier montre tout d'abord que la majorité des images de son stock est d'inspiration religieuse : on en compte 81 sur 140 sujets identifiés (soit 58 %). Le succès de l'imagerie traditionnelle est en effet grandement basé sur les estampes religieuses. C'est donc qu'elles étaient particulièrement prisées des clients, la demande influant forcément sur l'offre. Les boutiques des imagiers étant si nombreuses, et si proches géographiquement, ils ne prennent pas le risque d'envoyer des clients à la concurrence en proposant des gravures qui ne se vendent pas.

Parmi les thèmes profanes relevés chez Denis de Mathonière, on relève quatre scènes empruntées à la mythologie antique (le *Banquet des Dieux*, le *Ravissement d'Hélène*, et deux représentations d'Hercule), ainsi que six planches d'anatomie évoquées plus haut. On dénombre une dizaine de cartes, de la ville de Paris, de France, de Belgique ou d'Angleterre, d'Afrique et de Palestine, et aussi des cartes universelles. Des calendriers côtoient des représentations des mois de l'année, des saisons, du jour et de la nuit (cinq en tout). Denis de Mathonière a également édité des drôleries et autres scènes d'inspiration populaire (une vingtaine en tout), auxquelles Jean Adhémar et Georges Wildenstein accordent beaucoup d'importance dans la mesure où ces représentations sont les plus anciennes connues : avant la découverte de cet inventaire après décès, on ne connaissait ce type de sujets populaires dans l'imagerie qu'à partir des années 1620-1630. On découvre ainsi une *bigorne et chiche face*, un *arracheur de dents*, une *femme qui ferre*

[439] Mort en 1569.
[440] A.N. LIV 221, 1569. Cité par Jean Adhémar et Georges Wildenstein, *op. cit.*, p. 152.
[441] Réunies en un recueil sous la cote : AA-3 (MATHONIERE, Denis de). Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la photographie.

la mule, *un Guillot tire au pot* ou encore un *bon droict qui a bon mestier d'ayde*. L'image du *Diable d'Argent*, très fréquemment traitée jusqu'au XIX^{e} siècle, est déjà présente chez Denis de Mathonière.

Les images religieuses, quant à elles, se répartissent en quatre catégories principales : les allégories chrétiennes, les sujets empruntés à l'Ancien Testament, les thèmes ayant trait au Nouveau Testament (répartis entre le Christ et la Vierge), et les représentations de saints, ainsi que le résume le tableau n° 2.

Sujets Religieux	Allégories Chrétiennes	Ancien Testament	Vie du Christ	La Vierge	Personnages Saints	Autres	**TOTAL**
Nombre absolu	12	18	18	7	22	4	81
Pourcentage	15 %	22 %	22 %	9 %	27 %	5 %	100 %

Tableau n° 2 : **Répartition des sujets religieux parmi les images et les planches de Denis de Mathonière, d'après son inventaire après décès (2 avril 1598)**

Les allégories chrétiennes sont au nombre de douze (15 % des sujets religieux). Ces sujets de réflexion proches de l'emblème, bien que beaucoup plus simples, sont très diversifiés. L'on relève ainsi un *miroir de la mort*, un *oracle divin*, la représentation des *sept vertus corrompues* ou encore des *vérités célestes*.

Dix-sept sujets sont tirés de l'Ancien Testament. Deux sont inspirés de la Genèse : la *Création* et *Adam et Eve*. Côtoyant l'histoire d'Esther ou celle de Judith, qui ne sont traitées qu'une fois, ce sont les représentations de Moïse qui sont proportionnellement les plus nombreuses (neuf, soit 53 %), car plus connues de la majorité des clients. Les épisodes marquants sont évoqués une fois : la *fuite d'Egypte* et la *Mer Rouge* ainsi que les *Tables de Moïse*. Les autres images représentent le patriarche, seul (trois fois) ou en compagnie d'Aaron et/ou Josué (trois).

C’est cependant le Nouveau Testament qui a donné lieu au plus grand nombre de représentations (vingt-cinq, soit 30 % des sujets religieux). Si l’on ajoute les portraits des Evangélistes, ceux des Douze Apôtres, ou encore celui de Joseph, que nous avons classés dans la catégorie dédiée aux personnages saints, le Nouveau Testament apparaît comme nettement majoritaire. L’histoire de l’Enfant Prodigue, symbole de la Pénitence, est traitée deux fois, mais le reste est exclusivement consacré au Christ et à la Vierge.

Le Christ arrive en tête, avec dix-huit représentations, dont trois seulement sont des scènes liées à son enfance : un *massacre des Innocents*, une *Nativité*, et une *Adoration des Rois* (probablement celle qui est conservée aujourd’hui au MuCEM : ill. 21). On compte également une image montrant les marchands expulsés du Temple, et une autre du miracle des cinq petits pains d’orge. Les quatorze autres images évoquent la Cène, la Passion et la mort du Christ : par exemple, un E*cce Homo*, deux descentes de croix, trois crucifixions (ou quatre, si l’on compte une *Passion* sans plus de précision). C’est donc une piété christocentrique et doloriste qui est mise en avant dans l’imagerie de la rue Montorgueil. Elle s’inscrit parfaitement dans ce courant de dévotion aux souffrances du Christ véhiculé notamment par la *devotio moderna*, et par des ouvrages très largement diffusés et encore très en vogue comme l’*Imitation de Jésus Christ*.

21. ***La Nativité de nostre Seigneur Iesu-Christ, et Adoration des Roys.***
Gravure éditée par Denis de Mathonière entre 1580 et 1598.
Bois de fil colorié au pochoir. Papier vergé.
H 39,8 x l 5,04 cm
Paris, MuCEM
N° d’inventaire 79.40.2 D

On trouve en outre mention de deux *Trinité*, et d'un *arbre de Jessé*, généalogies céleste et terrestre du Christ – nous avons répertorié ces images dans la catégorie « autres », qui comprend également un *Ancien et Nouveau Testament*. Curieusement, c'est justement au moment où les imagiers s'installent rue Montorgueil, à partir des années 1550, que le motif de l'arbre de Jessé[442] commence à s'essouffler de manière générale dans l'iconographie religieuse, pour finalement disparaître dans la seconde moitié du siècle suivant. Cela souligne encore une fois le mépris des phénomènes de mode des faiseurs d'estampes, qui puisent leur inspiration dans les tapisseries, les vitraux[443], les peintures célèbres de Bosch ou Bruegel... Les peintres de l'Ecole de Fontainebleau, très à la mode, sont une grande source d'inspiration pour ces imagiers, qui copient leurs œuvres. Le MuCEM conserve ainsi une suite d'estampes éditées par Denis de Mathonière reprenant des œuvres d'Antoine Caron[444], peintre de Catherine de Médicis, formé dans l'atelier de Primatice (ill. 22). Les imagiers proposent à leur public des sujets qui leur sont familiers. Leur propos n'est pas de créer de nouvelles images en inventant des modes de représentation inédits, mais de fournir « une interprétation populaire de telle image traditionnelle »[445] afin de la rendre accessible au plus grand nombre. Ces estampes consacrées à l'arbre de Jessé attestent également du rôle de transition joué par ces gravures, entre une imagerie médiévale encore très prisée et l'imagerie dite « populaire » en pleine éclosion.

Concernant la Vierge (sept représentations), par contre, on ne note pas de thématique récurrente. Les sujets sont tous différents et évoquent des épisodes de la vie de Marie (une *Annonciation*, une *Visitation à Elisabeth*, une *Mort de la Vierge*) ou présentent des portraits, comme cette Vierge au Rosier ou cette Notre Dame de Lorette, qui évoquent plutôt des images de confrérie ou de pèlerinage.

Enfin, les représentations de saints personnages sont au nombre de dix-huit. Cette fois encore, on ne note pas de prééminence d'un personnage sur les autres. Un même saint n'est cité qu'une ou deux fois maximum. L'accent semble mis tout d'abord sur les groupes d'Apôtres et d'Evangélistes, mentionnés deux fois chacun. En plus, on trouve

[442] Voir la thèse de Séverine LEPAPE, *Etude iconographique de l'Arbre de Jessé en France du Nord du XIV^e^ au XVII^e^ siècle*, soutenue en 2004 à l'Ecole des Chartes, Paris.
[443] La cathédrale de Chartres, notamment, possède un vitrail représentant un arbre de Jessé.
[444] 1521-1599.
[445] Jean ADHEMAR, « Préface » dans *Imagerie populaire française, op. cit.*, p. 6.

une image de saint Paul, une de saint Jean et une autre de saint Mathieu. Sainte Madeleine, quant à elle, apparaît deux fois dans l'inventaire, tout comme saint Roch, et Etienne, premier martyre, représenté une fois seul, et une autre fois en compagnie de saint Georges. A cette liste de saints de l'Eglise Universelle, s'ajoutent des réguliers fondateurs d'ordres, saint François d'Assise et saint François de Paule, ainsi qu'Antoine de Padoue. Enfin, Geneviève, patronne de Paris, est mentionnée une fois également. L'imagerie s'inspire donc de la figure de saints qui sont bien connus du fidèle catholique : apôtres du Christ, grands martyrs, fondateurs d'ordres, saints protecteurs. Cette liste ne dénote pas d'originalité ou d'innovation particulières quant aux sujets traités. Les thèmes privilégiés par les artisans sont ceux qui répondent à une demande de la part des fidèles et possèdent un potentiel commercial. Cette imagerie s'inspire donc de thèmes connus, qui sont traités de façon familière, ce qui lui confère une dimension rassurante.

22. ***La Royne Vasthy dédaignant venir au mandement du Roy Assuere en son festin, est privée de la courone, & Ester eslevée en son lieu***
Dessin d'Antoine Caron édité par Denis de Mathonière, 2e moitié du XVIe siècle
Bois de fil colorié au pochoir. Papier vergé.
H. 386 x l 476 mm
Paris, MuCEM
N° d'inventaire 2004.38.6.D.

Quant aux prix, ils sont difficiles à estimer car le notaire mentionne le prix des planches, pochoirs inclus, et ne se montre pas très précis quant aux rames d'estampes déjà imprimées. Ainsi, une rame et deux douzaines d'images représentant la Terre Sainte, sont prisées 4 livres tournois : vendues à l'unité, ces estampes valent donc à peine quelques sous, ce qui les rend particulièrement abordables pour toutes les catégories de la population. Certaines planches elles-mêmes valent déjà très peu cher, probablement à cause de leur état d'usure, les bois étant réutilisés sur plusieurs générations : par exemple, cinq planches consacrées à l'histoire de l'Enfant Prodigue sont à peine estimées ensemble à 30 sous tournois. On imagine donc le prix très bas auquel les séries imprimées sont vendues. Cela montre qu'il existe une très forte demande pour ce type d'images, puisque des dizaines de graveurs, très concentrés géographiquement, parviennent à vivre de ce commerce, malgré les prix bas qui sont pratiqués.

Georges Duplessis, dans son *Histoire de la gravure en France*, parue en 1861, note avoir eu entre les mains un in-folio composé de 270 gravures sur bois réalisées par des imagiers du XVI^{e} siècle[446]. Ce recueil nous donne un second aperçu de la production de la rue Montorgueil, car tous les éditeurs d'estampes dont le nom est inscrit sur ces épreuves travaillent en cette rue : Alain et Denis de Mathonière, Martin Bonnemère et Clément Boussy, mais aussi Germain Hoyau et Mathurin Nicolas (tous deux établis à l'enseigne du « Bon Pasteur », le second gravant sur bois les dessins du premier), Jean Graffart, Denis Fontenoy, Jacques Lalouette, Jean Boussy (à l'enseigne de « l'Epinette ») et Guillaume Saulce logé à la même enseigne, Charles le Vigoureux (à « l'Image Saint Pierre »), Marin Boussy (à la « Corne de Cerf »), François Desprez (au « Bon Pasteur »), Nicolas Prévost (au « chef Saint Denis »). Les seules exceptions sont des imagiers établis dans le quartier de la rue Saint Jacques, aux abords de l'Université : Jean Leclerc, installé rue Fromentelle, Jean de Gourmont, dont l'atelier se trouve rue Saint Jean de Latran (à « l'Arbre Sec »), ainsi que François de Gourmand dans la même rue, devant le « Griffon d'Argent ».

[446] Georges Victor A. GRATET-DUPLESSIS, *Histoire de la gravure en France*, Paris, Rapilly, 1861, p. 42-53.

Ces 270 planches sont réparties en 72 séries ou estampes uniques. Les thèmes religieux sont très majoritaires : ils représentent 92 % du total. Cependant, nous n'avons aucune précision quant à l'auteur de ce recueil, ni sur la date à laquelle il a été réalisé. Difficile, dans ces conditions, de savoir sur quelle base s'est opéré le choix de gravures à insérer dans l'ouvrage. Ce n'est en tout cas pas celui de la qualité, car Georges Duplessis se montre très sévère à ce sujet, considérant que ces images, à la « composition et [et au] dessin quelque peu grossier[s] », « se rapprochent plus de l'imagerie que de l'art proprement dit »[447]. Nous pouvons tout de même supposer, en accord avec l'inventaire après décès de Denis de Mathonière, que l'écrasante majorité d'images religieuses dans cet ouvrage reflète la réalité de la production de la rue Montorgueil. Ces estampes présentent une unité de style qui met en évidence la similarité des influences des imagiers et souligne le peu de souci d'originalité qui les anime.

Le tableau n° 3 présente la répartition de ces gravures, selon le sujet traité :

Thèmes	Allégories Chrétiennes	Ancien Testament	Nouveau Testament	Saints personnages	Mythologie	Scènes et Allégories profanes	**TOTAL**
Nombre absolu	5	22	30	11	2	4	74
Pourcentage	7 %	30 %	40,5 %	15 %	3 %	5,5 %	100%

Tableau n° 3 : R**épartition des thèmes des estampes réunies dans l'in-folio cité par Georges Duplessis**

Les thématiques profanes sont anecdotiques : deux scènes tirées de la mythologie (les *Douze travaux d'Hercule* et l'*Histoire de Priam*) ainsi que sept planches représentant des Triomphes (dont celui de la Volupté, qui évoque les œuvres de l'Ecole de Fontainebleau, source d'inspiration de nombreux imagiers du XVI^{e} siècle), et un *Réveil de la Paix endormie*. L'on compte aussi une *Histoire fort plaisante de la vie pastorale*, en huit planches, et enfin une farce à six personnages.

[447] *Ibid.*, p. 42.

Les allégories chrétiennes sont elles aussi peu nombreuses (7 % seulement) et leurs thèmes sont variés, de la *Figure de la vraye Eglise de Dieu* aux *Sept œuvres de la Miséricorde*. Toutes sont des estampes uniques, sauf la série de huit planches représentant chacune une vertu : l'Espérance, la Charité, la Connaissance de Dieu, la Foi, la Prudence, la Tempérance, la Justice, et la Force. Ces sujets quelque peu méditatifs semblent plutôt délaissés au profit de scènes tirées de la Bible, à la fois familières et didactiques.

Ainsi, on relève vingt-deux séries dédiées à l'Ancien Testament, qui composent 30 % des épreuves : deux *Création du monde*, une représentation d'*Adam et Eve* et un *Déluge*, illustrent les premiers livres de la Bible. Les autres images ont des sujets très divers, et aucun de prédomine, si ce n'est deux *Histoire de Samson*, et deux séries sur les Rois. On relève par exemple une histoire de la chaste Suzanne (en six planches), celle de Tobie, celle de David et Bethsabée ou encore l'Histoire de Joseph. Georges Duplessis ne daigne reconnaître des qualités qu'aux six planches de la série *Esther et Assuérus*, éditée par Denis de Mathonière, qu'il trouve particulièrement soignées, le dessin étant « plus correct que dans aucune autre planche de ce volume »[448].

C'est encore le Nouveau Testament qui est le plus représenté dans cet ouvrage, avec 40,5 % du total. A nouveau, le Christ surpasse en nombre les autres thèmes : on compte dix-neuf images ou séries le concernant (63 %). Bien que les scènes soient plus variées que dans l'inventaire de Denis de Mathonière (avec une *Sainte Famille*, une *Présentation au Temple*, l'enseignement aux disciples sur la montagne, ainsi que divers miracles), les représentations liées à la Passion sont là encore les plus nombreuses. Ainsi, quatre séries sont dédiées à la Passion, une à la Crucifixion et une autre à la Cène. A noter aussi, deux images évoquant la Résurrection, avec un *Christ en gloire* et un *Triomphe du Christ*. Le christocentrisme est donc sans aucun doute mis à l'honneur dans l'imagerie du XVI^{e} siècle, l'accent étant de toute évidence porté sur le sacrifice christique.

Les représentations de la Vierge sont moins nombreuses : on dénombre quatre images qui lui sont dédiées, ainsi que deux autres sur lesquelles elle apparaît en compagnie de son fils (une fois avec les Apôtres et les Evangélistes, et l'autre avec dans le fond des scènes de la Passion), soit 20 % des scènes du Nouveau Testament.

[448] *Ibid.*, p. 44. C'est sans doute la série qui est conservée au Musée des Arts et Traditions Populaires de Paris (aujourd'hui le MuCEM).

L'*Annonciation*, mystère fondateur de la destinée mariale, semble être un thème incontournable dans l'imagerie : une série lui est consacrée, comme chez Denis de Mathonière. Une autre dépeint les principaux épisodes de sa vie. Enfin, une estampe est un portrait de Marie, tandis que la dernière s'apparente à une image de confrérie, dédiée à l'histoire de Notre-Dame de Liesse.

Pour finir, les épreuves consacrées aux saints représentent 11 % du total. La diversité règne. Certaines images didactiques présentent toute l'histoire d'un personnage, comme saint Martin, saint Sébastien, ou saint Denis. Ce sont des saints de l'Eglise Universelle très connus du public, et dont l'histoire contient un élément qui les rend très aisément identifiables sur une image : l'épisode où Saint Martin découpe son manteau, le martyre de Saint Sébastien criblé de flèches, ou le céphalophore Denis portant sa tête sous son bras. D'autres se concentrent sur l'épisode du martyre (c'est le cas pour saint Laurent et saint Barthélemy) ou sur un moment marquant de leur existence (saint François recevant les stigmates du Christ). Tous sont familiers des fidèles. On trouve aussi de simples portraits, de saint Roch et saint Sébastien, mais aussi de Pères de l'Eglise : Jérôme, Augustin, Grégoire et Ambroise, tous quatre gravés par Marin Boussy. Comme chez Denis de Mathonière, on constate un attachement aux saints « traditionnels » : protecteurs (saint Roch pour la peste), « proches géographiquement » (saint Denis honoré à quelques lieues de Paris), fondateurs d'ordres importants (saint François), ou personnages dont la vie contient un épisode marquant (saint Martin, saint Laurent). La présence des Pères de l'Eglise vient cependant corroborer l'hypothèse selon laquelle ces images n'étaient pas uniquement acquises par les gens « du peuple » mais étaient également destinées à un public plus lettré.

A noter, certaines séries, de facture très visiblement française, portent des textes en anglais, ce qui met en évidence les échanges entre imagiers et éditeurs d'estampes des deux côtés de la Manche. Certaines gravures françaises ont ainsi été rééditées à Londres, comme *L'Enfant Prodigue*, daté de 1566, et une *Vie de saint Paul*, toutes deux portant la mention « Imprinted ad London by Gylles Godet, in the Blackfriers ». On sait aussi que les colporteurs français diffusent les estampes jusqu'en Espagne, d'où les légendes en espagnol insérées sous certaines images[449]. La plupart du temps, les estampes destinées à

[449] Nicole GARNIER, *op. cit.*, p. 231.

l'exportation sont imprimées avec une large bande laissée en blanc pour pouvoir y ajouter des légendes dans diverses langues étrangères. A l'inverse, le recueil contient une série de vingt planches sur la *Passion*, qui semblent avoir été gravées en Allemagne, bien que l'encadrement ait été réalisé en France chez Denis Fontenoy. La circulation des thèmes et des modèles est donc chose courante, entre les imagiers parisiens et les autres pays. L'Espagne, notamment, est un débouché très important pour la xylographie, même après le déclin de l'imagerie de la rue Montorgueil. Les graveurs des provinces, l'Auvergne et le Dauphiné en tête, revendent de l'autre côté des Pyrénées des quantités incroyables d'estampes gravées sur bois, dont la majorité est constituée d'images pieuses[450].

Au XVII[e] siècle, la production et la vente de l'imagerie parisienne se déplace rue Saint-Jacques. La gravure en taille-douce peut être vendue par tous ceux qui participent à son élaboration. Qui souhaite acquérir des images de dévotion peut se rendre dans la boutique d'un graveur, qui vend sa propre production. Mais il trouvera également des estampes chez les éditeurs, qui proposent à la vente les estampes qu'ils ont commandées : il arrive parfois qu'une même gravure soit vendue simultanément chez l'éditeur, et chez le graveur qui l'a dessinée. Les imprimeurs, s'ils sont dits « marchands imprimeurs d'estampes », se réservent parfois des tirages d'épreuves, qu'ils revendent, tout comme l'enlumineur en taille-douce, qui possède souvent une boutique[451]. Cela pose des problèmes évidents de concurrence, et tout ce petit monde se surveille mutuellement. Les graveurs, par exemple, reprochent aux imprimeurs de faire des tirages clandestins qu'ils revendent à très bas prix, et sous le manteau, à des colporteurs, trop heureux de s'approvisionner à peu de frais. Les images de piété se prêtent particulièrement bien à ce commerce illégal, car elles constituent l'essentiel des estampes vendues par ces marchands ambulants.

La plupart des imagiers de la rue Saint Jacques se spécialisent dans la réalisation et la vente d'une imagerie dite « semi-fine », plus élaborée que la xylographie, mais n'atteignant pas les sommets de la gravure « fine » destinée à une clientèle huppée. Ces estampes semi-fines sont donc intermédiaires entre la gravure sur bois provinciale et la taille-douce réalisée par de grands artistes pour de grands personnages. Elles deviennent objets de collection : si les personnes modestes ne peuvent acquérir des gravures fines

[450] Voir Marianne GRIVEL, *op. cit.*, p. 257-258.
[451] *Ibid*., p. 30 sq.

réalisées par des artistes, les élites, quant à elles, collectionnent tous types d'estampes, des plus belles aux plus « populaires ». La clientèle de ces marchands est donc très diversifiée, bien que difficile à appréhender dans les sources. Comme dans le cas des orfèvres, les contrats (« marchés ») passés devant notaire pour des commandes d'estampes ne sont pas représentatifs de la totalité de la clientèle. En effet, ces actes ne sont établis que dans le cas de grosses commandes, en terme de nombre de tirages ou de prix. Marianne Grivel a ainsi étudié 38 contrats, dont 8 % concernent des images de confrérie et 11 % diverses images religieuses, la majorité des contrats (40 %) étant établis pour des gravures de thèse. Elle constate que ceux qui passent commandes d'images pieuses sont soit des représentants de confréries (12 % des clients), soit des ecclésiastiques (28 %). Quant aux marchands de taille-douce (20 %), ils achètent de tout. De manière surprenante, les nobles (16 %) ne commandent que des gravures de thèse, et donc aucune image religieuse. Les achètent-ils par d'autres biais (directement dans la boutique) ou les délaissent-ils pour d'autres types de représentations religieuses plus valorisantes, comme des crucifix en argent, des statuettes en ivoire, ou des tableaux réalisés par des artistes ? En tout cas, rien ne nous permet de savoir ce qu'achètent les clients « lambda » qui se procurent ponctuellement une image au détail[452].

La concurrence étant importante, les marchands se spécialisent dans certains types d'articles (calendriers, par exemple) ou certaines thématiques (gravure d'ornementations, scènes de genre, imagerie religieuse…). Pierre Landry[453], peintre, graveur et marchand installé au milieu du XVII^{e} siècle rue Saint Jacques, à l'enseigne de saint François de Sales, propose ainsi presque exclusivement des images de dévotion. Même lorsqu'il vend des portraits, il s'agit en majorité de membres du clergé ou de dévots contemporains. Il est d'ailleurs connu pour être à l'origine d'un nouveau format pour les gravures religieuses, que l'on appelle « tableaux de gravures » tant elles sont grandes. Par leurs dimensions, elles s'apparentent en effet à des tableaux d'autel, et peuvent d'ailleurs servir à parer des oratoires domestiques privés. On sait par exemple qu'il vend un Christ en croix, d'après Simon Vouet, de 605 cm sur 342, ou encore un Ange gardien de 670 cm sur 440[454] .

[452] Les inventaires après décès peuvent toutefois en donner une idée : voir la partie III : « l'habitat laïque ».
[453] 1630-1701. Pierre Landry est le fils d'un garde suisse de Gaston d'Orléans, qui a fondé une dynastie d'imagiers puisque ses deux fils, Denis et François, ainsi que sa fille, l' « estampière » Gabrielle, lui succèderont : Catherine CESSAC, *Marc-Antoine Charpentier*, Bruxelles, Editions Mardaga, p. 10.
[454] Marianne GRIVEL, *op. cit.*, p. 167-168.

Même lorsqu'un marchand est spécialisé dans l'imagerie laïque, il possède toujours un certain nombre d'estampes religieuses dans son fonds. Un négociant de grande envergure, François Langlois, dit de Chartres, est installé rue Saint Jacques depuis 1637, à l'enseigne des « Colonnes d'Hercule ». Peintre, mais pas graveur, il fréquente les plus grands artistes de son temps, comme Van Dyck ou Stella, et vend surtout des gravures d'ornement (43 % de ses gravures conservées au Département des Estampes de la Bibliothèque Nationale) et des représentations de la nature (23 %). Il propose tout de même des images religieuses (8 %)[455], car la demande reste très importante.

C'est ce qui ressort, en effet, de l'étude des thèmes de l'imagerie parisienne en taille-douce, menée par Marianne Grivel[456] à partir de l'*Inventaire du Fonds Français* des graveurs du XVII^e^ siècle, lequel ne porte jusqu'à présent que sur les graveurs dont le nom va de A à LEC (Sébastien Leclerc étant le dernier). L'historienne laisse de côté la gravure d'illustration, pour ne porter son attention que sur les images volantes conservées au Département des Estampes de la Bibliothèque Nationale. Le livre illustré en taille-douce étant réservé à une clientèle lettrée, ce choix permet de donner une vision plus large des thèmes privilégiés par tous types d'acquéreurs. Sur les 26 453 gravures répertoriées par l'*Inventaire du Fonds Français* entre 1594 et 1715, elle en a étudié un quart, soit 6 226, qu'elle a réparties en 18 thèmes. L'imagerie religieuse arrive largement en tête, avec 27,5 % du total (1 716 estampes). En seconde position viennent les portraits (un très grand succès de la taille-douce) avec 20 %. Les scènes historiques, au 3^e^ rang, ne représentent déjà plus que 7 %. Ainsi, comme au siècle précédent, ce sont les sujets religieux qui assurent le succès de l'imagerie. Par ailleurs, près de 50 % des livres édités à Paris dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle sont des ouvrages à thème religieux[457]. La religion présente donc un fort potentiel commercial.

Sur ces 1 716 estampes à sujet religieux, 1 457 (85 %) se répartissent en trois thématiques principales. Mme Grivel ne donne pas d'indication quant aux 15 % restants, que nous supposons être des allégories religieuses, voire peut-être des portraits de dévots. L'Ancien Testament est très peu représenté (6 %), alors que le Nouveau, comme au siècle précédent, est nettement majoritaire, puisqu'il constitue 46 % des gravures religieuses.

[455] *Ibid.*, p. 175.
[456] *Ibid.*, p. 125 sq. et particulièrement p. 138-141 pour les thèmes religieux.
[457] Henri-Jean MARTIN, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e^ siècle*, Genève, Droz, 1969, tome 1, p. 76-88.

Mme Grivel ne les détaille pas mais signale que l'accent y est mis sur les notions de sacrifice et de rédemption, ainsi que sur la méditation sur le salut, ce qui semble montrer une certaine continuité avec les gravures de la rue Montorgueil, déjà axées sur la Passion, la mort et la résurrection du Christ. Il semblerait toutefois que le traitement de ces thèmes ait évolué d'un siècle à l'autre, les images en taille-douce du XVII^{e} siècle étant plus austères, en accord avec le contexte religieux valorisant la conversion, l'examen de conscience, la pénitence, sans oublier l'influence du jansénisme. Dans ce « siècle des saints », il n'est pas surprenant de voir que les représentations de ces personnages modèles avoisinent les 33 % (respectivement 22 % pour les figures masculines, et 11 % pour les féminines). Arrivent en tête saint Paul et saint François (vingt estampes soit 5 % des saints masculins chacun), suivis de près par saint Bruno (dix-huit représentations soit 4,7 %). Ce dernier n'apparaît pourtant pas dans les images du XVI^{e} siècle. Or, il est fait bienheureux, et rejoint donc les saints de l'Eglise Universelle, en 1523. Un certain temps est donc nécessaire avant que l'estampe ne traduise cet état de fait. Saint Bruno devient un personnage très représenté dans l'art au XVII^{e} siècle : le Louvre conserve d'ailleurs plusieurs tableaux consacrés à sa vie, réalisés par Eustache Le Sueur. Ignace de Loyola, est présent dans dix gravures (2,6 %), ce qui ne nous surprend guère. Fondateur des Jésuites, ordre à la pointe de la Contre-Réforme, et auteur d'exercices spirituels qui servent de référence pour les ouvrages du même type qui fleurissent dans les milieux dévots, il semble naturel de le voir érigé en modèle à un moment où l'Eglise insiste sur la pratique de l'oraison mentale. Apparaissent ensuite saint Pierre, « pierre » sur laquelle le Christ a bâti son Eglise, et premier évêque de Rome, ainsi que saint Charles Borromée, archétype parfait de l'évêque de la Réforme Catholique et du saint idéal du XVII^{e} siècle, canonisé moins de trente ans après son décès. Marianne Grivel relève enfin sept estampes consacrées à saint Louis, modèle du bon roi gouvernant selon les principes de l'Eglise. La grande majorité de ces images de saints se trouve donc faire écho aux nouvelles orientations données à la piété après le Concile de Trente. Les Jésuites étaient les principaux promoteurs de l'imagerie anversoise du XVI^{e} siècle, qui est venue révolutionner la gravure parisienne. Ils restent très influents dans ce milieu, car ils ont trouvé dans l'estampe un moyen de propagande religieuse idéal, peu coûteux et diffusé à grande échelle, susceptible d'atteindre toutes les catégories de population. Les représentations des saintes viennent confirmer cet état de fait. Marie Madeleine arrive en tête avec 9 % des gravures. Elle est déjà un sujet privilégié de la xylographie, en tant qu'incarnation de la pénitence. Dans les gravures postérieures, elle symbolise toujours le

repentir, mais s'y ajoute une nouvelle dimension plus mystique, celle de l'extase religieuse[458]. D'ailleurs, la sainte la plus représentée après elle, avec près de 4 % des estampes, est Catherine, personnification du mariage mystique avec le Christ. Cette notion d'extase mystique est prédominante au début du XVII^{e} siècle, car elle met l'accent sur la prière intérieure, qui amène à un détachement tel que l'union avec Dieu se réalise. La vague mystique entraîne une grande production d'ouvrages et d'illustrations, qui proposent des modèles à suivre. Enfin, sainte Geneviève, patronne de la ville de Paris, fait toujours partie des saintes fréquemment représentées.

L'image volante, accessible à tous, traduit donc les évolutions du contexte religieux, passant d'une iconographie encore inspirée par les thématiques médiévales, à une propagande tridentine. Encore une fois, les marchands d'estampes, mis à mal par la concurrence, ne proposent à leur clientèle que des sujets pour lesquels il existe une forte demande. Aussi la part des estampes religieuses dans la production, ainsi que les thèmes privilégiés, sont-ils révélateurs du cercle vertueux qui préside au commerce de l'image de piété. L'Eglise utilise l'estampe comme vecteur, ce qui crée un phénomène de mode, qui provoque une demande importante de la part d'une clientèle qui influe à son tour sur les thèmes représentés et diffusés. Venant relayer les graveurs et les marchands d'estampes, un autre négociant propose des images à la vente, en même temps que d'autres objets de piété (chapelets, bijoux, statuettes…), s'étant fait une spécialité de justement n'en avoir aucune : le marchand mercier.

[458] Voir la partie II, page 407 sq.

III. « MARCHANDS DE TOUT, FAISEURS DE RIEN » : LES MERCIERS PARISIENS

« Marchands de tout, faiseurs de rien », voilà l'expression qui désigne communément les merciers[459], ces marchands dont l'originalité tient à leur statut de négociants, mais non artisans. Intermédiaires entre les fabricants et les acheteurs, ils se contentent de vendre des produits extrêmement variés, qu'ils ont cependant le droit d'enjoliver[460]. Leurs inventaires après décès ne mentionnent aucun outil, ce qui suggère que ces améliorations sont minimes : un ruban passé dans la bélière d'une médaille, par exemple. De toute façon, il leur est interdit de procéder à d'importantes modifications qui les feraient empiéter sur le travail des artisans. Une ordonnance d'Henri IV, confirmée par Louis XIII, souligne que les merciers parisiens ne peuvent vendre que des produits qui auraient été retouchés par eux-mêmes, et qui portent leur marque[461]. Ils ont le droit de s'approvisionner partout en France et à l'étranger : les statuts des merciers parisiens attestent qu'ils « peuvent acheter et vendre en gros et détail à Paris et aux pays étrangers »[462], et les inventaires de leurs boutiques évoquent des émaux de Limoges, de l'étamine de Reims, du fil d'arbalète de Lyon et du fil d'Epernay, des couteaux de Rouen, des bonnets de Bretagne, de la soie d'Avignon et de Gênes, des toiles de Hollande, des futaines de Piémont et du ruban de Milan, des aiguilles et des canifs d'Allemagne…

Aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles, les merciers sont des membres éminents de la classe des marchands : leur corporation est très puissante. En Lorraine ducale, ils constituent le premier des corps de métier, au point qu'au XVI^{e} siècle, les merciers de Saint-Nicolas-de-Port font frapper une médaille afin de témoigner de leur richesse. L'une de ses faces représente des navires, emblèmes de la ville, entourés de la légende suivante : *Fluctuo nec mergor* (« Je flotte mais je ne m'enfonce point »), qui est restée la devise de la cité.

[459] L'expression provient du *Dictionnaire de Trévoux.*
[460] La confirmation des statuts des merciers parisiens par Louis XIII en 1613 précise bien, dans l'article 14, que comme ils ne font aucun ouvrage manufacturé, ils peuvent enjoliver les marchandises : Ordonnance de Louis XIII (Janvier 1613) dans *Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Joäilliers de cette Ville de Paris, op. cit.,* p. 72. On trouve la même autorisation dans les statuts des merciers d'autres villes, comme à Châlons : article 34 des *Statuts, Ordonnances & Reglemens pour les Marchands Merciers, Grossiers, Iouailliers de la Ville de Chaalons en Champagne, op. cit.,* p.10.
[461] Ordonnances d'Henri IV (Juillet 1601) et de Louis XIII (Janvier 1613), *Ibid.,* p. 54 et p. 73.
[462] Ordonnance d'Henri IV (Juillet 1601), *Ibid.,* p. 49.

L'autre face figure des ballots de marchandises accompagnés de la légende *Prosperatum est opus in navibus* ejus (« Le travail a prospéré dans leurs navires »)[463].

A Paris, où ils ont installé des boutiques dès le XIII[e] siècle, les merciers font partie Six Corps, les métiers les plus prestigieux, dont ils occupent le troisième rang, après les drapiers et les épiciers. Déjà en 1407, Charles VI note « que ledit mêtier & marchandise […] est un des plus grands fais de marchandise qui soit en ladite Ville [de Paris] »[464]. D'après le montant de leurs impôts et des dons versés au roi, il apparaît même que ce sont eux qui représentent la plus grande puissance économique et sociale au sein des Six Corps. Ils sont d'ailleurs les plus nombreux, puisqu'en 1570, on compte environ deux mille merciers à Paris[465], chiffre inchangé en 1659 : dans une remontrance faite aux gardes jurés du métier[466], les marchands merciers en détail affirment qu'il faut y ajouter trois cents à quatre cents merciers qui ont été obligés d'abandonner leur métier faute de pouvoir en vivre. Ils précisent que ce nombre correspond à l'effectif total des cinq autres Corps ensemble.

La situation est différente selon les villes, bien entendu[467], mais de manière générale, les marchands merciers apparaissent comme des privilégiés, soutenus par le roi qui leur accorde des avantages, « tant en consideration de la finance qu'ils ont payée dans les Coffres des Rois […] qu'à cause de la necessité de leur negoce »[468], auxquels ils se montrent farouchement attachés parce qu'ils les mettent à l'abri des autres corps de métier, et de la concurrence. Ainsi, il est interdit aux gardes jurés des autres corps de métier de visiter les boutiques et maisons des merciers afin d'examiner leur marchandise. La diversité des articles vendus en mercerie éveille – souvent avec raison – la méfiance des autres professions qui craignent que les merciers vendent les mêmes produits qu'eux. En interdisant ces visites d'autres corps, le roi témoigne de sa confiance dans les merciers et leur octroie une prérogative importante. Seule exception à la règle : les marchandises

[463] Emile BADEL, *Les Grands jours de Saint-Nicolas de Port, op. cit.,* p. 132-133.
[464] Ordonnance du Roi Charles VI servant de statut aux Marchands Merciers, 24 mars 1407, *Ibid.,* p. 4.
[465] Martine VASSELIN, *Vivre des arts du dessin : France XVI-XVIII[e] siècles*, Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, p. 77.
[466] *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincailliers de ceste Ville de Paris, op. cit.*
[467] Ainsi, d'après René Favier, les marchands merciers de Grenoble n'ont été organisés en corporation qu'en 1718, date à laquelle ils sont à peine une vingtaine, chiffre qui se porte à onze en 1789 : René FAVIER, *op.cit.*, p. 100.
[468] *Statuts, Ordonnances & Reglemens pour les Marchands Merciers, Grossiers, Iouailliers de la Ville de Chaalons en Champagne, op. cit.,* p. 2.

« entrant dans le corps humain » (les merciers vendant souvent des produits d'épicerie comme du poivre ou de la muscade) doivent être visitées par deux docteurs de la Faculté de Médecine, deux maîtres merciers et grossiers et deux apothicaires, afin de vérifier qu'elles ne présentent aucun danger pour la santé des acheteurs[469]. En outre, de par leurs statuts, les merciers ne se voient pas concurrencés par des lettres de maîtrise que le roi octroie contre finances à des étrangers au métier, notamment au moment des grands événements royaux (sacre, entrée royale, naissance des enfants de France etc.), et « mesme pour toutes autres causes »[470].

Dans certaines villes, les merciers bénéficient de privilèges particuliers. A Chalons en Champagne, ils se voient exemptés de toutes commissions, ordinaires et extraordinaires de ville, police et justice. A Metz, leurs statuts sont à nouveau rédigés en 1666, afin de redonner aux merciers des droits qui ont été perdus au cours des douloureuses périodes de guerres. Très détaillé, et insistant beaucoup sur la protection des merciers contre le colportage et les autres formes de concurrence déloyale, ce texte souligne la volonté royale de soutenir le corps des merciers afin « de rétablir le Negoce dans son Royaume & le remettre dans sa splendeur »[471]. On y apprend notamment, et c'est une originalité par rapport aux statuts parisiens qui ne l'évoquent pas, que les filles de maîtres merciers messins disposent des mêmes droits que les garçons si elles se marient : elles pourront tenir boutique, et leurs maris pourront accéder à la maîtrise s'ils n'exercent aucune autre profession. Même chose pour les veuves remariées, qui devront simplement verser 15 livres tournois au lieutenant général et au procureur, et 10 aux Jurés[472].

Il existe en plus une catégorie bien particulière de merciers : les merciers dits « privilégiés suivant la Cour ». Comme leur nom l'indique, il s'agit de marchands itinérants qui suivent les déplacements de la Cour afin de fournir aux courtisans les divers objets et accessoires dont ils pourraient avoir besoin. Par lettres patentes du 19 mars 1543, François Ier accorde « plusieurs privileges, franchises, libertez, exemptions &

[469] Ordonnance de Louis XIII confirmant les statuts des merciers parisiens (Janvier 1613), article 14, *Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Joäilliers de cette Ville de Paris, op. cit.*, p. 72.
[470] *Statuts, Ordonnances & Reglemens… de la Ville de Chaalons en Champagne, op. cit.*, article 4, p. 4.
[471] *Ordonnances & Statuts pour le corps des marchands merciers de la Ville de Metz, op. cit.*, p. 3.
[472] Articles 7 et 8, *Ibid.*, p. 9.

immunitez »[473] à ces marchands, lettres confirmées par ses successeurs, et notamment par de nouvelles lettres patentes d'Henri IV, le 24 août 1609, une confirmation de Louis XIII en janvier 1613, et un règlement du 12 septembre 1654[474]. Leur nombre est limité à une vingtaine de personnes : en août 1634, le Parlement rend ainsi un arrêt contre Antoine Bonenfant, « l'un des vingt-quatre privilégiés de la Marchandise de Mercerie suivant la Cour »[475]. Michèle Bimbenet-Privat cite, pour le règne de Louis XIV, la famille Verbeck, des protestants d'origine flamande, qui tient une boutique de mercerie quai de la Mégisserie à partir des années 1620 et dont les deux frères Jean et Hilaire sont les merciers fournisseurs de la Cour dans les années 1660-1670[476]. Le principal avantage pour ces négociants, outre de disposer d'une clientèle fortunée et de qualité, est cette permission de « tenir boutiques ouvertes en tels lieux & villes [du] Royaume que bon leur semblera », que le roi y soit « presens ou absens »[477], ce qui leur octroie une incroyable liberté de commerce.

1. RÉPARTITION GÉOGRAPHIQUE DES MARCHANDS MERCIERS DE PARIS

Dans les villes, les merciers s'installent dans les quartiers commerçants. L'auteur d'une description en vers burlesques de la ville de Lyon en 1683, souligne que c'est sur le Pont au Change que se trouvent les étalages de « tous mettiers ; la plupart ce sont des merciers »[478]. Parmi tous les artisans et commerçants locaux que rencontrent ses personnages, qui visitent la ville pour la première fois, c'est d'ailleurs le mercier qui est évoqué en premier, ce qui souligne l'importance de ce corps de métier dans la cité. L'étude de René Favier pour le XVIII^{e} siècle montre que les boutiques des merciers de

[473] *Déclaration et confirmation du Roy, contenant les privileges, franchises, Exemptions & Immunitez accordées par Sa Majesté aux marchands Merciers privilegiez suivants la Cour, Vérifiées au Grand Conseil de Sa Majesté,* Janvier 1613, p. 1.
[474] A.N., V^{3} 12.
[475] Arrêt du 7 août 1634 : *Traitté sommaire de l'institution du corps et Communauté des Marchands Orfevres sous le Regne du Roy Philippes de Valois,* Paris, 1662, p. 35. Ce nombre est également confirmé par un procès-verbal de nomination des syndics de la communauté (31 janvier 1660) : A.N. V^{3} 13, cité par Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^{e} siècle, op. cit.*, tome 1 : *Les hommes*, p. 144.
[476] Idem.
[477] *Déclaration et confirmation du Roy… aux marchands Merciers privilegiez suivants la Cour, op. cit.,* p. 2.
[478] *La Ville de Lyon en vers burlesques. Premiere Iournee contenant la harangue des Merciers, le débat des Fruitières, l'inventaire de la Loge, la chicane des Plaideurs, l'éloquence des Battelieres, et plusieurs entretiens facecieux. Corrigez et augmentez par le Sieur P.B.*, Lyon, Pierre Bouchard, 1683, p. 3.

Grenoble se situent au niveau de la place aux Herbes, lieu de commerce des maraîchers, et de la place Grenette, le centre marchand de la ville où se tiennent foires et marchés[479]. A Nancy, ils sont regroupés à proximité du Palais Ducal, au cœur des activités socio-économiques de la cité, et à Saint-Nicolas-de-Port, Odile Kammerer note « l'omniprésence des marchands » dans le centre ville[480], parmi lesquels les merciers, qui sont établis dans la rue mercière, entre l'église et la Halle, les deux pôles de la ville[481]. Cette Halle, située devant l'église primitive, est un grand bâtiment de bois d'environ 80 sur 60 mètres, reconstruit en pierre sur ordre du duc de Lorraine Charles III à partir de 1602. Formée de galeries entourant une cour centrale, elle abrite « toutes les fonctions liées à la marchandises » : le poids public et le tribunal, ainsi que des entrepôts et des boutiques. Odile Kammerer signale qu'en 1583, ces dernières servent au commerce de « quatre chaussetiers, un bonnetier, deux libraires, trois tisserands, cinq courdiers, un boucher, quatre vendeurs de cuir, un potier de terre, six boulangers, cinq chapeliers, deux saulniers, un pelletier, seize cordonniers, quatorze drapiers, deux vendeurs de haut-fromages, deux vendeurs de poissons, trois revendeurs, six lingiers, deux huilliers » et enfin sept merciers, soit 8 % des commerçants du lieu[482].

A Paris, les merciers, ne se contentant plus de vendre leurs marchandises sur les foires et marchés, se sédentarisent au XIII^{e} siècle. Leurs boutiques se répartissent de manière hétérogène car, contrairement aux artisans, les merciers ne sont pas regroupés géographiquement dans des quartiers ou des rues qui leur seraient presque exclusivement consacrées. Au contraire, ils se partagent en plusieurs quartiers, évitant ainsi la concurrence directe de leurs confrères. Malgré tout, ils privilégient des zones fortement peuplées et très fréquentées, où le commerce est favorisé soit par le passage de voyageurs, soit par la proximité avec les hôtels bourgeois et les courtisans logés aux alentours du Palais royal.

En établissant une liste des merciers parisiens et de la localisation de leurs boutiques au XVI^{e} siècle, nous constatons sans surprise que c'est la rive droite, et surtout les quartiers Saint Jacques de la Boucherie et les Halles, déjà lieux de prédilection des orfèvres, que se trouve la plus forte concentration des merceries parisiennes. A partir des

[479] René FAVIER, *op. cit.*, p. 104.
[480] Odile KAMMERER-SCHWEYER, *op. cit.*,p. 26.
[481] *Ibid.*, p. 71.
[482] *Ibid.*, p. 75.

Documents du Minutier Central des notaires de Paris[483], nous avons relevé les adresses des quarante-six merciers dont l'inventaire après décès a été réalisé entre 1494 et 1558, tous notaires parisiens confondus (tableau n°4). Le principal foyer d'installation de ces marchands est le quartier des Halles, avec 26 % des occurrences. C'est notamment la rue Saint Denis qui est le plus souvent mentionnée, dans 50 % des cas. Cette grande artère parisienne, construite depuis 1134, est très fréquentée. C'est la rue des entrées royales, et la voie menant à l'abbaye de Saint Denis. Côtoyant de nombreuses hôtelleries chargées du transport de marchandises mais aussi de voyageurs et de pèlerins, les boutiques y abondent, et le commerce y est naturellement très développé. Les merciers sont majoritaires dans cette rue[484], qui constitue le principal centre de la mercerie aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Ils s'y mêlent aux damasquineurs, vendeurs de rubans, drapiers, épiciers, et vendeurs ambulants qui y exposent leur marchandise[485].

Quartier	Nombre absolu	Pourcentage
Halles/Saint Merri	12	26 %
Saint Jacques de la Boucherie/Châtelet	9	19,6 %
Ile de la Cité	9	19,6 %
Hôtel de Ville/Bastille	7	15,2 %
Ponts de Paris	4	8,7 %
Louvre/Palais Royal	3	6,5 %
Rive gauche	2	4,3 %
TOTAL	**46**	**100 %**

Tableau n° 4 : Répartition géographique des boutiques de merciers parisiens entre 1494 et 1558

[483] *Documents du Minutier Central des notaires de Paris, op. cit.*
[484] Martine VASSELIN, *op. cit.*, p. 77.
[485] Charles LEFEUVE, *Histoire de Paris rue par rue, maison par maison*, Paris, 1875, disponible sur Internet à l'adresse http://www.paris-pittoresque.com/rues/190.htm [dernière consultation le 15 novembre 2008].

Vient ensuite le quartier Saint Jacques de la Boucherie/Châtelet, avec 19,5 % des boutiques de mercerie, dont trois situées rue Saint Martin (33 %), parallèle à la rue Saint Denis. Nous avons vu que les locaux de la corporation des orfèvres se situent également dans cette zone commerçante à laquelle ils donnent un certain prestige. Même pourcentage pour l'Ile de la Cité : la rue au Fevre[486] est mentionnée deux fois, et la rue Gervais-Laurent trois fois (cependant, par deux fois il s'agit de la même boutique, à « l'Ecu de France » : en 1538 est réalisé l'inventaire après décès de l'épouse du mercier Ogier[487], lequel décède en 1549 : un autre inventaire est alors effectué[488]). Nous trouvons également quatre mentions de la Grand Salle du Palais, à savoir la galerie marchande du Palais de Justice, dite Galerie Mercière ou encore salle aux merciers. Elle porte ce nom parce que les merciers y sont majoritaires[489] : ils y possèdent une boutique, ou simplement un banc, et logent souvent à proximité du Palais. Etienne Ogier, évoqué plus haut, comme Louis Delaulnay[490], disposent d'une boutique dans la galerie, et logent tous deux rue Gervais-Laurent. Adam Gaudart, quant à lui, loge dans une maison sur le perron de la Grande Salle du Palais[491].

Cette galerie, entièrement consacrée au commerce, se situe en haut du grand escalier face à l'actuel Boulevard du Palais. Très réputée et très visitée, elle abrite depuis le XV^{e} siècle une grande diversité de boutiques de luxe, très entassées et très étroites. Tout ce que Paris compte de gens galants s'y retrouve non seulement pour effectuer des achats mais surtout pour muser, se donner à voir, bavarder ou faire la cour. Joachim du Bellay résume en une phrase l'effervescence qui agite « cette ruche »[492] : « ce n'est point un palais, mais une cité dans Paris »[493]. Elle sert d'ailleurs de cadre à plusieurs comédies : en 1663, Montfleury y fait évoluer ses personnages de *L'Impromptu de l'Hôtel de Condé*[494], que l'on voit au tout début de la pièce se rendre à la Galerie afin d' « y faire emplette de rubans qui [leur] sont nécessaires ». Mais c'est surtout la pièce de Corneille,

[486] Il s'agit de la rue Aufevre ou aux Feves, qui se trouvait au centre de l'Ile du Palais.
[487] Inventaire de Jeanne Laize, 1538, A.N., M.C. CXXII 1188.
[488] Inventaire après décès du 13 mai 1549 : A.N., M.C., XXXIII 20.
[489] Martine VASSELIN, *op. cit.*, p. 77
[490] Inventaire du 5 mai 1550 : A.N., M.C. C106.
[491] Inventaire du 9 septembre 1532 : A.N., M.C. CXXII 1083.
[492] Selon le mot de François BLUCHE, *Les Magistrats du Parlement de Paris au XVIII^{e} siècle*, Paris, Editions Economica, 1986, p. 9.
[493] Marcel POËTE, *Une Vie de cité, Paris : de sa naissance à nos jours*, Paris, A. Picard, 1924-1931, tome 2 : *La cité de la Renaissance, du milieu du XV^{e} siècle à la fin du XVI^{e} siècle*, p. 112.
[494] Publié à Paris, chez Pépingué, en 1664.

La Galerie du Palais, jouée en 1634[495], qui reste dans les mémoires. L'intrigue se déroule dans la galerie, sous les yeux des trois commerçants les plus représentatifs du commerce qui s'y effectue : le libraire, la lingère et le mercier. On retrouve ces trois négociants sur la gravure qu'Abraham Bosse lui consacre vers 1640 (ill. 23). Elle met autant en évidence la diversité et la richesse des marchandises exposées, que la qualité des clients. Elle suggère également l'étroitesse des boutiques, dont tout l'espace est occupé par les marchandises. Les merciers y tiennent des boutiques, qui sont plus élégantes que la plupart de celles que l'on peut trouver en ville. En tout cas, les marchands merciers en détail, lorsqu'ils adressent en 1659 une remontrance aux Gardes des Merciers Grossiers, soulignent que la marchandise qui se vend au Palais « n'est pas de la menue mercerie qui se détaille par la ville ». Et de préciser que le négoce qui se fait au Palais ne constitue même pas le centième de la menue mercerie parisienne[496].

23. Abraham Bosse, ***La Galerie du Palais***, 1638 ?
Eau-forte éditée par Le Blond
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
EST RES ED-30 (10)-FOL.

[495] Et publiée en 1637 chez Augustin Courbé.
[496] *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincailliers de cette Ville de Paris, op. cit.*, p. 6.

En bas de la gravure, Bosse a ajouté les vers suivants :

> Tout ce que l'art humain a jamais inventé
> Pour mieux charmes les sens par la galanterie
> Et tout ce qu'on d'appas la grâce et la beauté
> Se descouvre à nos yeux en ceste gallerie…
> Icy, faisant semblant d'acheter devant tous
> Des gands, des esventails, du ruban, des denteles,
> Les adroits courtisans se donnent rendez-vous,
> Et pour se faire aimer galantisent les belles.
> Icy, quelque Lingère, à faute de succez
> A vendre abondamment, de colère se picque
> Contre les chicaneurs qui, parlant de procez,
> Empeschent les chalands d'aborder sa boutique.

La Salle Mercière n'est donc pas uniquement constituée de boutiques de mercerie. Des drapiers, des gantiers, des bijoutiers, des lingères[497] y exercent leur activité, mais également des libraires et imprimeurs, comme Antoine de Sommaville, à « l'Ecu de France », Augustin Courbé, à « la Palme », ou encore Guillaume de Luyne, qui y éditent des livres sous les règnes de Louis XIII et Louis XIV.

D'autres boutiques de mercerie se trouvent sur les ponts reliant l'Ile de la Cité aux rives de la Seine. Sont mentionnés dans les inventaires après décès : le Pont au Change, où deux merciers côtoient les ateliers d'orfèvres, ainsi que le Pont Notre Dame (une occurrence), et le Petit Pont (idem). Le quartier du Louvre, où les merciers peuvent espérer vendre leurs marchandises aux courtisans, est représenté par la rue de la Vieille Pelleterie, devant le Palais, qui apparaît deux fois, et la rue Saint Thomas du Louvre.

La rive gauche, quant à elle, est très minoritaire puisque nous n'avons relevé que la rue Saint Jacques et la Place du Petit Pont au Change, à l'angle de la rue de la Huchette. Ce quartier intellectuel et étudiant, souvent perturbé par des rixes, ne favorise pas le commerce et les merciers, comme les orfèvres, semblent avoir jugé plus sage de s'installer en des lieux passants, fréquentés par une clientèle variée. Leurs boutiques se situent donc au cœur de la ville et de son activité commerciale et sociale. La carte dressée par Annik Pardailhé-Galabrun présentant, à partir des inventaires après décès, les quarante rues de Paris les plus habitées aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles[498] met d'ailleurs en

[497] Dans *Pantagruel*, Panurge dérobe ainsi un mouchoir à « la belle Lingère du Palais » : François RABELAIS, *Pantagruel*, 1^{e} édition 1532, Livre II, Chapitre 16.
[498] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 486.

avant l'importance des rues Saint Martin (de 51 à 60 foyers), Saint Antoine et Saint Denis (31 à 40 foyers) en termes de population.

Le succès de ces marchands tient à deux éléments complémentaires : la fixité de ce commerce et la diversité des articles qu'ils proposent. Fernand Braudel n'a pas manqué de souligner l'intérêt de la boutique comme lieu de vente fixe et régulier, qui offre en outre des possibilités de crédit et constitue un espace de sociabilité agréable[499]. Les échoppes des merciers présentent en un seul lieu une multitude de marchandises : ainsi, le client n'a pas à espérer la présence d'un éventuel marchand ambulant, ni à répartir ses achats – et ses crédits – en différentes boutiques. Il dispose d'un espace permanent, ouvert à des heures régulières, où acquérir des produits variés.

2. LES MARCHANDISES VENDUES PAR LES MERCIERS

Le propre du mercier est de vendre de tout, ou en tout cas des produits très variés. Fernand Braudel rappelle d'ailleurs que le mot « mercier » vient du latin *merx, mercis*, qui désigne la marchandise en général[500]. Une caricature du graveur Nicolas de Larmessin[501] présente le mercier comme un personnage affublé d'une collection d'objets très éclectiques : du masque de comédie aux rubans, en passant par les livres, il apparaît comme celui qui peut vous fournir de tout (ill. 24). Cela explique qu'il faille trois ans d'apprentissage puis autant d'années de compagnonnage avant de pouvoir prétendre à la maîtrise ; il faut en effet être capable de connaître la totalité des marchandises. D'ailleurs, les marchands détaillants déplorent souvent la mauvaise connaissance que les gardes du métier ont de la mercerie[502].

[499] Fernand BRAUDEL, C*ivilisation matérielle… op. cit,* p. 54-57.
[500] *Ibid.,* p. 48.
[501] 1638 ?-1694.
[502] *Remonstrance faite à Messieurs les Maistres & Gardes des Marchands Merciers, op. cit.,* p. 6.

24. Nicolas de Larmessin, « Le Mercier »
Dans *Costumes grotesques de Larmessin*, 1695, f° 71
Paris, B.N.F., Département des Estampes
et de la Photographie
OA-60-PET FOL

Dans des lettres patentes du roi Charles IX accordant aux merciers parisiens des garanties contre les visites des jurés des autres corps de métier, on trouve une explication à l'origine de cette profession. D'après ce document, avant l'existence des merciers, il était impossible à un marchand parisien de commercer à l'étranger, « ne pouvant sauver les frais de [ses] achats & voyage sur une seule espece de marchandise, de laquelle il [lui] est seulement permis de faire trafic ». Le problème serait en effet venu de la grande « diversité de tous Etats et Mêtiers, du tout distincts & separez par diverses Ordonnances & Statuts » en la ville de Paris. Chaque marchand étant tellement spécialisé dans un type de marchandise, et ayant interdiction formelle de faire commerce d'autres produits, il ne pouvait trouver facilement de débouchés à l'étranger. Avec l'arrivée des merciers, la difficulté est aisément résolue : ayant possibilité de vendre toutes sortes de marchandises, ils peuvent les revendre facilement sur plusieurs marchés à l'étranger, et ensuite acheter sur place de nouveaux produits qu'ils pourront revendre à Paris. Ainsi, plus de pertes financières importantes[503]. Cette diversité pose évidemment le problème de la concurrence, ce qui explique la précision avec laquelle les statuts du métier énumèrent les

[503] Lettres patentes du roi Charles IX, sans date (1567 ?), *Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Joäilliers de cette Ville de Paris, op. cit.*, p. 36-37.

marchandises qui relèvent du commerce de la mercerie. Cette liste est fort longue, et nous la reproduisons entièrement, à dessein, afin de mettre en évidence cette incroyable variété :

> « […] toutes sortes de marchandises, d'Or, d'Argent, Soyes, Ostades, Serges de Florence razes, & Etamets de Milan, Serges de Seigneur, de Layde, de Moüy, de Chartres, d'Orleans, d'Ascot, & de toutes autres sortes, païs & façons, Camelots, Burails, Montcayarts, Etamines, Fûtaines, Doubleures, Frizes, Revêches, Boucassins, Treillis, Bougrans, Draps de borde d'Espagne, Angleterre & autres païs Etrangers, Toilles de toutes sortes, ouvrées & non ouvrées, tant Françoises qu'etrangeres, grosses, moyennes & fines, Chemises, Mouchoirs, Collets, & toute autre sorte de Lingerie, Chanvres, Lin, Fil de toutes sortes, teints & non teints, Cordes, Cordages, Ficelles, Sangles, Panneaux et Filets, tant de chasse que de pêche, Castors à faire chapeaux, Laines filées & non filées, teintes & non teintes, Bonnets, Chapeaux, Bas de chausse tant de Soye, Laine, que Fil ou autre étoffe, Camizolles, Cottons aussi filez & non filez, Marroquins, Cuirs du Levant, Chamois, Buffes, Buffelins, Chevrotins, Vélins, Peaux de Moutons parées, Cuir de Megis & generalement toutes sortes de Cuirs ; Fourrures, Pelleteries, Gants, Mitaines, & tous ouvrages faites des susdites étoffes, Vins, Taposseries, Coutils, Courtepointes, Couvertures, Castelognes & autres Franges, Passemens, Dentelles, Lassis, Points-coupez, Rubans, Cordons, Boutons d'Or, d'Argent, de Soye, Fil, Crain & de toutes autres étoffes & de tous païs & façons, même l'Or & l'Argent, tant fin que faux, filé sur Soye ou sur fil, ensemble Or ou Argent de Chipre, Soyes crües et non écrües, teintes & non teintes & pareillement toute sorte de Joüaillerie d'Or, Argent, Pierres precieuses, Perles,Joyaux d'Or & Argent, Vaisselle d'Or, d'Argent & d'autres metaux, Corails, Grenads, Agathes, Calcidoines, Cristail, Ambre, Amatistes, & toutes sortes de Pierres taillées et non taillées, & toutes sortes de ***Patenôtrerie***, Droguerie, Epicerie, Bresil, Pastel, Cochenilles, Graines d'Ecarlatte, Garance, & toutes especes de teintures, Fer, Acier, Cuivre, Airain, Laton ouvré & non ouvré, neufs ou vieils, même fil de Laton, Mitrailles, Epées, Dagues & Poignards, Lames, Gardes & garnitures d'iceux, & toutes autres sortes d'Armes pour Hommes & Chevaux, Eperons, Etriers, Mors de chevaux, Fer, Clouds, Cizeaux, Lancettes, Canivets, Razoirs, Coûteaux, Epingles, Eguilles, Eguillettes, Ceintures, Porte-épées, Peignes, Eponges, Serrures, Cadenats, Fermetures d'huis, portes, fenestres, coffres & cabinets, Dinanderie, Quincaillerie, Coûtellerie & de toutes autres sortes de marchandises de Cuivre, Fer, Fonte, Acier ; et toutes autres œuvres de Forge & Fonte, Miroirs, ***Images, Tableaux***, tant en bosse qu'autrement, ***Peinture, Heures, Catechismes & autres Livres de Prieres***, Plumes, Graines, Etuits, Boëtes, Ecritoires & generalement toutes autres sortes et especes de marchandises »[504].

[504] C'est nous qui surlignons les mots ayant trait à notre sujet. Ordonnance du roi Louis XIII (Janvier 1613), *Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, op. cit.*, p. 68-70.

Les merciers apparaissent avant tout comme des fournisseurs de toiles, de vêtements et d'accessoires pour la vêture. Chez Corneille, le mercier du Palais propose d'ailleurs « des gants, des baudriers, des rubans, des castors »[505], ainsi que « des bas de soie / des gants en broderie, ou quelque petite oie »[506]. Le mercier, sur la gravure d'Abraham Bosse, expose surtout des gants, des éventails et des couvre-chefs dans sa boutique. Dans la liste dressée par le pouvoir royal, les objets de piété ne sont que brièvement évoqués, et semblent noyés dans la masse des marchandises. Les « patenôtreries » sont ainsi mentionnées entre les pierres précieuses et l'épicerie. A cette lecture, on distingue en tous les cas trois catégories d'objets religieux : les livres (missels, livres d'heures, vies de saints…), les images et les chapelets. L'étude des inventaires après décès nous permet de comparer ces autorisations théoriques à la réalité concrète des stocks des boutiques, et d'y ajouter une autre catégorie, celle des médailles et croix, assimilées à des bijoux.

L'étude de trente inventaires après décès de marchands merciers parisiens – quinze pour le XVI^e^ et quinze pour le XVII^e^ siècle – mentionnant au moins un objet de piété ne montre pas de différence notable entre les deux siècles. C'est plutôt à partir du XVIII^e^ siècle que s'observent des changements, les merciers délaissant de plus en plus les objets religieux pour privilégier de nouveaux produits plus profanes, comme des petits objets de décoration en faïence, par exemple. L'examen de ces documents met d'abord en évidence le caractère unique de chaque boutique de mercier. Aucune échoppe ne propose les mêmes articles, et si des constantes existent (notamment les rubans et les aiguilles, presque toujours mentionnés par le notaire), la diversité est le mot d'ordre. Il faut dire que la concurrence est importante, d'autant que les merciers sont très nombreux, particulièrement dans la capitale, et que les colporteurs représentent de sérieux rivaux. Lorsqu'une boutique change de propriétaire, le client n'est pas assuré d'y retrouver les mêmes marchandises. Pierre Marquis, installé rue Saint Martin, à l'enseigne du « Marteau d'or », décède en 1545. Son inventaire après décès révèle une spécialisation certaine du marchand dans les petits objets de dévotion, et particulièrement les chapelets[507]. Sa boutique est reprise par son confrère Jehan Cuvillier, dit de Cambray, qui, lui, propose à ses clients une plus grande variété d'articles : des cadenas, des couteaux, des escarcelles,

[505] Pierre CORNEILLE, *La Galerie du Palais*, Paris, Augustin Courbé, 1637, vers 195.
[506] L' « oie » désigne des plumes, rubans et autres accessoires garnissant l'habit et le chapeau. *Ibid.*, vers 1416-1417.
[507] 9 novembre 1545 : A.N., M.C. IX 129. Voir l'étude de son stock page 206.

des écritoires, des gibecières, des sabliers et cadrans d'ivoires, du papier, des bijoux et des pierres précieuses, des chaussons et mitaines… mais pas un seul rosaire[508].

Bien que les statuts officiels évoquent ces petits objets de piété comme des denrées habituellement présentes chez les merciers, certains marchands n'en vendent pas du tout : Adam Gaudart, dont la boutique se trouve « dedans la grant salle du palais », s'est par exemple spécialisé dans les accessoires de luxe destinés à la clientèle huppée qui fréquente la galerie mercière : manches de satin, coiffes de velours et ceintures de soie représentent la quasi-totalité de ses marchandises[509].

Parmi les boutiques proposant des objets de dévotion, on note une fois encore une grande variété de situations. Dans 80 % des cas, ces objets ne constituent qu'une infime part du stock, très souvent anecdotique. Ce ne sont pas ces articles qui rapportent le plus d'argent au marchand. Catherine Gillart est veuve de marchand mercier, et bien qu'elle ait épousé en secondes noces un maître tonnelier, il semble qu'elle ait conservé la boutique de feu son premier mari, comme les autorités lui en donnent le droit. Dans son ouvroir, le notaire a relevé une dizaine de patenôtres, onze paires d'autres patenôtres moyennes, et quelques chapelets de bois rouge, mêlés à quantité d'autres articles, papier, lanières de cuir, rubans... L'homme de loi n'accorde d'ailleurs pas de spécificité particulière à ces objets : les chapelets sont prisés globalement avec d'autres produits, parmi lesquels des chausse-pieds[510]. En 1505, dans la boutique de Guillaume Lasne, sur le Pont au Change, la totalité des patenôtres vendues ne représente qu'une vingtaine de livres tournois. Elles ne sont pas regroupées en une même catégorie d'objets, mais évoquées çà et là en plusieurs endroits dans le document. On les retrouve mentionnées parmi les bobines de fil de toutes sortes (chanvre, laine ou laiton), les rubans, les aiguilles et épingles, les pièces de vêtements (bonnets, ceintures, gants), les dagues et les petits canifs. La majorité des objets de dévotion du stock est d'ailleurs entreposée dans l'ouvroir : sur trente grosses et deux balles de patenôtres, seules trois grosses sont exposées en boutique[511]. Quant à Sébastien Cramoisy, installé rue Saint-Denis, les objets religieux qu'il vend sont prisés 62 livres et 10 sous, soit à peine 4 % de la valeur totale de son stock (qui est estimé à 1 485 livres et 12 sous). Ce chiffre passe à près de 14 % si l'on

[508] Inventaire après décès de son épouse Jeanne Lefevre, 6 mai 1551 : A.N., M.C. XCI 31.
[509] 9 septembre 1532 : A.N., M.C. CXXII 1083.
[510] 26 août 1545 : A.N., M.C. LIV 213.
[511] Inventaire de son épouse Serbine Chaudière, 14 mai 1505 : A.N., M.C. CXXII 297.

compte les grains non enfilés, « tant façon d'olive que ronds », qui peuvent aussi bien servir à réaliser des chapelets que des bijoux[512]. Cependant, chez certains marchands, la proportion d'objets religieux est beaucoup plus importante. Chez Pierre Marquis en 1545, ils représentent environ 54 % de la valeur totale du stock de marchandises.

L'écrasante majorité des objets de dévotion vendus par les merciers est constituée de chapelets. Les seules exceptions que nous avons relevées sont une « vierge dargent », estimée conjointement avec quatre petits anneaux d'or et une bague en argent doré pour 13 livres et 10 sous, dans la boutique de Jehan Cuvillier. Ce dernier vend également une quarantaine de médailles à miroirs ou en nacre, sans que nous puissions savoir si elles présentent un quelconque motif de décoration[513]. Outre des rosaires, Guyon de Mesmes, mercier rue Saint Denis à l'enseigne du « Teston de Milan », propose de beaux objets d'orfèvrerie, parmi lesquels une Vierge d'or garnie de perles et une image de saint Jérôme avec une petite chaîne d'or. Son stock comporte également des « ymages de Lymoges »[514], dont on peut supposer, d'après les émaux conservés aujourd'hui dans les musées, que certaines représentaient des sujets religieux, ainsi que « deux medalles dallebatre » sans plus de précision. Il vend aussi sept psautiers, tout comme Sébastien Cramoisy, dont la boutique recèle aussi des ouvrages de dévotion : sept douzaines de « seaulmes en gris papier » (prisés trente sous), deux douzaines dix paires de « vespres » (trente-quatre sous au total) et cinq douzaines neuf paires d'heures « tant en latin qu'en françois » (dix livres et douze sous)[515].

Les chapelets sont vendus terminés, mais l'on peut également acquérir les grains à l'unité. Les inventaires mentionnent une grande diversité de grains « non enfilés », ronds ou taillés en forme d'olive, ainsi que des signets, qui sont les perles plus grosses servant à la récitation du *Pater*[516], ou des houppes de soie colorée[517]. Les chapelets entiers sont qualifiés de petits, moyens ou gros, selon la taille des grains qui les composent. Ils sont

[512] 25 septembre 1570, publié par Yvonne BEZARD, *op. cit.*
[513] Inventaire après décès de son épouse Jeanne Lefevre, 6 mai 1551 : A.N., M.C. XCI 31.
[514] « cinq douzaines dymages de Lymoges et quatre douzaines dautres ymages de laicton dore et une douzaine de camalyer de Lymoges », prisés ensemble 38 sous : inventaire du 12 juin 1539 : A.N., M.C. LXXXVI 89.
[515] Yvonne BEZARD, *op. cit.*
[516] Par exemple, Sébastien Cramoisy vend huit grosses et demi de « signetz de laton » : Yvonne BEZARD, *op. cit.*
[517] Chez Guyon de Mesmes, l'on relève ainsi sept douzaines de houppes de soie noire et grise, neuf houppes de Chypre, une douzaine de houppes de soie bleue couverte d'or, vingt-six douzaines de houppes de soie de diverses couleurs et six autres houppes de soie : 12 juin 1539 : A.N., M.C. LXXXVI 89.

faits de matières très diverses, allant du bois au grenat. L'on relève ainsi des patenôtres en bois, tel quel ou teint en rouge ou noir, mais aussi d'estrain (de paille), d'ambre, de jaspe, de jais, de calcédoine, de corail. Les plus répandus sont les grains de bois, et de jais, tandis que les matières plus précieuses sont rares (9 %). L'orfèvre reste le plus à même de fournir à ses clients des chapelets de grenat ou de rubis, tandis que le mercier apparaît comme un fournisseur d'objets plus ordinaires et peu onéreux, à l'exception parfois des marchands du Palais, tel Louis Delaulnay qui propose à la vente « ung chapellet de cassedoyne et or Jaulne »[518]. On note cependant une volonté d'imiter les matières coûteuses : bois teint en noir suggérant l'ébène, verre peint copiant la nacre, ou encore grains « façon de jaspe » ou « façon d'agate »[519].

En général, une même boutique ne propose pas une vaste gamme de ces objets, mais, au contraire, est spécialisée dans une catégorie précise. Guillaume de Lasne ne vend que des « patenostres de Sainct Glaude »[520] : son stock est composé de trente-neuf grosses cinq douzaines et deux balles de ces chapelets de buis[521] provenant de la ville de Saint-Claude, dans le Jura, réputée pour son pèlerinage à l'abbé qui a donné son nom à la ville. La fabrication de ces chapelets est la spécialité des artisans de la ville depuis le XII^{e} siècle – date de la découverte du corps presque intact de Saint-Claude – et leur succès est tel qu'ils sont vendus hors du lieu de pèlerinage.

La comparaison entre les inventaires de deux merciers ayant exercé au même moment, tous deux spécialisés dans le commerce des petits objets de piété, souligne de manière édifiante cette diversité entre les boutiques de mercerie. Celle de Guyon de Mesmes, installé rue Saint Denis et décédé en 1539[522], ne peut pas être plus différente de celle de Pierre Marquis, établi dans la rue parallèle – rue Saint Martin – et mort en 1545[523].

[518] Inventaire de son épouse Marguerite Bellange, 5 mai 1550 : A.N., M.C., C 106.
[519] Par exemple chez Pierre Marquis, 9 novembre 1545 : A.N., M.C. IX 129. Voir la partie II : « se situer sur l'échelle sociale ».
[520] Inventaire de son épouse Serbine Chaudière, 14 mai 1505 : A.N., M.C. CXXII 297.
[521] Dont 9 grosses de chapelets « ensmelets de noir et Jaulne ».
[522] 12 juin 1539 : A.N., M.C. LXXXVI 89.
[523] 9 novembre 1545 : A.N., M.C. IX 129.

Guyon de Mesmes est un marchand de luxe. Son stock est composé d'articles en matières précieuses, exposés dans de belles boîtes en bois de hêtre. Les boutons qu'il vend sont en émail ou en jais, et l'inventaire de sa boutique mentionne, entre autres, un « coffre de cristallin dore », un « escriptoir de cristal », des rubans de taffetas et des pièces de soie, ainsi que de nombreux bijoux. On relève ainsi des anneaux d'argent ou encore des « camayeux » d'agate. Le marchand possède également de la matière première brute : trois livres et six onces de cristal (estimé à 33 livres et 15 sous), dix onces de corail et même, conservées dans une petite boîte, plusieurs branches entières de corail. Sur 117 items, 17 (soit 14,5 %) sont des perles ou grains taillés : on trouve ainsi 52 « agattes en poires et olives » (prisées ensemble 19 livres et 10 sous, soit environ 3 livres la perle), plusieurs agates provenant d'Allemagne, quatorze pierres de cristal taillées ou encore des aigues-marines rondes ou en olive. Le jaspe côtoie la porcelaine, l'ambre l'ébène, et même l'argent, dans le cas de ce « gros soixante et seize grains de patenot[res] dargent », prisés 60 sous. Les chapelets sont les plus nombreux, en proportion, puisqu'ils représentent 43 items (soit 37 %). Ils sont eux aussi composés de grains précieux, tels ce petit chapelet de corail, ces patenôtres d'albâtre blanc, mais aussi d'émail, de jais, d'ambre ou de bois doré. Leurs houppes sont en soie colorée ou en or de Chypre – qui est en réalité du fil d'or réalisé à Gênes. Il est difficile, cependant, d'estimer leur valeur car, le plus souvent, le notaire se montre assez laconique, se contentant de signaler la présence de « plusieurs » patenôtres. Nous sommes loin des chapelets valant plusieurs livres vendues chez les orfèvres ; chez Guyon de Mesmes ils coûtent une dizaine de sous en moyenne l'unité, ce qui est tout de même beaucoup plus que chez son confrère Pierre Marquis.

Ce dernier est en effet un tout petit commerçant, dont le stock n'est estimé qu'à environ 300 livres tournois au total. Sa boutique fournit des marchandises moins élaborées, et plus ordinaires : des cuillers en bois, des sifflets, des boutons, des aiguilles, du ruban de laine et beaucoup de chapelets. Sur 94 items recensés par le notaire, 32 (soit 34 %) sont des patenôtres (ainsi que quelques dizains), qui représentent, nous l'avons vu, 54 % de la valeur totale du stock. En tout, près de ceux cents grosses[524] de chapelets – soit environ trente mille objets – dont la grande majorité est en bois « tainct en rouge » ou « tainct en noir », à l'exception de quelques-uns « façon de jaspe » ou « façon d'agate » et

[524] Une grosse correspond à 12 douzaines, soit 144 unités. A côté de cette « petite grosse », il existe la « grande grosse », qui correspond à 1 728 unités.

de « plusieurs patenostres » de jais. De modestes objets, donc, dont le prix est très peu élevé : une grosse de chapelets imitant l'agate est prisée 9 sous, quatre grosses de patenôtres de bois noir sont estimées 24 sous à peine, tandis que deux grosses de petits dizains de bois valent seulement 6 sous.

Grande variété, donc, d'un mercier à l'autre, ce qui souligne combien l'objet de piété est accessible à toutes les bourses et à toutes les classes sociales. Les stocks de ces marchands mettent en évidence la matérialité de l'objet, qui diffère selon l'acquéreur potentiel : comme le vêtement ou le bijou, il possède une fonction de représentation sociale, ce qui transparaît notamment dans la présence de ces chapelets imitant des matières précieuses. Si la pratique des exercices religieux par le biais des objets de dévotion doit être commune à tous les fidèles, l'objet lui-même ne saurait être le même pour tous, et les merciers l'ont bien compris.

Les limites concernant les marchandises vendues restent un peu floues, d'où les incessants procès opposant les merciers à d'autres corps de métiers. Beaucoup d'artisans accusent en effet les merciers de vendre les mêmes objets qu'eux : les drapiers sont ceux qui se montrent les plus virulents, mais l'on retrouve également des poursuites intentées par les épiciers, les menuisiers, les éventaillistes, les selliers… Dans le cas des objets de piété, les principaux concurrents des merciers sont les bimbelotiers et les orfèvres. Les premiers ont en effet le droit de vendre des boutons, hochets, aiguilles, mais également « Croix de toutes façons, d'Etain & autres Metaux, et ensemble toutes petites Images, soit à verre ou sans verre à Miroir, avec tout autre petit Ménage d'Etain et autres petits Métaux »[525]. Quant aux seconds, ils mènent une lutte sans merci avec les merciers, qu'ils accusent de vendre de la marchandise d'orfèvrerie. Le 30 mars 1620, le Parlement rend ainsi un arrêt contre le marchand mercier Louis de Beaufort, trouvé en possession de « Medalles, croix, Images d'argent pesant six à sept marcs », lesquelles ont été immédiatement confisquées[526]. Ces tensions en arrivent à un point tel qu'un règlement est promulgué en décembre 1679 pour stipuler que la fabrication et le commerce d'orfèvrerie parisienne sont réservés aux seuls maîtres orfèvres de la capitale. Une décision que les merciers s'empressent de contourner, puisque l'interdiction porte uniquement sur

[525] Article 9 du *Recueil des Statuts et reglements, édits et déclaration du Roy rendus en faveur des Maîtres Miroitiers, Lunetiers, Bimblotiers, op. cit.,* p. 6.
[526] *Traitté sommaire de l'institution du corps et Communauté des Marchands Orfevres sous le Regne du Roy Philippes de Valois, op. cit.*, p. 35.

l'argenterie au poinçon de Paris, ce qui les autorise de fait à vendre de petits bijoux en matières précieuses – lesquels ne portent pas de poinçon– et ce particulièrement dans les foires, où les contrôles sont souvent plus faciles à esquiver.

Objet commercial très courant, vendu concurremment par de nombreux négociants, l'objet de dévotion s'acquiert très facilement, puisqu'il se vend un peu partout, et à tous les prix. Il fait l'objet d'une forte demande de la part de la clientèle, comme en témoigne sa présence inévitable dans les stocks des orfèvres, des merciers et des vendeurs itinérants. Placé au cœur d'un marché important, il génère de grands bénéfices, et provoque de sérieux conflits entre marchands. Tous ces paramètres se cristallisent et prennent une ampleur considérable dans les lieux de pèlerinage, où les croyants affluent par milliers et où la valeur marchande de l'objet ne saurait occulter sa valeur religieuse (l'inverse étant également vrai).

IV. LES LIEUX DE PÈLERINAGE : L'INTERACTION DU COMMERCE ET DE LA DÉVOTION

La marche pèlerine suppose un vœu et un effort de la part du fidèle, qui le conduisent à une rencontre avec Dieu. Aussi ressent-il le besoin tout naturel de rapporter comme souvenir un objet concret susceptible de servir de preuve de l'accomplissement de ce pèlerinage, mais surtout de lui remémorer le caractère exceptionnel de la communication qu'il a alors établie avec le divin. L'objet acquis en pèlerinage permet de prolonger à domicile la protection divine qui a été accordée au sanctuaire. L'Eglise encourage vivement cette pratique, susceptible d'entretenir la dévotion du fidèle jusqu'en son foyer. En 1630, Nicolas Julet recommande aux pèlerins de Notre-Dame de Bonsecours, à Nancy, d'emporter « quelque chose devote » et de la faire « toucher à l'Image » pour ensuite la porter afin de se « rafraichir la memoire de ce [qu'il a] veu, demandé, obtenu, et des bons propos, et determination prises en ce lieu Sainct »[527]. Cet objet souvenir possède donc une incontestable valeur religieuse, puisqu'il a pour fonction

[527] Nicolas JULET, *Miracles et graces de N. Dame de bon Secours les Nancy*, Nancy, S. Phillippe, 1630, f° 438.

de consolider la piété du fidèle, en lui servant de rappel constant des bonnes résolutions prises au cours du pèlerinage.

Le pèlerin ne quitte donc pas le lieu de culte sans s'être procuré un souvenir tangible. Le pèlerin peut par exemple faire toucher un objet qui lui est personnel (morceau de vêtement, médaille) à la statue miraculeuse ou à la relique vénérée dans le sanctuaire. Les pèlerins d'Auray ont ainsi pris l'habitude de faire toucher leurs chapelets au grand crucifix placé au centre du cloître des Carmes[528]. Ces pratiques sont très courantes jusqu'au moment où, à la fin du XVII^{e} siècle, l'Eglise prend des mesures pour empêcher cet accès direct à l'image sainte, jugé trop teinté de superstition. Pour l'heure, en 1644 encore, l'auteur[529] d'un *Advis aux dévots pèlerins de Notre Dame de Benoîte Vaux*[530], en Lorraine, rappelle à ses lecteurs que « l'attouchement que vous faites des linges, chapelets etc. a la saincte Image […] est une chose qui se practique partout envers les Images, Reliques & Reliquaires des Saincts qui sont dignes de l'honneur & veneration que vous leur rendez par semblables attouchements ». En effet, reprenant les préceptes du Concile de Trente, il souligne que la dévotion ne va pas à l'image matérielle mais à la personne qu'elle représente : or, ajoute-t-il, « qui diroit que ce fust idolatrie ou superstition de faire toucher son chapelet ou autre chose a la Vierge » elle-même ? On ne compte d'ailleurs plus les récits de miracles obtenus par l'application d'un objet ayant touché l'image miraculeuse.

Une autre possibilité consiste à emporter un souvenir concret issu du lieu lui-même. Il peut s'agir, par exemple, d'un peu de terre ou de cailloux prélevés le plus près possible du tombeau du saint ou de la chapelle de pèlerinage. A Autrey, dans les Vosges, les pèlerins ont coutume de ramasser des herbes qu'ils boivent ensuite en tisanes[531]. Lorsque le lieu comporte une source ou une fontaine miraculeuse, il est d'usage de rapporter un peu de cette eau sacrée. Certains vont même jusqu'à tenter de ramener une écharde du bois issue de la statue elle-même.

---

[528] *La Gloire de sainte Anne, mere de la Sacree Vierge Marie. Representée sommairement en sa Vie et ses Grandeurs ; Et particulierement en l'Origine, & progrez admirable de la célebre devotion de sa Chapelle Miraculeuse prez d'Auray en Bretagne. Avec une Instruction aux Pelerins, & des Prieres & Oraisons propres pour bien faire ce voyage, par un Pere de la Compagnie de Iesus, le tout divisé en trois parties. Reveu, corrigé de nouveau & augmenté par l'Autheur,* Vannes, Vincent Doriou, 1664, p. 124.

[529] Probablement le P. Colin, auteur du premier ouvrage relatant l'histoire et les miracles du sanctuaire.

[530] Contenu dans l'*Histoire et miracles de Nostre Dame de Benoiste Vaux. Ensemble les Exercices et devotions du Pelerin.* (Verdun, Jean Du Bois, 1644), cet opuscule est composé de 119 p. non numérotées.

[531] Philippe MARTIN, *Pèlerins de Lorraine,* Metz, Serpenoise, 1997, p. 145.

Pour répondre à ce besoin, dans la seconde moitié du XII^{e} siècle, au moment de l'apogée du pèlerinage médiéval, apparaissent de petits objets réalisés spécifiquement à cet effet, chargés de servir de récipient pour la terre ou l'eau prélevée sur place par les pèlerins. Il devient donc aisé de se procurer ces petites ampoules de terre cuite ou de plomb dans les centres de dévotion importants[532]. C'est à partir de la fin du XV^{e} siècle que s'opère un changement quant au statut de l'objet rapporté : il sert à présent à afficher toute l'étendue de la dévotion du fidèle. Aussi ce dernier ne se contente-t-il plus d'acquérir un souvenir, mais il cherche à s'en procurer le plus grand nombre possible, considérant que sa piété est mesurable à la quantité d'objets ramenés. C'est à ce moment que débutent réellement la fabrication et la diffusion en masse de ces objets de pèlerinage.

Car le sanctuaire n'est pas uniquement un lieu tout dévoué à la spiritualité. Il est impossible de séparer la dévotion des contingences matérielles : plus le pèlerinage est renommé et draine de considérables foules de pèlerins, plus les impératifs logistiques prennent des proportions importantes. Il faut entretenir le lieu de culte, et accueillir les pèlerins qui se déplacent en masse, ce qui nécessite une gestion financière serrée. En 1568, alors même que la Lorraine pâtit des guerres et que les chemins ne sont plus sûrs, le petit sanctuaire de Benoîte Vaux enregistre la visite de plus de 4 000 pèlerins venus en une seule fois. Un siècle plus tard, alors que la région sort exsangue de la guerre de Trente Ans, le Père Colin, Prémontré du lieu, dénombre plus de 60 000 pèlerins ayant rendu visite à la statue miraculeuse entre le 25 mars et le 1er septembre 1641[533]. A Saint-Nicolas-de-Port, ils ne sont pas moins de 200 000 à se presser dans le sanctuaire lors du Jubilé de 1600.

L'interdépendance entre commerce et dévotion prend véritablement toute son ampleur en ces lieux de pèlerinage. La religion y constitue un facteur économique de première importance, puisque du succès du sanctuaire dépend celui du négoce. Le commerce en ces lieux peut générer des bénéfices énormes – en 1446, au pèlerinage suisse d'Einsielden, il se vend pas moins de 130 000 enseignes en 14 jours[534]. Denis Bruna a étudié les comptes de l'abbaye de Saint-Maur-des-Fossés pour l'année 1492-93, lesquels mettent en évidence l'importance des revenus que le clergé peut retirer de ce type

[532] Brian SPENCER, *op. cit.*, p. 3.
[533] Charles AIMOND, *Notre Dame de Benoîte Vaux, son Histoire, son pèlerinage*, Bar-le-Duc, imprimerie Saint-Paul, 1937, p. 81.
[534] Kurt KÖSTER, « Insignes de pèlerins et objets de dévotion », *op. cit.*, p. 147.

de négoce. La fabrication est confiée à un faiseur d'enseignes : celles qui sont en argent sont achetées 32 sols parisis et revendues le double, tandis que celles en étain sont revendues au triple. Les objets en bois et en papier (les comptes mentionnent vingt-sept livres de papier, ce qui permet de réaliser des milliers d'images), quant à eux, s'écoulent pour des prix quatre ou cinq fois supérieurs au prix d'achat[535].

En outre, ce commerce est souvent la principale ressource des habitants du lieu. Ainsi, le village de Saint-Claude, dans le Jura, qui abrite les reliques du saint abbé éponyme, vit presque entièrement de la fabrication et de la vente d'objets de piété en buis. « La consommation de buis est prodigieuse à Saint-Claude et aux environs » note en 1785 l'auteur d'un *Cours complet d'agriculture*, au point que le tournage est devenu une spécialité du village. « Chaque paysan emploie toute la saison d'hiver à tourner, & chacun a son genre, dont il ne s'écarte pas. L'un fait uniquement des grains de chapelet ; l'autre des sifflets ; celui-ci des boutons […] et leur débit fait subsister ces habitants »[536]. De même, à Alise[537], le pèlerinage de sainte Reine offre « la seule activité lucrative du lieu »[538] : la fabrication par les artisans locaux d'un objet-souvenir spécifique au pèlerinage, à savoir les boîtes de sainte Reine, petites caisses de bois vitrées contenant une image en relief de la sainte.

Si le commerce bénéficie grandement de la présence des pèlerins, le sanctuaire, de son côté, tire de nombreux avantages du potentiel économique des objets de piété. Tout d'abord, leur vente permet d'entretenir le lieu de culte. Les sanctuaires modestes, petites chapelles rurales ou oratoires forestiers, sont le plus souvent entretenus par un ermite[539], qui propose aux pèlerins quelques menus objets de piété dont le fruit de la vente permet l'entretien du lieu. Les grands centres de renommée nationale, quant à eux, sont le plus souvent gérés par des communautés religieuses qui possèdent des terres. A ces revenus s'ajoutent les nombreux dons des fidèles et fondations de messes : le curé de Récourt, qui

[535] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 80.
[536] François ROZIER, *Cours complet d'agriculture, théorique, pratique, économique, et de médecine rurale et vétérinaire, suivi d'une méthode pour étudier l'agriculture par principes, ou dictionnaire universel d'agriculture*, tome 2, Paris, Rue et Hôtel Serpente, 1785, p. 493.
[537] En Côte d'Or.
[538] Elisabeth RABEISEN, « Les Boîtes de sainte Reine, témoins du pèlerinage (XVII^{e}-XIX^{e} siècles) », dans Philippe BOUTRY et Dominique JULIA (dir.), *Reine au Mont Auxois. Le culte et le pèlerinage de sainte Reine des origines à nos jours*, Dijon, Cerf, 1997, p. 322.
[539] Philippe Martin note ainsi qu'en Lorraine, « près de la moitié des chapelles rurales de pèlerinage [ont eu un ermite], à un moment ou à un autre de leur histoire » : *Les Chemins du sacré, Paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVI^{e} au XIX^{e} siècle*, Metz, Serpenoise, 1995, p. 281.

assure la gestion du pèlerinage de Benoîte Vaux pendant deux ans, parle de « petit Pérou » pour évoquer la richesse suscitée par les largesses des croyants[540]. Toutefois, la nécessité de procéder à d'incessantes réparations des bâtiments et le besoin d'accueillir les pèlerins dans les meilleures conditions possibles – à Benoîte Vaux, les fidèles peu aisés sont logés et nourris gratuitement pendant un jour[541] – font que les ressources apportées par le commerce des objets de piété sont particulièrement avantageuses pour le sanctuaire. De plus, ces souvenirs, en tant que supports d'une image, assurent à moindre frais la publicité du pèlerinage. Ainsi, commerce et dévotion sont étroitement unis dans les sanctuaires de pèlerinage. Ils se répondent constamment et entretiennent une relation amour/haine, dépendance/conflit, qui s'observe à trois niveaux. En premier lieu, dans la géographie du lieu de dévotion, qui prend en compte les nécessités économiques. Ensuite, dans les conflits ouverts qui opposent de manière ininterrompue les représentants de l'Eglise et les marchands. Et enfin, dans les objets eux-mêmes, supports de dévotion à caractère commercial, véhiculant l'image du sanctuaire.

1. COMMERCE ET ESPACE SACRÉ

Le lieu de pèlerinage possède un caractère sacré, qui tient soit à sa géographie exceptionnelle, soit à son histoire. C'est un lieu choisi par Dieu, ou par un saint, et validé par la réalisation d'un ou plusieurs miracles, qui autorisent les pèlerins à penser que d'autres peuvent s'y reproduire. Il constitue donc une zone où l'interpénétration entre les mondes céleste et terrestre semble favorisée. Par la foule importante qu'il draine, il s'avère également un lieu propice au commerce, et la terre d'élection des marchands de souvenirs religieux : il existe donc une interdépendance entre dévotion et contraintes matérielles.

Dès le XII^{e} siècle, avec le succès des centres de pèlerinage, les marchands fleurissent aux abords des lieux de culte. Les boutiques ou simples étals de bois de ces commerçants font partie du paysage familier des pèlerins. Les vendeurs de souvenirs, qui sont la plupart du temps des merciers, cherchent à supplanter leurs concurrents en s'installant le plus près possible du sanctuaire. Plus que les articles qu'ils proposent, qui

[540] Charles AIMOND, *Notre Dame de Benoîte Vaux , op. cit.*, p. 35.
[541] *Ibid.*, p. 13.

sont relativement similaires, c'est la proximité immédiate avec le lieu de culte qui fait la différence. C'est pourquoi ils s'établissent hardiment contre les murs de l'église, afin d'être les premiers à apparaître dans le champ de vision du fidèle se rendant ou revenant du sanctuaire. A Saint-Nicolas de Port, les boutiques de souvenirs sont présentes dès les premiers temps du pèlerinage. C'est en 1098 qu'Albert de Varangéville ramène d'Orient une relique du doigt du saint évêque de Myre, qui attire tant de pèlerins que l'oratoire champêtre initial est rapidement remplacé par trois sanctuaires successifs, le premier en 1101, le second en 1193, et enfin la basilique construite à partir de 1481. Le service du pèlerinage est d'abord assuré par les Bénédictins de l'abbaye de Gorze. A partir de 1580, les revenus du Prieuré de Saint-Nicolas-de-Port sont unis à ceux de la nouvelle Primatiale de Nancy, et ce sont les Bénédictins réformés de Saint Vanne, subordonnés au Chapitre primatial, qui gèrent le sanctuaire dès 1613. La ville s'est construite autour de l'église, et le commerce des objets de piété liés au pèlerinage s'est presque instantanément développé. Des boutiques appartenant aux religieux sont construites aux abords de la basilique, et louées à des marchands : les Bénédictins se sont en effet « reservé la proprieté de plusieurs boutiques qui sont annexees à ladite eglise et tout a l'entour d'icelle »[542]. Le service des Archives Départementales de Meurthe-et-Moselle conserve quelques baux de ces boutiques, datés des années 1692 et 1693. Ces documents ne laissent aucun doute quant à la localisation privilégiée de ces échoppes : les bâtiments religieux sont comme pris en étau par les boutiques établies contre leurs murs. Ainsi, Marguerite Valdenaire dispose de « la boutique de bois attachée au pilier Saint Jean » pour six francs barrois[543], tandis que Claude Dufey loue pour cinquante francs barrois une boutique attachée au cloître des Bénédictins, dans la rue Mercière[544]. Contre 31 francs et 6 gros barrois, Nicolas Garnier est locataire de la boutique située à gauche du grand portail de la basilique[545], et, en symétrie, Nicolas Mayeur loue « la boutique qui est à la droite entrant à l'Eglise attenante au grand portail »[546]. Un appointement daté du 20 décembre 1692, entre les Bénédictins et treize marchands merciers du lieu, vient confirmer l'omniprésence de ces négociants autour de la basilique. Joseph Gosson, Bastien Coubillon, un dénommé Thouvenin, François Thiery, François Saucerotte, Estienne Bourlier, André Bacart, Pierre Duval, Lucie Fidric, Claude Perrin, Jean Du Guet,

[542] Traité avec messieurs de la Primatialle pour la vente en leur boutique, 19 janvier 1686, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274
[543] 27 mars 1693 : A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274, f° 3v.
[544] 22 septembre 1692 : A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[545] 27 mars 1693 : A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274, f° 1.
[546] Bail de « la Huge », 27 mars 1693 : A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.

et Nicolas Garnier et Nicolas Mayeur cités plus haut, sont les défendeurs, et présentés comme étant « tous marchands merciers vendant cornets de verre, miroirs » (c'est-à-dire les objets de pèlerinage les plus courus). L'acte précise qu'ils « mett[ent] table de part et d'autre de la rue au devant de la grande église »[547]. Cette dernière constitue donc l'épicentre du commerce des objets de dévotion portois, et les boutiques se nichent dans chaque recoin de sa façade, longeant le cloître et continuant dans les grandes rues commerçantes voisines.

Après un XVI^e^ siècle marqué par la virulente critique des pèlerinages, autant de la part des humanistes valorisant la pratique intérieure et sédentaire des dévotions, que des protestants qui y voient un encouragement à l'idolâtrie, le XVII^e^ siècle est placé sous le signe de la renaissance de l'expérience pèlerine, dans le contexte de la Réforme Catholique. L'Eglise cherche à la fois à re-sacraliser la démarche pèlerine et à mettre en avant des pratiques spécifiquement catholiques, particulièrement le culte marial. Dans cette optique, on assiste à la relance de certains pèlerinages tombés en désuétude ou ayant souffert des multiples guerres tandis qu'en parallèle de nouveaux sanctuaires sont créés de toutes pièces. Et l'on constate que dans les deux cas, l'agencement géographique de ces lieux de pèlerinage prend en compte les impératifs commerciaux et s'adapte à la nécessité du négoce, en intégrant les boutiques des marchands de pieux souvenirs au sein de l'espace sacré.

Le pèlerinage de Benoîte Vaux, dans la Meuse, a ainsi beaucoup souffert des conflits incessants qui ont ravagé la région au début du XVII^e^ siècle. Lorsque le lieu est enfin rendu à la dévotion des pèlerins en 1641, le biographe de Madame de Saint Balmont[548] décrit le lieu de Benoîte Vaux comme « une chétive ferme malpropre » jusqu'à ce que soient dressés les beaux bâtiments où vivent les Prémontrés en charge du pèlerinage : « ce n'est plus un désert affreux : c'est une petite bourgade divisée en plusieurs ruës, qui sont habitées par des vendeurs de Chapelets & de Medailles, et d'autres Artisans ou Marchands […] »[549]. Dès le renouveau du pèlerinage, le commerce

[547] Appointement du 20 décembre 1692, cité dans un acte du 24 décembre 1692 reprenant l'historique des nombreux procès ayant opposé les Bénédictins aux marchands portois. A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[548] C'est Madame de Saint Balmont qui, en 1639, fait placer la statue miraculeuse de la Vierge de Benoîte-Vaux dans son château, afin de la protéger des exactions des Suédois.
[549] *L'Amazone Chrestienne ou les Avantures de Madame de S. Balmon, Qui a conjoint heureusement, durant nos jours, une admirable devotion, & la pratique de toutes les vertus, avec l'exercice des armes et de la guerre*, Paris, Gaspard Meturas, 1678, p. 97-98.

se développe donc autour du sanctuaire, s'organisant dans les rues adjacentes mais surtout dans la cour juste devant l'église, comme le décrit la première *Histoire de Nostre Dame de Benoiste-Vaux*, publiée en 1644 : « Le reste de la Cour servant de place à quantité de vendeurs, tant à ceux qui y portent les vivres nécessaires, qu'aux autres qui y tiennent boutiques d'Images, Medailles, Chapelets & rubans, qui se sont arrangez de part et d'autres, et qui ont peine de fournir à la devotion et si grande affluence des serviteurs de la Vierge »[550]. Beaucoup d'autres sanctuaires possèdent la même structure : à Liesse, les pèlerins viennent se recueillir devant la statue miraculeuse de la Vierge à l'origine de la conversion d'Ismérie, fille du sultan d'Egypte. Les boutiques de mercerie y sont regroupées « en une seule rue qui aboutit à l'église »[551] – qui constitue donc l'artère principale – de manière à ce que les fidèles ne puissent échapper à la tentation d'y effectuer des achats. A Alise, les pèlerins venus prier sainte Reine peuvent acquérir des souvenirs dans les boutiques alignées dans le prolongement de la chapelle (ill. 25).

25. Le quartier de la chapelle sainte Reine (marquée A) **à Alise, avec le couvent des Cordeliers Et les boutiques** (marquées V, X, Y, Z, &, 1, 2, 3), vers 1700
Dijon, Bibliothèque Municipale
Inv. Alise n° 749, p. 343

[550] *Histoire et miracles de Nostre Dame de Benoiste Vaux, op. cit.*, p. 32.
[551] Marc Antoine René de VOYER ARGENSON et André Guillaume CONTANT D'ORVILLE, *Mélanges tirés d'une grande bibliothèque*, Paris, Moutard, 1783, p. 170.

Plus impressionnant est le sanctuaire de Sainte-Anne à Auray[552], qui représente l'exemple typique d'un pèlerinage baroque créé de toutes pièces dans le contexte de la Réforme Catholique. C'est en 1625 qu'un paysan d'une petite bourgade bretonne, Yves Nicolazic, découvre dans son champ une statue de bois représentant la mère de la Vierge[553]. A partir du moment où cette invention est validée par les autorités religieuses, le pèlerinage prend un essor considérable et se trouve strictement encadré par les Carmes, qui prennent possession des lieux le 8 février 1628. Partant d'un terrain quasiment vierge, les religieux s'attachent dès l'année suivante à faire sortir de terre les bâtiments d'un sanctuaire entièrement pensé de manière à accueillir au mieux, et surtout à parfaitement contrôler, les milliers de pèlerins qui se pressent pour bénéficier des bienfaits de sainte Anne. Pour servir d'écrin à la statue, ils font élever une chapelle, laquelle se trouve entourée d'une galerie couverte et fermée, appelée le « cloître des pèlerins ». L'enclos ainsi formé permet de circonscrire les foules trop nombreuses pour tenir dans la chapelle, et de célébrer des offices en plein air. Lorsqu'il quitte ce « cloître » le pèlerin sort obligatoirement par une rue située à l'ouest, justement nommée rue des Merciers[554], puisqu'elle abrite quatorze boutiques réparties également des deux côtés. Ces bâtiments ont été construits en même temps que le sanctuaire, preuve que le commerce est devenu indissociable du pèlerinage. Ils appartiennent aux Carmes, qui les louent à des marchands d'objets de piété uniquement, car « on bannit de ce saint lieu tous les déréglemens accoutumez dans les autres voyages du pays […]. On ne voioit point de jeux, ni de dances, non plus que des marchandises à vendre & achepter, excepté des chappelets, images, croix, médailles et livres de dévotion »[555]. En sa qualité de diplomate, François-Nicolas Baudot[556], seigneur du Buisson et d'Ambenay[557], participe à de nombreux voyages officiels, dont celui du duc Jean d'Etampes, commissaire particulier du roi aux Etats de Bretagne, se tenant à Nantes en 1636. Il en ramène un récit foisonnant de tout ce qu'il a pu observer en cette région[558], et s'empresse de décrire le pèlerinage d'Auray

[552] Dans le Morbihan.
[553] Voir J. BULEON et E. LE GARREC, *Histoire d'un village. Sainte-Anne-d'Auray*, Vannes, 1924, tome I et Georges PROVOST, *La Fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Les Editions du Cerf, 1998, p. 163 sq.
[554] Il semble que la rue ait officiellement pris ce nom à partir de 1682.
[555] Déclaration datant des années 1650, citée par Georges PROVOST, *La fête et le sacré, ,op. cit.*, p. 230.
[556] 1590-1652.
[557] Dont le nom de famille est aujourd'hui orthographié Dubuisson-Aubenay.
[558] *Itinéraire de Bretagne en 1636*. Ce manuscrit a été publié et enrichi d'un appareil critique en 2006, sous la direction d'Alain CROIX, *La Bretagne d'après l' « Itinéraire » de Monsieur Dubuisson-Aubenay suivi du « Profil de la Bretagne » par Jean-Baptiste Babin (1663)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, 1118 p.

comme un lieu où « il y a force boutiques de chapellets & médailles »[559]. La totalité du village est né de ce pèlerinage, et en vit. Par la construction raisonnée d'un sanctuaire englobant tous les besoins des pèlerins – dévotion, logement, et achat de souvenirs – Auray se présente comme un lieu de pèlerinage modèle. L'existence de cette rue des Merciers, entièrement aux mains des Carmes, est révélatrice de l'interaction constante entre dévotion et commerce, et du souci de contrôle des autorités ecclésiastiques du XVII[e] siècle. L'importance de ce commerce, pris en compte comme faisant partie intégrante du lieu de pèlerinage, génère forcément des tensions, qui aboutissent parfois à des conflits ouverts entre les différents protagonistes, pour des raisons tout autant spirituelles que matérielles.

2. LES CONFLITS

Dévotion et commerce ne font pas toujours bon ménage, particulièrement dans les lieux de pèlerinage, qui drainent des foules importantes. Les nécessités du négoce se heurtent souvent aux impératifs religieux. Le sanctuaire est avant tout un lieu sacré, et la présence des boutiques et des marchands ne doit pas empiéter sur le recueillement et la prière. Le 16 avril 1633, les Minimes en charge du pèlerinage de Notre Dame de Bonsecours, à Nancy, adressent ainsi une requête au duc de Lorraine afin qu'il leur soit permis de fermer une cour devant la chapelle. De nombreux merciers se sont en effet installés devant l'édifice, troublant les offices religieux et distrayant les fidèles en prière[560]. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le commerce est interdit le dimanche, afin de respecter la dignité de ce jour. Certaines exceptions existent, comme pour les boulangers, qui fournissent aux fidèles leur pain quotidien. Il arrive que la vente d'objets de piété liés au pèlerinage soit autorisée par les instances religieuses. Les marchands merciers de Saint-Nicolas-de-Port ont ainsi déposé une requête auprès de l'évêque de Toul afin d'obtenir le droit « de tenir leurs boutiques et y exposer en vente leurs chapelets medailles & choses semblables servant à l'entretien de la dévotion chrétienne » le dimanche, arguant que leur commerce est indispensable pour satisfaire la demande pieuse des pèlerins et des fidèles qui viennent prier en l'église le dimanche. Le grand vicaire de

[559] *Ibid.*, p. 400.
[560] Léon JERÔME, *L'Eglise et le Pèlerinage de Notre-Dame de Bon-Secours à Nancy*, Nancy, Imprimerie Vagner, 1898, p. 37.

l'évêché, Charles de Mageron, rend sa sentence en faveur des merciers, ordonnant que les boutiques se trouvant dans le voisinage de la grande église (ce qui exclut les autres boutiques de merciers réparties dans la ville) « où il se vendrait médailles et chapelets ou autres pareils ouvrages servant la piété chrétienne […] pourront être ouvertes le dimanche pour satisfaire à la dévotion des personnes qui vont à l'ordinaire à Saint Nicolas ». Il s'empresse de préciser que les autres boutiques situées autour de l'église doivent demeurer fermées si elles vendent « des choses profanes »[561] : le commerce le dimanche n'est donc toléré que pour de pieuses raisons.

Ce sont toutefois les marchands ambulants qui représentent le principal problème pour l'Eglise, car il est difficile de les contrôler, d'autant que leur culot les porte à vendre leurs marchandises jusqu'à l'intérieur du lieu de culte. Outre qu'ils dérangent sans vergogne les fidèles en prière, le fait que des transactions commerciales aient lieu au cœur même du lieu sacré, comme un écho aux marchands du Temple, prend un caractère blasphématoire. Cette pratique est attestée dans de nombreux sanctuaires, et tout porte à croire qu'il n'y a guère d'exceptions. Ainsi, lors d'une visite à l'église de Saint-Mathurin de Larchant en 1483, Guillaume Gennart, vicaire de l'archevêque de Sens, note que les femmes avaient l'habitude de vendre des enseignes de pèlerinage et des chandelles à l'intérieur de l'église[562]. Au pèlerinage de la Sainte-Baume, les marchands proposent des objets de piété aux pèlerins à l'intérieur de l'église de Saint-Maximin, jusqu'à une date très tardive, puisque l'arrêt de la chambre des vacations d'Aix qui interdit cette pratique date de juillet 1662[563]. Les délibérations du Chapitre de Notre-Dame de Laon sont éloquentes à ce sujet, car les plaintes sont nombreuses et répétées contre les marchands qui osent pratiquer leur commerce dans les lieux sacrés. Le 17 juin 1547, les chanoines se plaignent ainsi des « trafiquants et commerçans et ceux qui portent ce vain titre, lesquels sans s'embarrasser de rien, se promènent impunément dans la nef de l'esglise et autres lieux défendus par les statuts »[564]. Cela prend de telles proportions que l'année suivante, au vu du nombre de négociants qui tiennent un marché dans le cloître, « il a été ordonné

[561] Décret de Monseigneur de Mageron grand vicaire de l'Evêché de Toul contre les marchands merciers, le 8 mai 1684 : A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[562] Cité par Denis BRUNA, « La Marchande d'enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d'Amiens », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, n° 115, 1994, p. 205.
[563] Etienne Michel FAILLON, *Monuments inédits sur l'apostolat de sainte Marie-Madeleine en Provence, et sur les autres apôtres de cette contrée*, JP Migne, 1865, v.1, p. 1108.
[564] Délibération du 17 juin 1547, dans Edouard FLEURY, *Cinquante ans de l'Histoire du Chapitre de N.-D. de Laon. Procès-verbaux et délibérations du 22 Juin 1541 au 15 juillet 1594*, Laon, Mme Padiez et Paris, Dumoulin, s.d. (XIX^{e} s.), p. 47.

que dorénavant aucuns marchands ne seroient admis de quelque condition qu'ils puissent être », au point qu'ils devront être « chass[és] par les sergents de la Compaignie »[565]. Cette mesure ne semble pas suffire à débarrasser ces lieux de dévotion des négociants car en 1555, « plusieurs chanoines s'étant plaints en ce chapitre de ce que plusieurs marchands venoient vendre dans le Cloitereau leurs marchandises, quoique cet endroit soit un lieu sacré et bénit », le Chapitre décide qu'il faudra les faire quitter les lieux « de gré ou de force »[566]. La répétition des plaintes prouve que les bénéfices de la vente ambulante sont tels que les marchands sont prêts à braver les interdictions. Ils font partie du paysage familier des fidèles venus se recueillir, au point que parmi les petits métiers illustrés sur les stalles de la cathédrale d'Amiens, réalisées entre 1508 et les années 1520, se trouve une marchande d'enseignes de pèlerinage. Denis Bruna a consacré un article à cette représentation d'une femme tenant un diptyque sur lequel sont accrochées sept enseignes à l'image de saint Jean Baptiste, dont la cathédrale possède un reliquaire depuis le début du XIII^{e} siècle[567]. Elle tend à prouver que la présence de ces petits marchands proposant leurs articles dans les allées des églises était habituelle.

Les raisons qui opposent les représentants de l'Eglise et les commerçants ne sont pas toutes spirituelles. La manne financière que représente ce négoce se trouve au cœur des conflits, chaque partie cherchant à s'en approprier la plus grande part. Lorsque les lieux de pèlerinage drainent une foule assez importante pour qu'il faille en organiser strictement la gestion, ce sont des religieux, parfois des séculiers de la paroisse mais le plus souvent des réguliers, qui sont chargés de l'entretien des bâtiments et de l'accueil des pèlerins. Dans ce cas, les bénéfices des ventes de souvenirs sont très utiles pour financer l'hébergement, les réparations, l'achat de cierges… C'est pourquoi les gérants se voient très souvent attribuer le monopole de ce commerce, afin d'éviter une concurrence gênante de la part des marchands. Le pèlerinage lorrain de Sion a véritablement pris son essor au moment où il a été confié à des religieux, qui ont en même temps obtenu le droit exclusif de pratiquer le commerce sur la colline dédiée à la Vierge. Au tout début du XVII^{e} siècle, le pèlerinage est négligé, tant à cause du caractère austère du lieu que parce qu'il n'y a personne pour gérer le sanctuaire. Avec le renouveau du phénomène miraculeux, et des pèlerinages qui caractérise le siècle, les ducs de Lorraine jugent nécessaire d'encadrer au

[565] Délibération du 28 septembre 1548. *Ibid.*, p. 63.
[566] Délibération du 10 mars 1555. *Ibid.*, p. 80.
[567] Denis BRUNA, « La Marchande d'enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d'Amiens », *op. cit.*, p. 199-206.

mieux la dévotion à Sion, et en confient la gestion aux religieux Tiercelins. Le pacte de fondation du monastère est signé le 24 avril 1626 : les religieux obtiennent la propriété des bâtiments de l'église et du cimetière, mais aussi des offrandes, ainsi que le tiers des calices et ornements de l'église. Toutefois, ils ne peuvent prétendre bénéficier d'aucun revenu de la paroisse, qui reste indépendante d'eux. Afin d'assurer leur subsistance, ainsi que l'entretien de l'église de pèlerinage, le souverain lorrain leur accorde des lettres patentes le 7 juillet 1629, qui leur octroient des rentes et quelques terrains[568]. Ce n'est toutefois qu'après la guerre de Trente Ans, dans la seconde moitié du siècle, que le droit de commercer auprès des pèlerins leur est concédé. Encore ne s'agit-il que de vente de nourriture, et pas encore d'objets de dévotion : en 1662, le duc les autorise à faire monter en toute franchise de la nourriture destinée aux pèlerins, et leur accorde également le monopole de la vente de vin sur la colline. C'est seulement en 1665 que le commerce des objets de piété est mentionné dans un décret du duc Charles IV, qui affranchit de tous impôts, gabelles et autres redevances les marchandises, *merceries*, et victuailles qui se vendraient à Sion aux jours de la fête de la Vierge, à Pâques et à la Pentecôte[569].

Les objets sont parfois vendus par les religieux eux-mêmes. A Saint-Nicolas-de-Port, la fabrication d'enseignes de pèlerinage est exclusivement réservée à l'abbaye de Gorze depuis 1243[570], et leur vente reste elle aussi entre les mains des religieux qui gèrent le sanctuaire, comme le prouve un acte daté de décembre 1442. Le prieur du Prieuré de Saint Nicolas, Dom Willemin de Failly, y déclare laisser « pour tousiourmais en heritaige » au mercier portois Nicolas Doulcette et son épouse Catherine « une petitte place appartenante aud[it] prieur », à condition qu'ils en assurent l'entretien. Le mercier a le droit d'y vendre « toutes denrees quelconques », à une exception près : « hormis enseignes et ymaiges de mons[ieur] Saint nicolas, miroirs, escharpes et chandelles de cire »[571], qui bénéficient d'un monopole, lequel est plusieurs fois confirmé par les souverains successifs, afin de faire face à la concurrence des marchands laïques. L'exclusivité de la vente des médailles de saint Nicolas est ainsi réaffirmée en 1459, puis en 1579, en 1614, et en 1629, lorsque le duc Charles IV[572], accède à la demande des Bénédictins concernant la vente et distribution des « images et medailles de Saint Nicolas

[568] Eugène MANGENOT, *Sion, son sanctuaire, son pèlerinage*, Nancy, Vagner, 1919, p. 208-209.
[569] *Ibid.*, p. 253.
[570] Charte de 1243, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274. Les terres de Saint-Nicolas-de Port font partie du temporel de l'abbaye de Gorze, fondée au VIII[e] siècle en pays messin (Moselle).
[571] Acte du 13 décembre 1442, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[572] Acte du 28 juin 1629, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.

tant d'argent que d'autres metaux, [et] les bougies ou chandelettes qui s'offrent par les pèlerins »[573].

La plupart du temps, cependant, les religieux délèguent ce monopole à des marchands auxquels ils louent des emplacements privilégiés ou des boutiques aux abords de l'église. Cela leur permet – le cas échéant – de respecter la clôture, et cela les décharge de la gestion matérielle du commerce. Ce procédé leur offre deux autres avantages. Tout d'abord, ce sont eux qui choisissent les négociants, ce qui renforce leur contrôle, d'autant que les baux sont accordés pour un court laps de temps, deux ou trois ans en général. De plus, ils touchent un loyer intéressant pour la location des lieux, auquel s'ajoute une redevance pour l'autorisation de vendre des objets bénéficiant d'un monopole. Nous avons vu qu'à Auray, les boutiques de la rue des Merciers appartiennent aux Carmes, de même qu'à Saint-Nicolas-de-Port, les boutiques attenant à la basilique sont louées par les Bénédictins à des merciers. Ces derniers ont le droit de vendre « a l'exclusion de tous autres » des médailles de Saint Nicolas, des bougies et des chandelles pour oblations à l'Eglise[574]. La boutique appelée « la Huge », située à la droite du portail de l'église, possède un privilège supplémentaire : elle est la seule qui ait le droit de vendre des cornets de verre, qui sont spécifiques au pèlerinage et très prisés par les pèlerins. Cela explique que le bail de Nicolas Mayeur, locataire de la Huge, se monte à 230 francs barrois par an, alors que les autres merciers, comme nous l'avons vu plus haut, paient des loyers très inférieurs. A Chartres, la vente des enseignes (appelées « chemisettes », en raison de leur forme évoquant la Sainte Chemise de la Vierge conservée dans la cathédrale) est réservée à des marchands qui louent au Chapitre de la cathédrale des boutiques situées dans le cloître : Geuffroy Postel vend ainsi en 1494 « toute espèce de plomb et mestal, estain ou autre espèce […] dedans ledit Cloistre »[575].

Les autres marchands se montrent néanmoins prêts à passer outre ces interdictions afin de recueillir une part des bénéfices. Les incessants procès qui opposent les religieux aux merciers locaux laissent imaginer l'importance de ces revenus, et soulignent la persistance des pratiques illégales. Celles-ci sont apparues en même temps que la vente

[573] A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[574] Traité avec messieurs de la Primatialle pour la vente en leur boutique, 19 janvier 1686, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[575] Lucien MERLET, « Boutiques au cloître Notre Dame », *Mémoires de la Société Archéologique d'Eure-et-Loir*, I, 1858, p. 80.

des souvenirs de pèlerinage. Les papes Alexandre III[576] et Grégoire IX[577] avaient déjà accordé à l'archevêque de Compostelle le pouvoir d'excommunier tous ceux qui vendraient des coquilles de Saint Jacques en dehors de Compostelle. Alphonse X de Castille avait été lui aussi obligé de prendre des mesures contre la vente illégale de ces souvenirs au XIII[e] siècle[578]. A l'époque moderne, ce commerce prend des proportions beaucoup plus considérables, ce qui se traduit dans les actes juridiques. A Saint-Nicolas-de-Port, « de temps immémorial, c'est-à-dire dès l'érection de la grande église, aucun marchand mercier ou autre n'ont pu vendre cornets de verre et miroirs ni mettre table de part et d'autre de la rue devant l'église pour y vendre pareille mercerie ou autre sans avoir la permission du Sieur Prieur de Port »[579]. A partir de 1459, une dispense spéciale est accordée aux marchands d'objets de piété, à condition qu'ils versent une redevance annuelle de quinze sols lorrains, le jour de la saint Etienne[580]. Cela ne perturbe guère les commerçants laïques qui contournent l'interdiction, « oublient » ou « ne savent pas » qu'ils doivent s'adresser au Prieuré lequel, acculé par le manque d'argent et les rénovations indispensables à effectuer au sanctuaire, n'a d'autre choix que de porter ces affaires devant la justice ducale. Il n'hésite pas non plus à s'adresser au roi de France au moment où la Lorraine est occupée par les troupes françaises. En 1459, le Prieur Dom Gérard de Ludres se plaint qu'un orfèvre de Port nommé Coliquet « avoit vendu et vendoit en lieu publique certains cornetz de veyre et enseignes et aultres choses au preiudice et contre lautorite dycelle egl[ise] » alors même que peu de temps auparavant le même Coliquet avait déjà été pris et avait « jure par la foy de son corps […] que en nulz jour mais il ne vendra ny ne pouroit vendre nulz cornetz enseignes ne aultres choses […] sans licence » du Prieur. L'orfèvre demande à nouveau pardon et promet, sous peine de parjure, de ne plus vendre d'objets religieux sans autorisation. Dans le cas contraire, il devra payer une amende dont le montant sera fixé par le Prieur[581]. Les archives nous apprennent également que le Chapitre de la Primatiale est obligé, en 1653, d'affermer le droit de récolter cette redevance à l'un des merciers de la ville, Marc Thiery. En février 1656, constatant qu'aucun marchand n'a versé d'argent au Prieuré depuis deux ans, il

[576] 1159-1181.
[577] 1227-1241.
[578] Denis BRUNA, « Les Enseignes de Saint Jacques », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1991, p.183 et Esther COHEN, « *In haec signa*, Pilgrim Badge Trade in Southern France », *Journal of Medieval History*, tome 11, 3, 1976, p. 197.
[579] Inventaire de production servant de demande d'avertissement, 24 décembre 1692, f° 1v, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[580] Idem, f° 2.
[581] Acte du 10 avril 1459, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.

demande des arriérés et fait assigner Sébastien Corbillon, la veuve Laurent, la veuve de Valdenaire, Christophe Faveling et la veuve Souquette en justice. Echaudés, les merciers paient depuis leur taxe tous les ans, du moins jusqu'à ce que Marc Thiery soit remplacé au bout d'une quinzaine d'années. Ils s'empressent ensuite d'oublier la redevance : lorsque les Bénédictins la leur réclament, avec les impayés, en octobre 1692, ils déclarent n'avoir pas été au courant de l'existence de cette taxe[582]. Les choses se règlent à l'amiable, mais quelques mois plus tard, en janvier 1693, les religieux doivent à nouveau en appeler à la prévôté royale afin qu'une quinzaine de merciers de la ville, dont ceux précédemment cités, honorent leurs engagements. Les marchands font amende honorable et supplient les religieux de leur remettre les arriérés non payés, ce que les Bénédictins, préférant la paix à un procès, finissent par accepter[583].

A l'inverse, il arrive parfois que ce soient les marchands laïques qui se plaignent de l'empiètement des religieux sur leur négoce. A Liesse, le commerce des objets de pèlerinage est entre les mains de diverses corporations de métiers, dont les orfèvres sont les plus influents. En 1554, ces derniers se plaignent plusieurs fois, par écrit et oralement, auprès du Chapitre de Laon, de la concurrence déloyale des religieux. Ils demandent que le chanoine (portant le titre de Trésorier) desservant la chapelle de pèlerinage de Notre Dame de Liesse cesse de vendre « aucunes images dorées ou argentées au-dessus de la valeur de deux sols, ainsi que cela s'est pratiqué de tout tems »[584]. Le Chapitre décide de communiquer cette plainte aux officiers du cardinal de Bourbon et aux maîtres de la fabrique. Evidemment, les marchands laïques se font aussi concurrence entre eux. Afin de lutter contre les marchands proposant à la vente des articles similaires aux leurs, mais à des prix beaucoup plus bas, les orfèvres et artisans imagiers assimilés de Liesse s'adressent en 1631 au lieutenant général du bailliage de Laon, lui demandant d'instituer des visiteurs jurés chargés de contrôler le titre des objets d'or et d'argent, et de porter le nombre d'années d'apprentissage à quatre années[585]. Une quinzaine d'années plus tard, en 1645, la cour des Monnaies de Reims décide de porter à douze le nombre d'orfèvres autorisés à Liesse[586].

[582] Inventaire de production…, *op. cit.*, f° 2 v.
[583] Extrait du registre des sentences rendues en la prévôté royale de Saint Nicolas, sentence touchant le droit de vendre des cornets, médailles…, 8 janvier 1693, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.
[584] Délibération du 8 octobre 1554, dans Edouard FLEURY, *op. cit.*, p. 78.
[585] Bruno MAËS, *Le Roi, la Vierge et la Nation : pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002, p. 340-342.
[586] Règlement du 29 avril 1645, f° 30 v - 31, A.D. Marne, annexe de Reims, fonds de la Monnaie, 27 B 10.

La concurrence existe aussi entre représentants de l'Eglise. En 1613, les Bénédictins du Prieuré de Saint-Nicolas-de-Port passent un traité avec les chanoines de la Primatiale, auxquels ils viennent d'être réunis. Le Chapitre, qui possède des privilèges quant à la vente d'objets de piété, s'engage à verser une rente de 600 francs barrois par an au Prieuré pour l'entretien de la basilique. Or, leurs relations avec le Prieuré se dégradent, du fait que le Chapitre ne respecte pas sa part du contrat et verse à peine la moitié de la somme promise aux Bénédictins, qui doivent faire face seuls aux nombreuses dépenses générées par le sanctuaire. C'est pourquoi ils font détruire une boutique qu'un certain Hugo Duc faisait bâtir près de l'entrée du Prieuré, sur ordre du Chapitre de la Primatiale. C'est la cour souveraine de Lorraine et Barrois qui règle le conflit en autorisant, par acte du 4 juillet 1668, les chanoines à rétablir la boutique « à pierre, chaux et sable ». La tension reste importante entre les deux parties, les Bénédictins ne cessant de réclamer qu'il leur soit accordé « a grace specialle le mesme privilege de vendre et distribuer les chappelets et cornets de St Nicolas sous les mesmes ordonnances deffences et conditions que lesdits Venerables [chanoines] iouyssent pour les medailles, cierges et chandelettes »[587]. Elle se cristallise sur quatre autres boutiques bâties contre l'église par permission des chanoines, dont le Prieuré demande la démolition. Cette fois, les protagonistes préfèrent s'entendre entre eux, sans avoir recours à l'autorité civile. En 1686, il est finalement décidé que le Chapitre cesse de verser une rente annuelle, mais qu'en contrepartie il cède aux Bénédictins le droit exclusif de vendre et distribuer les médailles à l'image du saint évêque de Myre. Ainsi, « toutes les boutiques qui sont bâties et annexées à la grande église sans aucune réserve, avec les droits et privilèges de celle nommée vulgairement la Huge » sont entièrement transmis au Prieuré de Saint Nicolas[588].

L'octroi de monopoles, la nécessité de réaffirmer constamment les privilèges, les nombreux conflits et procès soulignent l'importance des enjeux économiques liés à la dévotion, particulièrement exacerbés dans les lieux de pèlerinages très fréquentés. L'objet de dévotion rapporté comme souvenir n'est donc pas uniquement porteur d'une valeur spirituelle : il est bel et bien une marchandise. Ces deux aspects se fondent en lui : pour le pèlerin, il constitue un signe extérieur de sa dévotion en même temps qu'un souvenir du pèlerinage, l'un des rares moments où il peut s'affranchir pour quelque temps sa

[587] Requête à Son Altesse, non datée, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274. .
[588] Traité avec messieurs de la Primatialle pour la vente en leur boutique, 19 janvier 1686, A.D. Meurthe-et-Moselle, H 274.

condition et sa fonction dans la société. Pour l'Eglise, l'objet de piété est à la fois une denrée commerciale apportant de substantiels revenus au sanctuaire, mais aussi un moyen de raffermir la piété quotidienne du croyant. Il sert également à assurer la publicité du lieu : l'objet-souvenir se doit donc de dire au mieux le pèlerinage.

3. DE L'OBJET CULTUEL À L'OBJET COMMERCIAL

Commerce et dévotion sont interdépendants et se trouvent placés au cœur d'un cercle vertueux : diffuser des objets de piété permet de propager la renommée du pèlerinage, et de faire venir plus de pèlerins, lesquels achèteront plus d'objets… Il s'agit donc pour les sanctuaires de faire connaître leur sanctuaire de la manière la plus avantageuse possible, sur des supports diversifiés capables de s'adresser à toutes les classes sociales. Les manuels de pèlerinage semblent particulièrement appropriés pour faire connaître le sanctuaire et son histoire. Leur publication est associée au succès du lieu de culte. Le premier historien de Benoîte Vaux est le Père Dominique Colin, Prémontré en charge du pèlerinage. Il fait publier à Verdun le premier recueil de miracles du sanctuaire[589] en 1644, en plein cœur de « l'âge d'or du pèlerinage »[590]. S'ensuit rapidement la publication de plusieurs autres ouvrages : d'abord, en 1645, un petit opuscule de 24 pages, *Déclaration et attestations des signes prodigieux apparus sur la face de l'image de Nostre-Dame de Benoiste-Vaux*[591], puis, en 1659, un nouveau recueil mis à jour des miracles opérés dans le sanctuaire[592].

[589] Dominique COLIN, *Histoire et miracles de Nostre Dame de Benoiste-Vaux. Ensemble les exercices et devotions du Pelerin*, Verdun, Jean Du Bois, 1644, 607 p.
[590] Cet âge d'or se situe entre les années 1641 et 1650 : Alain BRIX, *Le Pèlerinage de Benoîte-Vaux des origines à la Révolution. Etude spirituelle et sociologique*, thèse de 3e cycle, Université de Nancy 2, 1971, tome 2, p. 192.
[591] *Déclaration et attestations des signes prodigieux apparus sur la face de l'Image de Nostre-Dame de Benoiste-Vaux, lieu despendant de l'Abbaye de l'Estange, de la Congrégation de l'Ancienne Rigueur de St Norbert de Prémontrés, et diocèse de Verdun*, Verdun, Jean Dubois, 1645, 24 p.
[592] P. GASTELET, *Nostre Dame de Benoîte-Vaux toujours bienfaisante à tous les peuples, ou faveurs extraordinaires que l'on obtient par l'intercession de la Mère de Dieu en la chapelle de Benoîte-Vaux de la Congrégation ou Communauté de l'ancienne Rigueur, Ordre de Prémontré*, Pont-à-Mousson, Jean Guilleré, 1659.

Si diffusion des histoires du pèlerinage et succès du lieu coïncident effectivement, en réalité, le livre n'assure pas réellement la publicité du pèlerinage : il n'est pas la cause de la forte fréquentation du sanctuaire, mais bien sa conséquence. Les manuels et guides du pèlerin sont en fait publiés à partir du moment où le lieu de culte connaît un certain essor et commence à drainer d'importantes foules de croyants. Ils n'en sont pas le point de départ. A Liesse, les publications commencent au XVI^{e} siècle, à partir du moment où le sanctuaire se montre étroitement associé à la famille de Guise, ce qui lui confère un prestige tout particulier, et attire des milliers de pèlerins, venus chercher du réconfort auprès de la Vierge en pleine période de guerres de Religion. A partir de 1570[593], de petits ouvrages d'une cinquantaine de pages sont ainsi produits en masse, et ce le plus rapidement possible, pour contenter les fidèles. Dans la précipitation, comme l'a constaté Bruno Maës, certaines de ces brochures sont d'ailleurs reliées avant même que l'encre ait séché[594], ce qui souligne bien que la vente de ces ouvrages correspond à une réelle et pressante demande. Leur réédition ininterrompue atteste de leur succès, et leur contenu reste inchangé jusqu'aux environs de 1610, date à laquelle le texte met en avant l'aspect pratique du pèlerinage (conseils pour la prière, pour la conversion personnelle…) au détriment des histoires merveilleuses

Evidemment, une fois rentré chez lui, le pèlerin peut consulter à nouveau l'ouvrage, et le prêter autour de lui pour inciter ses proches à l'imiter. Mais le livre présente tout de même un inconvénient majeur : il ne s'adresse qu'aux lettrés. Ce problème est contourné grâce à l'image : les sanctuaires diffusent à grande échelle des gravures chargées à la fois de constituer un souvenir du pèlerinage accompli, de servir de support à la prière du pèlerin, et de procurer au lieu une certaine publicité. Le frontispice du guide du pèlerin est souvent tiré à part, sur des feuilles volantes. La plupart du temps, il présente la statue miraculeuse, ou l'image du saint dont les reliques sont vénérées, ainsi que le lieu lui-même (intérieur de la chapelle, ou extérieur dans le cas d'un « lieu cosmique »). Dans tous les cas, il montre une représentation assez précise du sanctuaire.

[593] C'est la date à laquelle est paru le plus ancien exemplaire connu : *Les Miracles de Nostre-Dame de Lyesse et comme elle fut trouvée et nommée, comme pourrez voir cy apres*, Paris, chez la Veuve Jean Bonfous, vers 1570, 23 p.

[594] Bruno Maës cite ainsi l'exemplaire d'une *Histoire de Nostre-Dame de Liesse, extraicte des œuvres de Jacques Bosius de l'ordre de Sainct-Jehan de Hiérusalem*, publié à Troyes vers 1601, et conservé à la B.N.F. : la lettrine de la page 7 est imprimée en face sur la page 6 : Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France (XVe-XVIIIe s.). Liesse, Saumur et Le Puy entre culture religieuse et culture politique*, thèse de doctorat présentée sous la direction de Viviane BARRIE, Université de Reims, 1999, p. 281.

Ainsi, à Sion, le commerce des objets de piété s'amorce réellement à partir du moment où est publiée, en 1698, l'*Histoire de l'ancienne image miraculeuse de Notre-Dame de Sion*, par le Père Vincent, Tiercelin[595]. Le frontispice de cet historique du pèlerinage présente la statue de la Vierge de Sion allaitant l'Enfant Jésus. La gravure est également imprimée séparément afin d'être vendue aux pèlerins, lettrés ou non. L'on fait également réaliser d'autres gravures sous formes de petites vignettes, aussi bien par de petits imprimeurs locaux que par de plus grandes maisons d'édition : l'imprimeur verdunois Jean Dubois possède ainsi une boutique à Benoîte Vaux, dans laquelle il vend des images de la Vierge, ainsi que des manuels de piété[596]. L'on sait qu'en juin 1646, la ville de Bar-le-Duc lui achète des « images et autres petites béatilles » pour la somme de trois livres et six gros[597].

Les fidèles apprécient tout particulièrement les petits objets que l'on peut porter sur soi. Ils détiennent à leurs yeux une valeur protectrice particulière. Il est surtout possible de les montrer, afin d'afficher ostensiblement sa qualité de pèlerin, et sa grande piété, alors que les images sont le plus souvent glissées dans un ouvrage ou déposées à l'intérieur de l'habitation. Aussi, les enseignes, médailles, et autres petits objets de dévotion semblent particulièrement appropriés, quelle que soit sa classe sociale. Conscients du succès de ces objets, les sanctuaires développent des stratégies de communication par le biais de ces supports figurés, dont on distingue deux types. Il s'agit tout d'abord des objets spécifiquement rattachés au lieu, par leur forme ou la matière dont ils sont composés. Par exemple, les objets de piété en buis de Saint-Claude sont associés au culte du saint abbé. A Saint-Nicolas-de-Port, la spécialité du sanctuaire est le cornet de verre, sorte de petit sifflet dans lequel on souffle pour, selon la croyance, éloigner les orages. C'est un objet qui connaît un grand succès, au point, on l'a vu, qu'une seule boutique de la ville possède le privilège de les vendre. Les princes comme les gens du peuple se l'arrachent, et sa célébrité dépasse le cadre lorrain puisque même les pèlerins allemands et italiens les mentionnent dans leurs écrits[598].

---

[595] R.P. VINCENT, *Histoire de l'ancienne image miraculeuse de Notre-Dame de Sion révérée depuis plusieurs siècles en l'eglise des religieux du Tiers Ordre de saint François en la Comté de Vaudémont en Lorraine*, Nancy, Nicolas et René Les Charlots, 1698, 232 p.

[596] Alain BRIX, *op. cit.*, tome 2, p. 268.

[597] Acte du 17 juin 1646 dans les comptes de M. de Gondrecourt, administrateur et comptable des revenus du prieuré de Bar pour l'année 1646. A.M. Bar-le-Duc, VIII, f° 117.

[598] Pour plus de détails sur la verrerie en Lorraine, l'on peut consulter le mémoire de maîtrise d'Angèle TEMOIN, Stéphanie BEN BRAHIM et Nicolas MEYER, « Verre et verriers de Lorraine sous l'Ancien

Le deuxième cas est celui des objets supports d'une image, comme les enseignes ou les médailles. Se pose alors le problème du choix de la représentation. En effet, si le fidèle se rend dans un sanctuaire, c'est pour vénérer des reliques ou une statue miraculeuse, qui, parce qu'elles possèdent une force pèlerine, se trouvent être uniques. Pourtant, le pèlerin acquiert ensuite des objets qui portent la reproduction de cet objet cultuel original. Dès ce moment s'effectue un glissement à partir d'un objet possédant une aura particulière vers un objet à caractère commercial. Il s'agit de partir d'un objet original, de grande dimension, vénéré pour son pouvoir spirituel, pour obtenir un objet commercial, de petite taille, diffusé à grande échelle et possédé par (presque) tout le monde. C'est là qu'intervient fréquemment le recours au stéréotype.

Dans *Public Opinion* publié en 1922, l'Américain Walter Lippmann est le premier à s'interroger sur cette notion de stéréotype, à laquelle il ne consacre pas moins de cinq chapitres[599]. Pour désigner des images simplifiées que l'imagination élabore afin de s'adapter plus aisément à la réalité, il reprend à son compte un terme d'imprimerie : le stéréotype désigne à l'origine (c'est-à-dire depuis 1798) un coulage de plomb dans une empreinte servant à créer un cliché typographique[600]. Pourtant, ce concept ne s'est imposé que récemment dans le champ de la recherche historique. Longtemps considéré comme un terme peu précis et à connotation négative, le stéréotype en tant qu'outil d'appréhension d'une société et de la façon dont elle se donne à voir, constitue aujourd'hui un instrument de travail pour l'historien et se trouve placé au cœur des réflexions de séminaires de recherche. Le Centre d'Histoire des Régulations Sociales (HIRES) de l'Université d'Angers a ainsi publié en 2003 un recueil d'articles[601] mettant en évidence le rôle du stéréotype dans la construction de l'identité des groupes humains. Dans l'introduction, Marcel Grandière souligne avec justesse la diversité des significations que recouvre le terme de stéréotype, selon les domaines scientifiques qui l'emploient. C'est pourquoi il convient de préciser que nous l'utilisons ici pour désigner

---

Régime », mémoire de maîtrise de sciences économiques présenté sous la direction de François SEUROT, Université de Nancy II, 1999, 187 p. dactylographiées, disponible à l'adresse Internet : http://www.idverre.net/culture/ancien-regime.pdf. [dernière consultation le 12 septembre 2006].
A la page 57, il est fait mention de ces récits de pèlerins.

[599] Walter LIPPMANN, *Public Opinion*, Londres, Allen & Unwin, 1922, 427 p.

[600] Georges SCHADRON, « De la naissance d'un stéréotype à son internationalisation », *Cahiers de l'URMIS (Unité de Recherche Migrations et Société)*, n° 10-11, 2006. Article consultable sur Internet à l'adresse suivante : http://urmis.revues.org/document220.html [dernière consultation le 23 décembre 2008].

[601] Marcel GRANDIERE et Michel MOLIN (dir.), *Le Stéréotype, outil de régulations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, 286 p.

la reproduction de manière identique et répétée d'un même caractère ou d'une même figure, par là même exempts de spécificité, ce qui implique un renvoi à des référents culturels qui sont communs à un groupe donné.

Prenons comme point de départ des objets de piété issus de pèlerinages mariaux : alors même que chaque sanctuaire possède une statue qu'il veut unique et présente comme telle, les objets issus de lieux de pèlerinage différents présentent des similitudes flagrantes. Ainsi, les statues mariales des pèlerinages de Liesse et de Benoîte Vaux sont-elles très souvent représentées de manière identique sur les médailles (ill. 26 et 27). Dans une même symétrie, la Vierge à l'Enfant est figurée debout entre deux lampes suspendues. Certaines images de Liesse sont d'ailleurs parfois tellement stylisées que la statue originale n'est plus identifiable (ill. 28) : ce n'est donc pas la représentation fidèle de la statue du sanctuaire qui est privilégiée sur ces supports, puisqu'elle est grossièrement esquissée de manière quasiment abstraite (un simple cercle pour son visage étant encadré de deux triangles figurant les pans de son manteau) mais bien la mise en scène typique de la Vierge debout entre deux lampes. Il existe donc bien une dissociation entre d'un côté une statue unique, et de l'autre un objet commercial qui tend à se standardiser. Cette impression est confirmée par l'étude de collections d'enseignes de pèlerinages : au Musée du Moyen Age de Cluny, à Paris, sur 78 enseignes mariales, 38 (soit 49 %) ne sont pas identifiables car elles ne présentent aucun élément spécifique qui permettrait de les rattacher à un lieu de pèlerinage particulier. L'enseigne de pèlerinage apparaît donc comme un support de représentations stéréotypées.

26. Médaille de Notre-Dame de Benoîte-Vaux
XVII[e] siècle
Reproduite dans Alain BRIX, *op. cit.*, p. 271 bis

27. Médaille de Notre-Dame de Liesse
XVII[e]-XVIII[e] siècles
Métal argenté
Liesse, Musée de la Basilique

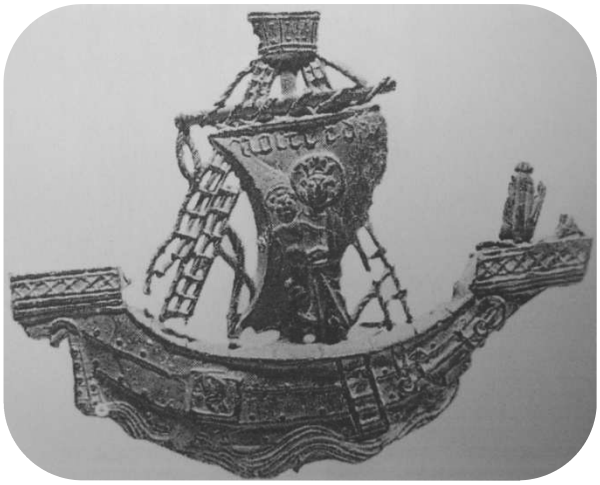
28. Médaille de Notre-Dame de Liesse
XVII[e]-XVIII[e] siècle
Plomb ? H. 2,5 cm
Liesse, Musée de la Basilique
N° d'inventaire : 02-430-MUBAS-MED-5

Sur les objets liés aux sanctuaires mariaux, on distingue deux catégories de stéréotypes. En premier lieu, nous rencontrons des images standardisées se rapportant à la Vierge de manière générale : ainsi, parmi les enseignes indéterminées conservées au Musée de Cluny, la représentation la plus répandue est celle de la Vierge à l'Enfant, qui ne porte aucune marque distinctive autre que des symboles traditionnels comme un nimbe, une couronne ou encore une fleur de lis (ill. 29 et 30).

29. Enseigne d'un pèlerinage indéterminé
Vierge à l'Enfant
Fin du XV^e^ siècle
Plomb et étain
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 17 990

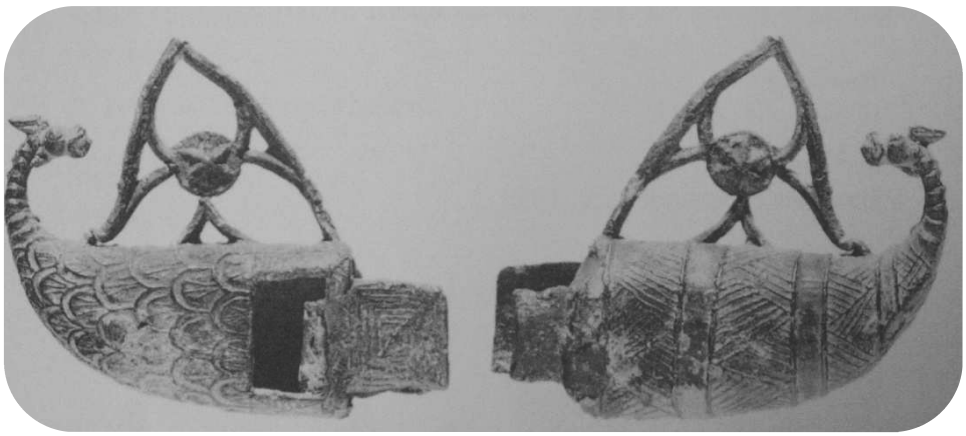
30. Enseigne d'un pèlerinage indéterminé
Vierge à l'Enfant
Fin du XV^e^ siècle, H. 2,6 cm
Plomb et étain
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 4 740

Le second stéréotype est celui qui consiste, pour les sanctuaires, à mettre en avant des figures spécifiques à leur pèlerinage, qui les rendent immédiatement identifiables. Tous les objets vendus à Notre-Dame de Boulogne sur mer (sifflets, enseignes, ampoules…) diffusent ainsi l'image de la statue de la Vierge sur le bateau qui l'aurait miraculeusement amenée à Boulogne en 633. En comparant les divers objets, l'on constate d'évidentes différences dans la représentation de la statue : parfois assise (3 cas sur 16), parfois debout, elle porte l'Enfant Jésus indifféremment sur son bras droit (7 cas) ou gauche (ill. 31 et 32). La représentation n'est donc pas absolument conforme à l'objet cultuel vénéré dans le sanctuaire, à tel point que sur certaines enseignes, la statue est même occultée et remplacée par une étoile – la Vierge de Boulogne étant fréquemment surnommée « l'étoile des mers » (ill. 33). L'objet commercial souhaite donc bien véhiculer la légende attachée au lieu, et qui a fait sa renommée, plutôt qu'une image strictement conforme à la statue elle-même.



31. Enseigne de pèlerinage :
Notre-Dame de Boulogne sur mer
XV^e^ siècle, H. 3,1 cm
Plomb et étain
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 4 697

32. Enseigne de pèlerinage :
Notre-Dame de Boulogne sur mer
XIV^e^ siècle, H. 3,9 cm
Plomb et étain
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 4 693



33. Sifflet de pèlerinage : Notre-Dame de Boulogne sur mer
Seconde moitié du XV^e^ siècle, H. 3, 5 cm
Plomb et étain
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 23 345

Le sanctuaire de Liesse n'agit pas autrement lorsqu'il diffuse sur ses enseignes, dès le XIV^e^ siècle, l'image d'un « S » enroulé autour d'une fleur de lis, le tout constituant un rébus qui indique l'identité du pèlerinage (ill. 34). Ce dernier est à ce moment suffisamment réputé pour pouvoir se passer totalement de la représentation de la statue mariale, alors même que c'est devant elle que les pèlerins viennent prier. Par ailleurs, à

partir du moment où ce symbole apparaît sur le revers des médailles, on peut observer que l'image de la statue représentée sur l'avers varie beaucoup : l'Enfant Jésus est parfois figuré sur les deux genoux de sa mère, face au spectateur, mais on peut également le trouver penché de côté, appuyé sur le bras gauche de la Vierge. On s'éloigne là encore d'une représentation stricte de l'image originale, pour insister sur l'identité du pèlerinage, contenue à elle seule dans le rébus « Li(s)-esse ».

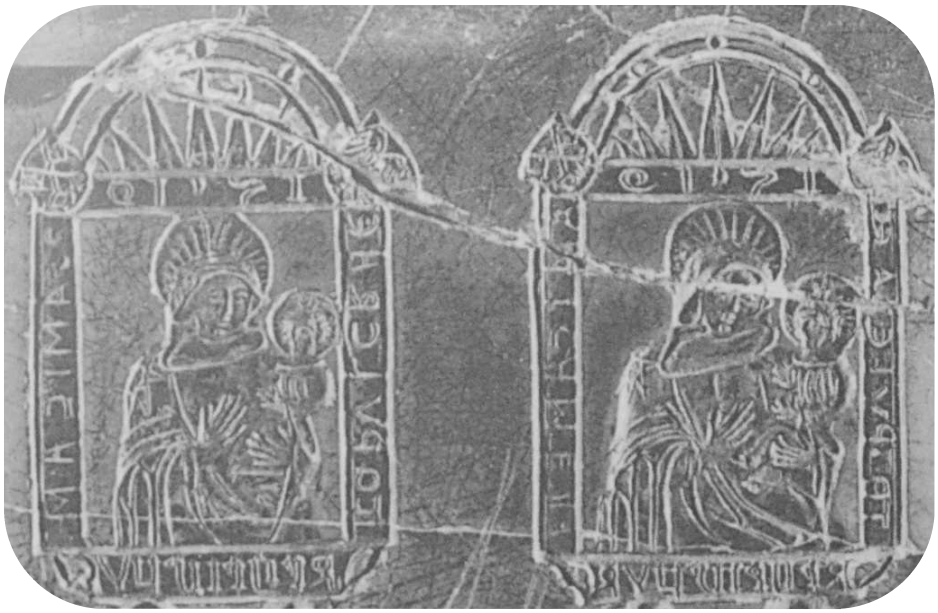
34. Enseigne de pèlerinage :
Rébus de Notre-Dame de Liesse
XV^{e} siècle
Plomb et étain, H 3,7 cm
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 15 260

Dans tous les cas, la représentation s'écarte bien de l'image unique présente dans le sanctuaire. Cela ne concerne d'ailleurs pas uniquement les pèlerinages mariaux, car la représentation des saints vénérés dans différents lieux de pèlerinage tend elle aussi à se standardiser sur les objets de type commercial, mettant en avant un élément marquant de la légende du saint ou encore de l'histoire particulière du sanctuaire. Les enseignes vendues à Amiens font ainsi toutes écho à la relique du chef de saint Jean-Baptiste conservée à la cathédrale (ill. 35), tandis que sainte Catherine d'Alexandrie est figurée avec sa roue sur les enseignes de la Trinité-du-Mont, près de Rouen, où elle est vénérée sous le nom de sainte Catherine du Mont.

35. Enseigne de pèlerinage : Saint-Jean-Baptiste
Seconde moitié du XV^{e} siècle
Plomb et étain, H. 4,9 cm
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 4 678

S'il est évident que le souvenir de pèlerinage, en tant que support d'une image standardisée, joue un rôle dans la réaffirmation et la diffusion des dévotions typiquement catholiques après le Concile de Trente, il ne faut pas oublier que les stéréotypes apparaissent sur les enseignes dès la fin du Moyen Age. Car le rapport à l'œuvre unique de départ n'est pas uniquement théologique : il dépend principalement de considérations matérielles et commerciales. Depuis la fin du XV^{e} siècle, les objets sont fabriqués en série pour être ensuite diffusés en masse. Face à cette demande croissante, les artisans doivent produire rapidement d'énormes quantités d'enseignes et médailles. Les moules sont donc rentabilisés au maximum : ils sont gravés sur plusieurs faces, mêlant souvent enseignes profanes et enseignes religieuses. De plus, pour gagner du temps, un même moule comprend plusieurs matrices souvent identiques, même si l'on constate de légères différences de l'une à l'autre, l'image étant réalisée à la main : le musée de Cluny possède ainsi un moule pour enseignes de la « Belle Marie » de Ratisbonne (Allemagne), qui comprend deux matrices à peu près semblables, le graveur ayant omis une main et un pied de l'Enfant Jésus sur la seconde image (ill. 36). Dans ce même souci de rentabilité, un même moule peut servir à produire des enseignes vendues à plusieurs lieux de pèlerinage, d'où la nécessité de standardiser au maximum les représentations et d'en retirer tout élément trop singulier. Il faut également compter avec le graveur, qui travaille parfois

pour plusieurs sanctuaires et n'a pas particulièrement intérêt à innover. Ainsi, on retrouve souvent une signature identique sur les médailles de Notre-Dame de Liesse et de Notre-Dame de Benoîte-Vaux : les initiales N.L., ou encore un X placé dans le champ du droit, figurent sur les médailles des deux sanctuaires[602]. Le graveur préfère ordinairement s'en tenir à une représentation qu'il maîtrise bien, souvent la seule qu'il connaît, d'autant plus qu'il arrive que les artisans n'aient pas accès à l'image originale et travaillent donc soit d'après des consignes données par le commanditaire, soit d'après leurs propres références culturelles, qui sont aussi celles des futurs acquéreurs de l'objet.



36. Moule pour les enseignes de pèlerinage
de « La Belle Marie » de Ratisbonne
Vers 1520-1523, H. 10,5 cm
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl. 17 732

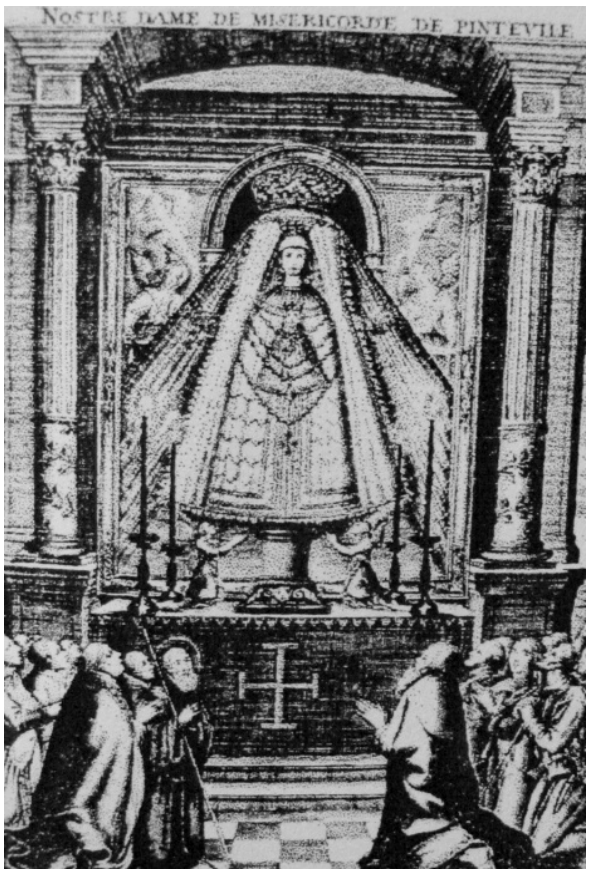
[602] Alain BRIX, *op. cit.*, tome 2, p. 268.

Il existe en outre un phénomène de « copiage » : devant le succès des grands sanctuaires et des objets qui y sont vendus, d'autres commandent des représentations similaires, voire reprennent les mêmes telles quelles. A Liesse, la diffusion des images de la statue mariale (ill. 37) est si importante qu'elles servent de modèles à d'autres lieux comme Notre-Dame de Miséricorde de Pinteville (ill. 38), Sainte Reine d'Alise et même Sainte Anne d'Auray. Dans certains cas, on se contente de récupérer l'image originale de Liesse, en changeant simplement le nom de la statue dans le titre de l'image[603], ce qui permet d'assurer à moindres frais un certain succès au pèlerinage.

Il faut en effet faire une distinguer les grands sanctuaires à rayonnement national voire international – Notre-Dame de Boulogne, par exemple – des petits pèlerinages locaux. Ces derniers n'ont pas assez de moyens pour faire réaliser des enseignes très détaillées qui leur permettraient de se démarquer des autres. Ils se contentent alors d'une représentation standard de la Vierge pour signifier simplement que le sanctuaire est dédié à la Mère de Dieu. Il est évidemment moins coûteux de reprendre un moule déjà existant que d'en faire réaliser un en particulier. Au contraire, les grands sanctuaires ont une renommée suffisamment bien établie pour être identifiés à coup sûr par un élément clé, comme le rébus de Liesse ou le bateau de Boulogne. La légende a donné naissance au pèlerinage, c'est donc cette image qu'ils diffusent auprès des fidèles.

[603] Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France, op. cit.*, p. 463.

37. Image de Notre-Dame de Liesse :
« Nostre-Dame de Liesse près de Laon »
Début du XVIII[e] siècle, H. 20,5 cm
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
Est-RCMATT20-6



38. Image de Notre-Dame de Pinteville
« Nostre Dame de Misericorde de Pinteville »
Sans date, taille inconnue
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
Est-RC16afolio

La standardisation des images sur les objets de pèlerinage répond donc tout autant à une nécessité matérielle et mercantile qu'à une volonté théologique et intellectuelle. C'est là tout le problème de l'image religieuse : il est difficile d'isoler l'un de ces impératifs de l'autre car les deux se mêlent et se répondent sans cesse. Mais si l'objet de pèlerinage semble donc révélateur de la victoire du stéréotype, il faut pourtant se garder de généraliser ; ce n'est là qu'une des tendances de la représentation iconographique des statues de pèlerinage. Il existe également une forme d'indifférence face à cette standardisation. Dubuisson-Aubenay, lorsqu'il dépeint le pèlerinage de Sainte Anne d'Auray en 1636, souligne que les objets de dévotion vendus aux pèlerins sont dépourvus de toute spécificité. Il mentionne la présence de « force boutiques de chapellets & médailles qui viennent de Saumur[604], de Paris et de Notre Dame de Liesse. Mais il n'y a point de médailles de Sainte Anne »[605]. Georges Provost note d'ailleurs que le premier manuel de pèlerinage consacré à Auray est imprimé à Paris, et non en Bretagne[606]. Le sanctuaire d'Auray est typiquement un lieu de pèlerinage de la Réforme Catholique, créé et entièrement pensé comme tel, géré par des religieux connus pour être les fers de lance de la piété issue du Concile de Trente. Il semble que dans ce cas, plus que le sanctuaire lui-même, c'est une dévotion toute tridentine à la Vierge que l'on souhaite véhiculer. Le pèlerinage d'Auray n'a d'ailleurs pas vraiment besoin de publicité, sa renommée étant d'ors et déjà assurée. Dubuisson-Aubenay parle d'un grand concours de pèlerins et d'une dévotion « prodigieuse » en ces lieux[607].

Mais la question de la représentation sur les objets de piété est parfois juste contournée : dans ce cas, on ne représente tout simplement pas la statue. Le sanctuaire recourt alors à d'autres moyens pour dire la spécificité du pèlerinage, qui n'est plus identifié à la statue miraculeuse mais au lieu lui-même. Nous l'avons vu dès le XIV^{e} siècle avec le rébus de Liesse, mais cela tend à se généraliser aux siècles suivants. S'il est particulièrement remarquable, on représente le « lieu cosmique » cher à Alphonse Dupront, sinon l'on figure le bâtiment du sanctuaire. A propos du livre du Dominicain Vincent Laudun, rédigé avant 1669, et qui recense les sanctuaires mariaux au XVII^{e} siècle, Bruno Maës remarque avec un certain étonnement que les centaines de

[604] Il s'agit de médailles du pèlerinage à Notre Dame des Ardilliers, près de Saumur.
[605] *Itinéraire de Bretagne en 1636, op. cit.*, p. 400.
[606] Georges PROVOST, *La Fête et le sacré, op. cit.*, p. 218.
[607] *Itinéraire de Bretagne en 1636, op. cit.*, p. 400.

dessins qui accompagnent le texte représentant non pas les statues miraculeuses mais bien les édifices des lieux de pèlerinage[608].

Les « stratégies publicitaires » des sanctuaires sont donc variées : représentation de la statue, de la légende associée au lieu, ou même « emprunt » de l'image d'un autre sanctuaire. Dans tous les cas, commerce et culte sont interdépendants, et sont au service l'un de l'autre. Du côté du pèlerin, cette diversité des représentations montre qu'il n'acquiert pas un objet dans le but de ramener chez lui une reproduction fidèle de la statue ou du reliquaire qu'il a vénéré. Seul compte pour lui ce que cet objet symbolise ; il détient un pouvoir qui va au-delà de la simple évocation du sanctuaire puisqu'il « fait exister ce qu'[il] représente »[609].

Les possibilités d'achat d'un objet de piété sont donc multiples, et les objets proposés à la vente sont tout aussi diversifiés. Les lieux de pèlerinage écoulent essentiellement de petits objets que l'on peut porter sur soi, afin d'afficher sa qualité de pèlerin. Les autres points de vente – les boutiques, étals ou balles des marchands – offrent un large éventail de produits. Aucun ne se détache spécialement des autres dans les stocks des négociants que nous avons étudiés, même si le chapelet est l'objet qui apparaît presque à coup sûr chez tous les marchands. La manière d'obtenir un objet n'est pas anodine : selon l'ethnologue Thierry Bonnot, l'acquisition d'un objet représente le moment précis où sa trajectoire sociale croise celle de son détenteur. Ce moment constitue « le point de jonction entre deux biographies, une rencontre »[610]. Le mode d'obtention un objet de piété détermine donc la possibilité d'appropriation : si l'achat implique un choix conscient de la part du fidèle, le don, quant à lui, ajoute une valeur sentimentale.

[608] Bruno MAËS, « Identité pèlerine, identité mariale et identité française dans la *Topographie sacrale* du Provençal Vincent Laudun », dans Catherine VINCENT (dir.), *Identités pèlerines*, Actes du colloque de Rouen, 15-16 mai 2002, Rouen, Université de Rouen, 2004, p. 155-159.
[609] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 173.
Voir la partie III : « l'objet, vecteur de la transmission du divin ».
[610] Thierry BONNOT, *op. cit.*, p. 99.

Chapitre 3 :
RECEVOIR UN OBJET DE DÉVOTION

Le don est un phénomène social[611]. Il favorise la mise en place de liens entre des individus, qui reposent généralement sur la réciprocité (ce que Marcel Mauss appelle le « contre-don »[612]). Celui qui donne attend implicitement un retour de la part de celui qui reçoit. Ainsi, lorsque l'Eglise offre un objet de dévotion au fidèle, elle le reconnaît comme membre de la communauté des catholiques et attend de lui un comportement qui soit digne de sa condition de chrétien. Aujourd'hui encore, la pratique du don s'inscrit souvent dans un processus de transmission de la part d'un familier ou d'un supérieur (par exemple, d'un parrain à son filleul). Dans le cas de l'objet de dévotion, cette notion de transmission est particulièrement importante lorsqu'il est offert ou légué par un proche : l'objet acquiert alors un caractère intime qui en fait le souvenir tangible des liens qui unissent deux personnes.

I. L'OBJET DIFFUSÉ PAR L'INSTITUTION : UN VECTEUR DE LA PIÉTÉ

Support concret de la dévotion catholique, l'objet de piété est diffusé à grande échelle par l'institution comme signe visible de l'appartenance à une communauté, celle de l'Eglise – étymologiquement « assemblée ». Il facilite donc l'inclusion du fidèle dans un groupe, celui des catholiques de manière générale, et celui des réguliers, des convertis, des dévots… en particulier. En renforçant par le don de l'objet ce sentiment d'appartenance, l'Eglise s'assure un meilleur contrôle des dévotions des catholiques, mis en danger à la fois par le prosélytisme protestant et une éducation religieuse souvent défaillante, responsables de pratiques déviantes et superstitieuses. L'objet devient le signe visible du lien qui unit l'individu au groupe et à l'Eglise. Et le meilleur moyen de

[611] Voir notamment les ouvrages d'Alain Caillé, dont *Don, intérêt et désintéressement : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte, 1994, 304 p.
[612] Marcel MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1923-1924, t. I, p. 30-186.

s'assurer que chaque croyant dispose d'un objet dont la vue l'encourage à la prière est encore d'en distribuer. Les occasions sont nombreuses.

Ainsi, chez les réguliers, il n'est pas rare que les communautés interdisent la possession d'objets de piété personnels, et ce, afin d'uniformiser le vêtement et les pratiques religieuses, et éviter des formes excessives d'appropriation de l'objet. Ce dernier se doit d'ailleurs d'être modeste dans son matériau et sa couleur, pour faire écho à l'humilité qui doit animer les réguliers et régulières[613]. Aussi, c'est donc le ou la supérieur(e) de la communauté religieuse qui fournit, au moment de l'entrée en religion, les objets qui serviront à la dévotion de tout nouveau membre. Faisant partie intégrante du vêtement religieux, le chapelet est solennellement remis lors de la cérémonie des vœux, symbolisant au même titre que l'habit l'appartenance du novice au groupe. Il est étroitement associé à ce rite de passage, matérialisant l'abandon de la vie séculière et le don de soi à Dieu. Ainsi, dans l'ordre de la Charité, fondé par Jean de Dieu, c'est le supérieur qui remet son chapelet au novice lors de sa profession : ce dernier est dépouillé de ses habits séculiers, et revêt ensuite l'habit de novice, la robe et le capuchon, puis la courroie précédemment bénite. Il se prosterne à terre et dit sa profession après que le scapulaire et la tunique aient été bénits à leur tour. Enfin, le supérieur met le scapulaire et lui donne un chapelet[614]. De même, c'est la mère supérieure du grand hôpital d'Orléans qui fournit aux sœurs leurs robes, voiles, aiguilles et chapelets (lesquels doivent être impérativement « noir ou blanc auquel il n'y aura ny or ny argent » et portés sur une ceinture de laine)[615] : l'objet est donc remis en même temps que les autres éléments du costume vestimentaire obligatoire. Chez les religieuses hospitalières de la Charité Notre Dame, à Paris, il est d'usage, « quand on donne le sainct habit de la Religion aux Filles Séculières » et lors des « ceremonies de la profession des Religieuses Hospitalières de la Charité Notre Dame », que « la Mere Prieure [donne] un Crucifix à la fille, qui doit prendre le sainct habit, le lui [fasse] baiser, [l'encourage] s'il en est besoin »[616].

[613] Voir la partie III : « l'habitat régulier ».
[614] *La Regle de S. Augustin, avec l'exposition d'Hugues de Sainct Victor et les Constitutions de l'Ordre du devot Iean de Dieu*, Paris, Jean de Fréval, 1618, p. 113.
[615] *Règle de Saint Augustin et Constitutions pour les Sœurs Religieuses du Grand Hospital et Maison-Dieu* d'Orleans, Orléans, Gilles Hotot, 1666, p. 76 et p. 55.
[616] *Constitutions des Religieuses Hospitalieres de la Charite nostre Dame, de l'Ordre de sainct Augustin, establies à Paris par l'authorité de Monseigneur l'Illustrissime & Reverendissime Messire Iean François de Gondy Archevesque de Paris*, Paris, 1635, annexe, p. 161 (numérotée p. 1).

Notons que sur les trente-deux constitutions que nous avons dépouillées, ce sont les communautés qui suivent la règle de saint Augustin qui prennent la peine de mentionner la remise de l'objet au cours de la profession. Cela n'est guère surprenant dans la mesure où cette règle met tout particulièrement l'accent sur la mise en commun des biens, suivant en cela la modèle prescrit par les Actes des Apôtres : « Tout entre eux était commun et on donnait à chacun selon ses besoins »[617]. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle Dominique de Guzman la choisit en 1206 pour l'ordre des Frères Prêcheurs. Les constitutions des autres ordres ne font aucune allusion directe au moment de la remise du chapelet, mais les nombreuses précisions quant à la nécessité de régulièrement « faire tourner » les objets de piété d'un frère (ou d'une sœur) à l'autre impliquent que ces objets n'étaient pas personnels, et donc très probablement remis au nouveau venu à son entrée dans la communauté[618].

Dans le cas des laïcs, il existe de nombreuses occasions pour distribuer et diffuser largement des objets de piété. En fait, chaque circonstance au cours de laquelle la fidèle côtoie le clergé peut se prêter au don d'objets, à commencer par l'éducation religieuse. Dès l'enfance, le chrétien se voit offrir des objets de dévotion au cours des séances de catéchisme. Cela est particulièrement vrai au XVII^{e} siècle, au cours duquel l'Eglise se préoccupe de catéchiser en masse les fidèles, afin d'égaler les importants efforts des protestants en matière d'enseignement religieux pour les enfants. En juin 1546, le Concile de Trente à ainsi tous les curés d'enseigner chaque dimanche à leurs ouailles les éléments du dogme et de l'Histoire Sainte indispensables pour assurer leur salut[619]. Sans surprise, ce sont les Jésuites qui se placent à la pointe de la formation catéchétique. C'est au compagnon d'Ignace de Loyola, Pierre Canisius, que l'on doit la rédaction de plusieurs ouvrages destinés à l'instruction des catholiques, qui sont très rapidement traduits en plusieurs langues. Certains, comme la *Summa Doctrinae* Christianae, parue à Vienne en 1555, s'adressent en priorité aux instructeurs. Mais d'autres, comme ses *Catechismus minimus* et *Catechismus minor*[620] proposent, sous la forme de questions et réponses, un condensé de la doctrine pour les enfants et les élèves des classes de catéchisme en général. Par la suite, de nombreux Pères Jésuites ont rédigé des conseils quant au

[617] *Actes des Apôtres*, IV, 32, 35.
[618] Voir la partie III : « l'habitat régulier ».
[619] Décret du 17 juin 1546, V^{e} session du Concile de Trente : Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, tome II-2, *Les Décrets, Trente-Vatican II*, Paris, Cerf, 1994, p. 1362-1363.
[620] Parus respectivement à Ingolstadt en 1556 et à Cologne en 1558.

déroulement des séances, parmi lesquels le Père Julien Maunoir[621], qui a consacré son existence apostolique (de 1631 à 1683) à des missions rurales en territoire breton. En 1659 est publié son *Sacré Collège de Jésus*[622], dans lequel il donne de nombreuses recommandations aux prêtres bretons sur la manière de gérer correctement une paroisse. Il consacre donc plusieurs pages à l'instruction des paroissiens et expose de manière détaillée le déroulement idéal d'une séance de catéchisme, en la découpant par étapes. L'une des constantes dans ces conseils est la pratique de la récompense, par le don d'un objet de piété. Afin d'encourager l'assiduité et le travail des élèves, il est vivement recommandé d'offrir des objets à ceux qui seront les plus appliqués. Ainsi, au début de chaque séance, le prêtre fera répéter les prières essentielles aux enfants, dont le *Pater*, *l'Ave*, le *Credo*, le *Confiteor*… Puis ils devront les réciter seuls, et « celuy qui aura bien dit » se verra remettre « une Image, un Chapelet ou quelque autre priz »[623]. Puis, lorsque le catéchiste posera des questions, « il faudra proposer un prix a celuy qui aura mieux retenu cette leçon, lequel il faudra recompenser, s'il repond sans manquer »[624]. Non seulement cette pratique favorise l'émulation, mais elle incite également les enfants à se rendre aux leçons de catéchisme. Les écoles dominicales créées pour l'instruction religieuse des enfants pauvres déplorent bien souvent leur manque d'assiduité, d'autant que leurs parents « se donnent peu de peine de les y envoier pour estre instruicts, ou bien ne peuvent tant faire de les y obliger »[625]. Aussi la distribution d'objets pieux est-elle censée encourager les élèves à se rendre aux leçons : à Lille, en 1640, la première maîtresse Marguerite Lesaffre achète « deux fois quatre mil images ». En 1660, le surintendant de l'école se voit rembourser l'achat de « 61 douzaines de chapellets qu'il a acheté pour distribuer aux enfants »[626]. A Douai, il est recommandé « d'attirer la jeunesse à fréquenter ladite eschole par des petits dons de chapelets, images, médailles, petits livrets et aultres chose semblable »[627]. Ces objets encouragent les enfants à mieux apprendre, et leur fournissent en outre des supports de prière qui leur seront utiles une fois rentrés en leur foyer. La vue des images leur rappellera ce qu'ils ont appris, et les excitera

[621] 1606-1683.
[622] Julien MAUNOIR, *Le Sacré Collège de Iesus divisé en cinq classes, où l'on enseigne en langue Armorique les leçons chrestiennes avec les 3 clefs pour y entrer, un Dictionnaire, une Grammaire & Syntaxe en méme langue. Venite filij, audite me : timorem Domini docebo vos. Ps. 33*, Quimper, Jean Hardouin, 1659, 386 p.
[623] *Ibid.*, p. 20.
[624] *Ibid.*, p. 21.
[625] C'est ainsi que s'exprime le Magistrat de Lille en février 1639 : cité par Alain LOTTIN, *op. cit.*, p. 202-203.
[626] *Ibid.*, p. 203.
[627] *Ibid.*, note 104, p. 377.

à la dévotion privée. Et cela d'autant plus que, puisque tous les enfants n'assistent pas au catéchisme, c'est à ceux qui y participent d'enseigner ensuite ce qu'ils ont appris à leurs frères et sœurs, cousins, amis…[628]. Les images, chapelets, crucifix… obtenus en cours leur seront alors particulièrement utiles pour instruire à leur tour leur famille.

L'Eglise procède du même raisonnement lorsqu'elle distribue des objets de piété au cours de missions, en territoire catholique ou auprès des infidèles et des païens. Qu'elle cherche à replacer des croyants sur le chemin de l'orthodoxie, ou à convertir et baptiser des populations indigènes, elle diffuse parmi ces populations des objets chargés de leur remémorer le passage des missionnaires et ce qu'ils leur ont appris, tout en leur servant de support concret de prière. Julien Maunoir recommande ainsi aux évêques qui visitent les paroisses de leur diocèse de s'assurer que chaque foyer possède une image de dévotion, un bénitier et de l'eau bénite, ainsi qu'une chandelle bénite. Et de préciser que « si aucune de ces choses manque, il recommandera qu'ils s'en pourvoient ». Toutefois, si les fidèles sont trop pauvres pour acquérir ces objets de la piété quotidienne, « le Recteur leur procurera cette charité », de manière à ce que tous sans exception puissent disposer d'une image devant laquelle prier, et d'eau bénite pour accomplir les rituels de dévotion du lever et du coucher[629].

Ce souci de l'Eglise que chaque catholique puisse posséder au moins un objet pour stimuler ses prières est mis en avant dans les *Vies* des saints. L'objet y est présenté comme porteur d'une importante vertu : celle de pouvoir inspirer la dévotion aux fidèles. Le biographe d'Antoine Lequieu, dit du Saint Sacrement[630], fondateur des sœurs sacramentines, n'hésite pas à estimer en milliers le nombre de chapelets et rosaires « qu'il a donnez gratuitement à diverses personnes pour leur en inspirer la dévotion ». Son désir d'encourager à pratiquer la prière du Rosaire – n'oublions pas que le Père Lequieu est un Dominicain – est tel qu'il « avoit fait planter des arbres dans les Iardins qui portoient de petits grains pour en faire [des chapelets] » et « en faisoit acheter aux personnes riches qui lui témoignoient amitié afin d'en avoir provision pour en donner à tous ceux qui s'adressoient à lui pour recevoir quelque avis ou la resolution de quelque doute »[631].

[628] *Ibid.*, p. 25.
[629] *Ibid.*, p. 27-28.
[630] 1601-1676.
[631] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *La vie du venerable P. Antoine du Saint Sacrement, Religieux de l'Ordre des FF. Prêcheurs, Instituteur de la Congregation du S. Sacrement du même Ordre, Fondateur du*

D'ailleurs, lorsque l'on s'adresse à lui pour un conseil, il demande d'abord à son interlocuteur s'il est dévot à la Vierge, s'il est confrère du Rosaire, et s'il possède un chapelet. Si la réponse est négative, il fait alors don d'un rosaire, et « donnoit même le sien quand il n'en avoit plus d'autre », avant d'exhorter la personne à le dire tous les jours. Ce don a donc pour but de marquer celui qui le reçoit comme membre de la communauté, mais aussi de l'inciter à la prière. L'exemple des saints et dévots exalté dans la littérature de piété symbolise cette nécessité pour l'Eglise de fournir des objets de dévotion aux fidèles afin de généraliser la pratique quotidienne de la prière. L'objet offert n'est pas anodin puisqu'il est le vecteur d'une dévotion que l'Eglise souhaite favoriser. Si le dominicain Antoine du Saint Sacrement donne des chapelets plutôt que des crucifix ou des bénitiers, c'est évidemment parce qu'il désire diffuser largement la dévotion que la Vierge elle-même aurait inspiré au fondateur de son Ordre, Dominique.

Dans les territoires français outre-mer, le don d'objets de piété intervient tout naturellement dans le processus de la conversion des autochtones par les missionnaires. « Pour s'insinuer encore davantage dans leur esprit », écrit le Père Pelleprat à propos des esclaves noirs de Guyane, « on ajoute les présents : un *Agnus Dei*, une image ou une médaille sert quelquefois plus qu'un long discours »[632]. Comme à la fin des leçons de catéchisme décrites par le Père Maunoir, les nouveaux chrétiens se voient récompensés par l'offrande de chapelets, crucifix ou images. En Nouvelle France, les missionnaires, qui connaissent le goût des Indiens pour les parures et les bijoux, distribuent largement des bagues, dites « bagues de Jésuites ». Le Père Jacques Bruyas, supérieur général des missions Iroquoises, rapporte qu'en 1670, il récompensait ceux de ses élèves capables de réciter les enseignements de la semaine précédente par le don d'« une corde de rassade, ou deux petits tuyaux de verre ou deux bagues de leton »[633]. Ces bijoux se présentent sous la forme d'un anneau de métal cuivreux fermé par un chaton plat et rond sur lequel est gravé un motif religieux, les plus courants étant le monogramme « IHS »[634] et le motif dit

---

nouvel Institut des Religieuses du Saint Sacrement à Marseille et Missionnaire Apostolique, Livre I, Avignon, Antoine Duperier, 1682, p. 219-220.

[632] Le missionnaire déplore toutefois que les esclaves fassent « plus d'état d'un bonnet, d'un caleçon ou d'une chemise » que des objets de piété : Pierre PELLEPRAT, *op. cit.*, p. 51.

[633] Cité par Pauline DESJARDINS et Geneviève DUGUAY, *Pointe-à-Callière, l'aventure montréalaise*, Sillery, Editions du Septentrion, p. 53.

[634] Signe jésuite par excellence, ce monogramme est l'abéviation de *Isus Hominis Salvator* (« Jésus sauveur de l'Humanité »), mais également de *In hoc Signo* (« sous ce signe »). Il peut aussi faire référence au nom grec de Jésus (*IHSOUS*). Dans tous les cas, il évoque le Christ, et son sacrifice puisque le H central est surmonté d'une croix.

« L-cœur »[635]. Les deux bagues présentées ci-dessous, conservées au Musée d'Archéologie et d'Histoire de Montréal, appartiennent à la seconde catégorie (ill. 39). Elles portent un cœur stylisé dans lequel s'inscrit un L majuscule, qui pourrait faire référence à Loyola, fondateur de l'ordre des Jésuites, mais également au verbe latin *Laudare* (prier), voire à « Louis », roi de France, lorsque le cœur est surmonté d'une couronne[636].

39. Bagues de métal cuivreux, dites « de Jésuites »
Milieu XVII^e^-début XVIII^e^ siècle
Pointe-à-Callière, Musée d'Archéologie et d'Histoire de Montréal, Québec, Canada
N° d'accession : BjFj-101.213 et BjFj-101.17

S'il est difficile d'apprécier dans quelle mesure ces symboles ont été effectivement compris et assimilés par les populations autochtones, l'acte du don lui-même s'intègre dans un processus de relations sociales entre les Européens et les Indiens. Ces derniers sont familiers de ces pratiques, puisqu'ils recourent à l'échange de colliers de wampum[637] notamment à des fins diplomatiques[638]. L'objet de piété ne constitue pas le seul présent offert par les missionnaires, qui distribuent également de la verroterie ou des

[635] Les bagues de Jésuites sont très rares dans les découvertes archéologiques : sur onze sites neutres et hurons de la première moitié du XVII^e^ siècle, seules 25 ont été retrouvées, dont 19 représentent soit le motif dit « L-cœur », soit le monogramme jésuite « IHS » : Jean-François MOREAU, « Traditions et transformations lors des contacts : deux exemples tirés de l'archéologie du Nord-Est nord-américain », dans *L'anthropologie du contact*, Actes du colloque du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal tenu le 29 février 1996, publiés en ligne à l'adresse Internet suivante : http://www.anthro.umontreal.ca/colloques/1996/colloque_96.html [dernière consultation le 3 octobre 2008], p. 73. Voir également Caroline MERCIER, « Les Bagues dites " jésuites " dans l'espace laurentien », *Archéologiques*, n^o^ 19, 2006, p. 91-92.
[636] Jean-François MOREAU, *Ibid*.
[637] Le terme « wampum » désigne les perles blanches et pourpres réalisées à partir de coquillages, dont les Indiens d'Amérique du Nord faisaient des ceintures et colliers. Ce sont les Algonquins qui ont initié cette pratique, mais ce sont les Iroquois qui emploient ces objets pour établir des relations diplomatiques. Le Musée M.C.Cord, à Montréal, en conserve notamment de très beaux exemplaires, du XVII^e^ au XIX^e^ siècle.
[638] Voir Jonathan Christopher LAINEY, *La « Monnaie des sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui*, Sillery, Les Editions du Septentrion, 2005, 238 p.

vêtements. Mais le don d'objets religieux témoigne de leur souci de laisser une trace visible de leur passage et de leur enseignement. Il présente l'intérêt d'emplir le quotidien des populations locales de signes catholiques, chargés de leur rappeler ce qu'ils ont appris, et de les enjoindre à la prière, tout en marquant de manière concrète leur appartenance à la communauté des chrétiens[639].

Afin de bien mettre en évidence la réussite de leur action évangélisatrice auprès de leurs Supérieurs, les récits des Pères Jésuites insistent d'ailleurs sur le fait que ce sont les Indiens qui, d'eux-mêmes, demandent qu'on leur fasse présent d'objets de dévotion. Le Père Pelleprat raconte ainsi comment un Indien Caraïbe est venu demander aux missionnaires une image du Jugement Dernier pour la montrer aux habitants de son village[640]. Il raconte également comment, après avoir expliqué aux Indiens que le signe de la croix ou le port d'une petit croix au cou pouvait les protéger des démons, « petits et grands [l'] importunèrent pendant plusieurs jours : ils vouloient tous des croix pour les porter au cou ». Il « entendoi[t] à toute heure ces paroles : « Père, donnez-nous une croix »[641]. Le Père Jacques Bigot, arrivé en Nouvelle France en 1679 pour convertir les Abénakis, rapporte en 1684 qu'il « ne peu[t] faire a personne un present plus considerable que de luy donner quelque Image un peu grande de son Saint Patron ». Le nouveau converti reçoit en effet un prénom catholique lors de son baptême, et se trouve ainsi placé sous la protection du saint à qui il doit son nouveau nom. L'image de ce saint patron, que les Indiens « exposent dans leurs cabanes les Jours des grandes festes » participe à l'élaboration de leur nouvelle identité catholique. Le même auteur relate que de nombreux Indiens sont portés « a demender des crucifix », tant leur est chère la dévotion au Christ en croix[642]. Quelques années plus tôt, Jérôme Lalemant et Barthélemy Vimont rapportaient qu'au moment de dire adieu au Père Jacques Buteux, évangélisateur de la région de Trois-Rivières, un Indien lui demande un crucifix devant lequel ses compagnons et lui pourront prier pendant l'hiver, ainsi qu'un chapelet, « car bien que i'en

[639] Voir la partie II : « les missions jésuites dans les colonies françaises ». Notons cependant que les bagues « de Jésuites », qui ont vraisemblablement été portées, ont cependant été détournées de leur usage premier par les Indiens de Nouvelle France qui les utilisaient comme monnaie d'échange commercial : Pauline DESJARDINS et Geneviève DUGUAY, *Ibid.*
[640] Pierre PELLEPRAT, *op. cit.*, p. 192-193.
[641] *Ibid.*, p. 146-147.
[642] Jacques BIGOT, *op. cit.*, p. 13.

aye un », dit-il, « ie le puis perdre dans les bois, ou quelque autre peut perdre le sien »[643]. Les religieux s'empressent de répondre à la demande des nouveaux baptisés, et inondent ces nouvelles communautés de chrétiens de marques visibles du catholicisme, qui doivent également leur servir de support de prière. Ainsi Claude Dablon raconte-t-il qu'un Vendredi Saint, après la célébration du culte, les convertis les plus fervents « emporterent chez eux chascun une petite [croix] qu'[il avait] benite pour la leur donner et afin qu'elle leur servit [comme] d'image devant laquelle ils fissent leurs prieres »[644]. Il prend d'ailleurs la peine de préciser que lorsque l'on fait présent de quelque chose aux Indiens, « ils ne la gardent pas ordinairement, mais ils la donnent a d'autres ; il n'y a que pour le chapelet qu'ils ne gardent pas cette coustume »[645]. Jérôme Lalemant et Paul Raguenau, tous deux prédicateurs en terre huronne, aiment eux aussi à préciser que « quoy qu'ils eussent couru en divers endroits comme des pescheurs & des chasseurs qui sont en action perpetuelle », et bien qu'ils « oublient d'ordinaire quelque piece de leur bagage en tous les endroits où ils cabanent », aucun des Indiens à qui ils avaient donné un chapelet huit ou neuf mois plus tôt ne l'avait perdu[646]. Ce chapelet leur est remis au moment du baptême, pour marquer concrètement l'abandon de leurs anciennes croyances, et leur entrée au sein d'une communauté pour laquelle le Christ a fait le sacrifice de sa vie humaine : la relation du baptisé à l'objet est ainsi solennisée. Claude Dablon, lorsqu'il décrit sa mission auprès des Outaouacs en 1672 et 1673, raconte avoir rencontré à Indien qu'il connaît bien, auquel il demande « ou etoit le chapelet [qu'il] luy avoi[t] mis au col apres son baptéme »[647]. Cet objet est particulièrement prisé car il se porte aisément sur soi : les nouveaux convertis peuvent donc le conserver autour de leur cou, et l'emporter facilement dans tous leurs déplacements. Pour l'Eglise, il présente également l'intérêt d'être le support des deux prières essentielles du catholicisme : le *Pater* et l'*Ave*, qui sont les premières que les catéchumènes apprennent. D'ailleurs, les pères Lalemant et Raguenau rapportent que « les meres demandoient des chappelets pour leurs petits enfans,

[643] Barthélémy VIMONT et Jérôme LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, es annees 1643 & 1644, envoyée au R.P. Jean Filleau, provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1645, p. 219.
[644] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679*, *op. cit.*, p. 95.
[645] *Ibid.*, p. 96.
[646] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENEAU, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és missions des pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle France, es années 1647. & 1648: envoyée au R.P. provincial de la province de France par le supérieur des missions de la mesme compagnie*, Paris, Sebastien et Gabriel Cramoisy, 1649, p. 115.
[647] Claude DABLON, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France, les annés [sic] 1672 et 1673*, New York, Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1861, p. 218.

leur pendant au col comme une Relique, leur faisant baiser & le recitant de fois à autres pour ces petits innocents, afin qu'ils ne fussent pas privés de la bénédiction de cette priere »[648]. Outre le solennel moment du baptême, les objets sont donnés lors des grandes fêtes : Paul de Chomedey de Maisonneuve[649], l'un des fondateurs et le premier gouverneur de Villemarie – future Montréal – raconte qu'au jour de l'An, le clergé de la ville, tout comme celui de Québec, donnait aux Indiens « des vêtements et des objets de piété, et de petites bagues aux enfants avec les initiales de l'Ave Maria ». Ces cadeaux n'étaient d'ailleurs pas uniquement destinés aux nouveaux baptisés, puisque les religieuses et dames de la cité se voyaient offrir « des livres de piété, des *Agnus Dei,* des reliques, des images, des émaux »[650], tous ces présents, parce qu'ils ont un caractère religieux, seyant particulièrement à des sœurs et des dames honorables, qui peuvent les accepter sans scrupules.

Les confréries jouent également un rôle essentiel dans la diffusion des images religieuses auprès des fidèles. L'entrée au sein de l'une d'entre elles est scellée par un don, celui d'une image pieuse représentant le saint patron de l'association. En général, le nouveau venu fait inscrire son nom dans le livre de la confrérie, puis se voit remettre l'image, sorte de diplôme qui atteste de son arrivée au sein de la communauté. Dans le cas des confréries vouées au Rosaire, le nouveau confrère fait en plus bénir son chapelet par le Directeur[651]. Les manuels du confrère ne précisent cependant pas si ce chapelet est offert par la confrérie. Nous supposons qu'il s'agit en réalité d'un objet personnel, que le nouveau confrère, puisqu'il est motivé par sa dévotion à la Vierge, possède en propre et apporte avec lui au jour de son entrée dans l'association. La bénédiction lui ajoute toutefois une valeur supplémentaire et sert en quelque sorte de rite de passage : le Dominicain Louis de Sainte Marie n'hésite pas à qualifier l'entrée dans la confrérie de « second baptême » tant elle est considérée comme un moment « parfait » dans la vie du fidèle[652]. Ainsi, le don d'une image relève du même processus que la remise du chapelet

[648] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENAU, *op. cit.*
[649] 1612-1676.
[650] Pierre ROUSSEAU, *Histoire de la vie de M. Paul de Chomedey, Sieur de Maisonneuve et premier gouverneur de Villemarie*, Montréal, Cadieux et Derome, 1886, p. 266.
[651] Cela est par exemple spécifié dans les *Instructions pour les confreres du Rosaire, avec la manière de se bien preparer à la Confession et à la Communion*, Paris, Louis Sevestre, 1701 : « Après avoir fait écrire leur nom & benir leur Chapelet par le Directeur de la Confrérie, ils reciteront chaque semaine le Rosaire de quinze dizaines en un ou plusieurs jours », p. 19.
[652] Louis BIDAULT DE SAINTE MARIE, *La Divine Methode de reciter le Saint Rosaire par articles, pratiquée par le Glorieux Patriarche Saint Dominique, mise en lumiere par le B.Heureux Alain de La*

aux nouveaux réguliers, ou aux nouveaux convertis : elle marque l'appartenance du confrère à un groupe, l'abandon de son ancienne vie et son désir de mener une existence plus dévote. Elle constitue donc un signe identitaire fort[653]. Souvent, d'ailleurs, les images de confrérie sont agrémentées d'un texte. Il peut s'agir de la liste des membres du bureau de la confrérie, d'un résumé de son origine, d'un rappel des jours de solennité particulière (fête du saint patron, par exemple). Parfois, afin d'encourager à la dévotion, et à la célébration de fêtes particulières, un texte rappelle les indulgences qui sont accordées aux membres de la confrérie. La confrérie de Saint Roch, érigée dans l'église paroissiale qui porte son nom, rue Neuve Saint Honoré à Paris, a ainsi fait imprimer une image représentant le saint auréolé de lumière, abaissant le regard sur un ange qui semble s'adresser à lui, tandis que le chien qui l'avait nourri durant sa maladie est assis à sa droite, tenant un pain dans sa gueule (ill. 40)[654].

40. Image de la confrérie de Saint-Roch
Eglise paroissiale de Saint-Roch, Paris
Fin du XVII[e] siècle
Taille-douce coloriée, 33 x 25 cm
Imprimée à Paris, chez Langlois, rue Saint-Jacques

Roche, & renouvellée par le R. Pere Louis de S. Marie, Predicateur de l'Ordre de S. Dominique & Missionnaire General du Saint Rosaire ; du Convent de Saint Honoré à Paris, Douai, Balthasar Bellere, 1677, p. 343.

[653] Voir la partie suivante.

[654] Image reproduite dans le catalogue de l'exposition organisée à la Bibliothèque historique de la Ville de Paris, sous le patronage de la Société des Amis de la Bibliothèque Historique et de la Société archéologique historique et artistique « Le Vieux Papier » : *Imagerie Parisienne, XVI[e]-XX[e] siècles,* octobre-décembre 1997, planche 7.

Le bas de l'image comporte un texte rappelant que le confrère reçoit une indulgence plénière le jour de son entrée dans la confrérie, mais également le jour de la fête du saint, celui de sa translation, le dimanche précédent l'avant et enfin au jour anniversaire de la mort du saint, à condition de prononcer « de bouche ou de cœur le nom de Iesus ». D'autres images reproduisent le texte d'une prière que le confrère doit réciter au cours de ses dévotions. Outre l'acte du don en lui-même qui constitue un rite de passage, l'image offerte manifeste donc l'intégration du confrère au groupe : le texte qui y est ajouté lui signifie qu'il bénéficie des mêmes avantages, prononce les mêmes paroles de prière et célèbre les mêmes fêtes que les autres membres de la confrérie.

Des images sont également distribuées à des moments particuliers de l'année, pour annoncer la fête du saint patron, par exemple. A Rouen, c'est le chapelain de la confrérie qui fait le tour des maisons des confrères pour leur remettre l'image, voire l'afficher sur leur porte. Toutefois, cette activité est mal vue du Chapitre de la cathédrale, qui, la trouvant indigne d'un membre du clergé, finit par l'interdire. Le chapelain Simon Duchesne est ainsi blâmé en juillet 1632, pour avoir quitté le chœur de la cathédrale afin de porter ces images, ou « frairies », par les rues de la ville, malgré les interdictions[655].

Parmi les objets distribués par l'institution, le chapelet et l'image sont ceux qui reviennent le plus souvent dans les sources. Outre l'avantage d'être peu coûteux à faire réaliser, ils sont aisés à emporter avec soi en toutes occasions et favorisent donc une prière régulière. Ils servent également à la diffusion de dévotions privilégiées par l'Eglise. Le chapelet encourage ainsi à pratiquer la prière du Rosaire, et donc le culte de la Vierge, intercesseur principal dans le culte catholique – et nié en tant que tel par les protestants. De plus, parce qu'il implique une méditation sur les mystères de la vie de Marie et de Jésus, il favorise également une dévotion christocentrique telle que la Réforme Catholique souhaite l'imposer auprès des croyants. Cette réflexion sur les mystères divins donne au chapelet un caractère pédagogique non négligeable : tout en récitant ses prières – qui sont les prières principales du culte catholique – le fidèle se remémore les principaux épisodes de la vie du Christ et de sa mère.

[655] Cité par Georges DUBOSC, *op. cit.*

Bossuet résume ce double intérêt du chapelet dans son *Premier catéchisme, ou abrégé de la doctrine chrétienne pour ceux qui commencent* :

> - Pourquoi dit-on le chapelet ?
> - Pour imprimer dans son esprit les principaux actes du chrétien, comme l'acte de foi, en récitant le Symbole, et la principale prière en récitant le Pater.
> - Pour quelle autre fin dit-on encore le chapelet ?
> - Pour montrer qu'on est affectionné à la sainte Vierge et pour obtenir de Dieu par son moyen les grâces qui nous sont nécessaires[656].

De manière générale, la distribution d'objets de dévotion par l'institution présente donc un triple intérêt pour elle. Tout d'abord, elle participe à la sacralisation de la vie quotidienne du fidèle par l'invasion des objets de piété au sein de son foyer. Ensuite, par l'acte de donner, elle inclut le fidèle dans un groupe. L'objet constitue alors un signe visible d'élection du croyant et de son appartenance à l'Eglise catholique, et renforce donc la cohésion de la communauté des fidèles, mise à mal par la Réforme protestante, comme par les manquements du clergé catholique. Mais surtout, par la remise d'objets de piété rigoureusement choisis par elle, l'Eglise s'assure un certain contrôle des pratiques dévotionnelles. En privilégiant le culte de la Vierge par le biais du chapelet, ou la dévotion à tel ou tel saint par l'entremise d'images ou de médailles, elle favorise la pénétration de nouvelles formes de piété en accord avec les principes de la Réforme Catholique. C'est en effet par les images et les objets, nous le verrons de manière plus détaillée dansla dernière partie, que la dévotion aux nouveaux saints issus de la Contre-Réforme se diffuse auprès des catholiques.

L'objet de piété se révèle donc être un relais entre l'Eglise et le culte privé. Donné par l'institution pour être idéalement utilisé au quotidien – Antoine du Saint Sacrement ne donne-t-il pas ses chapelets en en recommandant expressément la récitation journalière ? – il favorise la pénétration de la culture des clercs au sein des foyers des laïcs. Mais les objets de dévotion sont également transmis ou offerts dans un contexte plus intime, celui des rapports personnels entre individus, car le don permet la création et l'entretien du lien social et affectif.

[656] Leçon 15 (« Du chapelet ») du « Premier catéchisme ou abrégé de la doctrine chrétienne pour ceux qui commencent », dans François LACHAT (Ed.), *Œuvres complètes de Bossuet publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux purgées des interpolations et rendues à leur intégrité, édition renfermant toues les ouvrages édités et plusieurs inédits*, Paris, Louis Vivès, 1862, vol. 5, p. 17-18.

II. L'OBJET TRANSMIS : UN TÉMOIN INTIME DE LA SOCIABILITÉ DE L'INDIVIDU

L'objet donné dans un contexte personnel apparaît comme le vecteur du souvenir d'une personne appréciée, voire chérie. La treizième nouvelle contée dans l'*Heptaméron* met en scène un capitaine revenu de la guerre contre les Turcs, qui rencontre à la cour un couple souhaitant qu'il les accompagne à Jérusalem. Il se lie d'amitié avec eux, et ne tarde pas à tomber amoureux de la jeune femme. Par amour pour elle, lui « qui avoit eu le bruict d'estre plus hardy et gentil compaignon que bon chrestien » devient un homme pieux qui « frequentoit les eglises, les sermons et confessions ». Il finit par lui avouer que c'est elle qui à l'origine de ce changement bénéfique, et, peu de temps avant de quitter la cour, lui offre un « crucifix de Notre Dame de Pitié », « la priant que en le voyant elle eust tous les jours memoire de luy »[657]. Parce qu'il possède un caractère religieux, ce crucifix constitue un présent respectueux et digne, que la jeune femme peut accepter sans que son honneur ou sa vertu aient à en pâtir. Par un tel don, le capitaine entend laisser une trace de lui auprès de la dame : l'objet joue ainsi le rôle de lien entre ces deux personnes.

Jean-Jacques Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice, reçoit confirmation de sa vocation juste avant d'entreprendre sa première mission en Auvergne : la mère Agnès, prieure du couvent de Langeac, lui apparaît alors qu'il est en oraison et lui tend un chapelet et un crucifix, « instruments de [son] salut et la conduite de [sa] vie ». Il décide alors de se rendre à Langeac afin de rencontrer la prieure, laquelle ne peut venir lui parler mais, « par une distinction qui étonna beaucoup ses sœurs », montre une estime toute particulière pour lui car « elle leur remit son chapelet, en les chargeant de lui donner de sa part ». Ce chapelet, support de la prière personnelle de la mère au quotidien, possède donc une valeur intime, au point que ce don spontané étonne les autres religieuses. Il marque l'estime que la prieure porte au jeune homme. Jean-Jacques Olier le conserve d'ailleurs très précieusement, et il l'aurait ensuite lui-même transmis à sa pénitente Madame de Saujeon. Cette dernière demande en effet dans son testament qu'à son décès soit rendu au Séminaire de Saint Sulpice un chapelet de la mère Agnès[658]. Le Père Massoulié,

[657] Marguerite de Navarre, *Heptaméron*, 1e édition complète 1559, treizième nouvelle.
[658] Etienne Michel FAILLON, *Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de S. Sulpice, accompagnée de notices sur un grand nombre de personnages contemporains*, seconde édition, Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand, 1853, p. 85.

théologien, possède lui aussi un chapelet de la prieure, qu'elle avait donné à une de ses sœurs « en qui elle avait une particulière confiance », qui le lui a ensuite donné : « je le conserve comme un trésor », écrit-il dans une de ses lettres[659]. Car s'il est signe du respect que celui qui donne éprouve pour celui qui reçoit, l'objet est aussi empreint de la mémoire de son ancien propriétaire.

L'objet légué possède donc une valeur sentimentale encore supérieure, bien plus importante que l'objet acheté et offert. Ainsi que le souligne l'ethnologue Thierry Bonnot, « le fait de recevoir un objet auquel on n'a pas droit prioritairement lui confère une valeur particulière »[660] : le don de l'objet valorise donc la personne qui en hérite. Mais en plus, il tisse un lien par-delà la mort entre deux individus. Nombreuses sont les personnes qui conservent et chérissent un objet de piété en mémoire de la personne qui l'a possédée avant elles. Lorsqu'il apprend le décès de la sœur Marguerite Bourgeois, dite du Saint Sacrement, fondatrice des Filles Séculières de la Congrégation Notre-Dame de Montréal, l'Intendant de Champigni écrit « On ne peut être plus affligé que je le suis de la perte que vous avez faite de ma Sœur Bourgeois […] Je garderai très précieusement les trois grains de chapelet qu'on m'a envoyés »[661]. L'objet a d'autant plus de valeur aux yeux de l'Intendant que la Sœur à qui il a appartenu vient de décéder. Il est comme empreint de la mémoire de son ancienne propriétaire. L'inventaire après décès de François Dujardin évoque quant à lui un livre d'Heures que l'orfèvre royal gardait en sa bibliothèque tant en raison de sa grande valeur financière qu'en mémoire de sa mère : il s'agit en effet d'un livre manuscrit et enluminé à fermoir d'argent, valant quatre livres et dix sous, qu'il a « dict et declaré avoir esté a feue sa mere »[662].

C'est dans les testaments que se dessine de manière évidente la relation intime à l'objet de piété. La pratique du legs suppose l'existence de liens plus ou moins solides entre un individu s'apprêtant à quitter le monde terrestre et les membres de son entourage familial et amical. Dans les testaments, cette pratique est strictement hiérarchisée :

[659] Cette lettre se trouve dans les archives du Séminaire de Saint-Sulpice (carton « Mère Agnès »), *Ibid.*, p. 110.
[660] Thierry BONNOT, *op. cit.*, p. 109.
[661] Etienne MONTGOLFIER, *La Vie de la vénérable sœur Marguerite Bourgeois dite du Saint Sacrement, Institutrice, Fondatrice, et Première Supérieure des Filles Séculières de la Congrégation Notre-Dame établie à Ville-Marie dans l'Isle de Montreal, en Canada, tirée de Mémoires certains et la plupart originaux*, Ville-Marie, William Gray, 1818, p. 176.
[662] A.N., M.C. : LIV 39, 13 août 1555.

apparaissent par ordre d'importance, voire présentées par une petite remarque émue, les personnes qui font partie du cercle social du mourant, lequel lègue ses biens selon la valeur marchande, mais aussi émotionnelle qu'il leur accorde. C'est pourquoi ces documents notariés présentent un si grand intérêt, puisqu'ils permettent de déceler la place de l'objet de piété au sein de la sociabilité du mourant.

Evidemment, la plus grande prudence est requise, dans la mesure où l'absence d'un objet dans le testament n'implique par forcément que le mourant n'en a pas possédé et/ou utilisé au cours de sa vie. Cela peut tout simplement signifier qu'il ne lui accorde pas assez d'importance pour l'évoquer, du fait de sa banalité, ou de son peu de valeur marchande. L'objet peut tout aussi bien avoir déjà été donné de la main à la main du vivant du testateur, ou subtilisé par un héritier peu scrupuleux. Dans le cas des objets de piété, il faut également prendre en compte le fait que certains individus se font inhumer avec eux. Annik Pardailhé-Galabrun évoque cette habitude pour les catholiques de se faire enterrer avec leur chapelet, support familier de leurs pratiques de dévotion[663]. Les représentations de veillées mortuaires n'omettent pas de placer un objet de piété – le plus souvent un crucifix, rappel du sacrifice christique – entre les mains croisées du défunt. Par exemple, parmi les gravures présentant des épisodes de la vie de saint François de Paule, publiées en 1671 par Antoine Dondé, une vignette montre *Le corps de saint François demeur[ant] plusieurs jours sans sépulture*, où l'on remarque une croix entre les mains du religieux[664]. On sait aussi que les pèlerins aiment à emporter avec eux dans la tombe une ou plusieurs enseignes rapportées de leurs pérégrinations, comme une sorte de talisman symbolisant la présence de la divinité auprès d'eux au cours de leur passage dans l'autre monde[665].

Au contraire, la présence d'un objet de piété dans un testament ne suppose pas non plus que le fidèle l'a utilisé, ni que l'héritier l'utilisera à son tour. La beauté esthétique, le caractère décoratif, la valeur marchande de l'objet peuvent être des raisons suffisantes à la possession d'un tel objet. Possession n'implique donc pas forcément appropriation. Si le testament fournit de précieux renseignements, son étude ne saurait donc se passer de

[663] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 443.
[664] Antoine DONDE, *Les Figures et l'abrégé de la vie, de la mort, et des miracles de saint François de Paule, instituteur et fondateur de l'ordre des Minimes recueillies de la bulle de Leon X et des Enquestes faites pour proceder à sa Canonization*, Paris, François Muguet, 1671, planche XIX, vignette 68, 19e page.
[665] Brian SPENCER, *op. cit.*, p. 18.

recoupements avec d'autres sources. Les travaux pionniers de Michel Vovelle pour la Provence[666], puis de Pierre Chaunu pour Paris[667], ont montré leurs limites en ne se concentrant que sur une source unique pour tirer des conclusions sur l'évolution de la sensibilité religieuse à l'époque moderne. En réalité, le testament nous renseigne essentiellement sur le type d'objets que le testateur privilégie et sur la valeur qu'il lui accorde, selon la personne désignée pour en hériter.

Nous avons dépouillé 250 testaments lorrains, répartis également entre le Duché de Lorraine, fer de lance du catholicisme ultramontain, et le diocèse de Verdun – la ville étant rattachée au royaume de France depuis 1552. Ces documents sont échelonnés sur une période de 149 ans, de 1532 à 1681, ce qui permettrait de déceler d'éventuelles évolutions entre un XVI^{e} siècle marqué par l'affirmation de la Réforme et les luttes religieuses, et un XVII^{e} siècle axé sur la réformation de l'Eglise catholique et la recherche de la conversion personnelle. Pourtant, nous n'avons pas relevé de différences notables entre les actes de l'un et l'autre siècle. Nous notons au contraire une certaine permanence, dans la forme comme dans le fond, notamment en ce qui concerne notre sujet d'étude : le don d'objets de dévotion.

Il apparaît que les testaments évoquant un ou plusieurs objets de piété sont très minoritaires : ils représentent à peine 7,6 % du corpus, soit 19 testaments sur 250. Les sujets du duc de Lorraine sont majoritaires : treize testateurs[668] évoquent un objet de dévotion (soit 10,4% des testaments du Duché, et 5,2 % du total des testaments), contre seulement six dans l'évêché de Verdun (soit 4,8 % des testateurs verdunois, et 2,4 % du total). Faut-il y lire le résultat de l'interdiction du protestantisme au sein des Duchés, en parallèle avec l'attachement viscéral des souverains à la religion catholique, qui en ont fait le ciment de leur légitimité politique[669] ? Et cela, au contraire de l'évêché de Verdun, où cohabitent catholiques et protestants ? Le nombre de documents concernés est trop

[666] Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^{e} siècle*, Paris, Plon, 1973, 697 p.
[667] Pierre CHAUNU, *La Mort à Paris, XVI^{e}, XVII^{e}, XVIII^{e} siècles*, Paris, Fayard, 1978, 543 p.
[668] En réalité, dans notre corpus se trouvent deux testaments rédigés pour la même personne à trois ans d'intervalle : François Hemonette a en effet formulé ses dernières volontés en 1537, puis en 1540. A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 18-19 et f° 34-36.
[669] Depuis la victoire fondatrice de René II sur Charles le Téméraire en 1477, accordée avec le soutien de la Vierge, jusqu'à la victoire de Charles V sur les Turcs à Vienne en 1685, en passant par la lutte du duc Antoine contre les Rustauds en 1525, les souverains lorrains n'ont eu de cesse de revendiquer leur statut de bras armé de l'Eglise, et de l'utiliser dans leurs luttes politiques contre leur voisin français.

faible pour tirer des conclusions trop hâtives. Cependant, paradoxalement, cette lacune flagrante est révélatrice de la valeur accordée à l'objet légué. Il est en effet impensable d'imaginer que dans les Duchés de Lorraine, terre farouchement catholique, seuls dix petits % de la population possèdent un objet de piété. De même, dans le royaume de France, il n'est que de consulter les inventaires après décès pour constater que près de la moitié des foyers catholiques possède au moins un objet de dévotion[670]. Les testateurs qui prennent la peine de mentionner ces objets leur accordent donc une importance toute particulière. Signalons d'ailleurs que la très grande majorité des testaments dépouillés sont courts et vont à l'essentiel : il y est surtout question de fondations de messes, et de dons faits à des établissements religieux et/ou charitables. Le testament moderne n'est pas seulement un document à caractère social et familial servant à répartir ses biens, mais avant tout un acte à portée religieuse par lequel le testateur entend garantir le salut de son âme.

Entre Nancy et Verdun, une différence de pourcentage donc, mais des constantes dans les conclusions que nous pouvons tirer de l'étude de ces documents. En premier lieu, il s'avère que les testateurs léguant un objet de piété sont en réalité des testatrices. En effet, à l'exception de deux habitants des Duchés[671], seules les femmes transmettent un objet de dévotion. Notre corpus de départ étant presque équitablement réparti entre hommes et femmes, il ne s'agit pas d'un déséquilibre dans le choix des sources, mais bien d'une réalité. Il apparaît que dans leur testament, les hommes ne s'embarrassent guère d'objets religieux. Ceux qui sont issus de catégories sociales élevées s'inquiètent avant tout de leurs terres et de leur patrimoine immobilier. Et ils récompensent leurs fidèles et leurs domestiques par des dons d'argent, et non par des legs à caractère intime. Il est rarement fait mention d'objets en général – et à plus forte raison religieux – dans les testaments d'hommes de la noblesse ou de la haute bourgeoisie. Quant aux hommes moins aisés, ils distribuent d'abord leur argent, puis de la vaisselle, qui est en général donnée à leur fille ou leur bru.

[670] Dans les foyers parisiens, pour la période 1650-1790, Annik Pardailhé-Galabrun arrive au chiffre de 45 % : Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 437.
[671] Austien Clerc, vivant à Saint-Nicolas-de-Port et Jacques des Moynes, nancéien issu d'une famille de serviteurs des ducs de Lorraine : Registre du notaire Jean Rouyer, A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, 1532, f° 96-97 et 1563, f° 159-162 v.

Ce sont donc des femmes qui donnent des objets de piété. Dans les Duchés, la grande majorité d'entre elles provient de classes sociales plutôt élevées, et bien souvent de l'entourage ducal. Nous ne comptons que deux femmes d'artisans : Margueritte Denys, veuve d'un cordonnier de Nancy, et Mengette Alexandre, épouse d'un tisserand de la ville. Quant à Jehanne Harmant, la profession de feu son époux, « Claudin Reymond de Saint Dizier lez Nancy » n'est pas mentionnée, ce qui nous inviterait à penser qu'il n'appartenait pas à l'élite sociale. Pourtant son testament, très détaillé, évoque de nombreux vêtements dont plusieurs paires de manches en satin, une robe noire doublée de taffetas, un « bel cotillon de sanguyne », ainsi qu'un grand nombre de pièces de vaisselle, parmi lesquelles plusieurs gobelets en argent et toute une vaisselle destinée à cuire le poisson[672]. Deux autres testatrices sont les épouses de membres de l'entourage ducal : Magdelaine Roussel, veuve d'un chirurgien du souverain[673], et Catherine Robert, épouse du maître des toiles du duc Antoine[674]. Haullix, quant à elle, est la veuve de Jean Jacobi, tabellion du duc de Lorraine[675], et François Hemonette a été mariée à Jehan Champenoys, procureur général de Lorraine et auditeur en la Chambre des Comptes de Nancy[676]. Enfin, deux femmes appartiennent à l'élite sociale. Il s'agit de Barbe de Harangère, veuve du seigneur de Gournay[677], et de dame Jehanne de Luccy, « dame en lesglise de not[re] dame de Bouxieres aux dames », probablement apparentée à Beatrix de Lucy, chanoinesse de Bouxières, et au prieur de Flavigny et sieur de Dombasle, qui porte également ce nom[678]. Son testament nous apprend qu'elle est la tante de Renée de Luxembourg, elle-même dame en l'église de Bouxières, et que son frère est un religieux en poste au Saint-Siège. Il nous reste à citer une certaine Marie, dont on sait simplement qu'elle est l'épouse de Guillaume de Lizart. Nous ne savons pas si cette particule indique une ascendance nobiliaire, d'autant que le contenu du testament n'apporte pas d'indice supplémentaire. Il signale toutefois que son premier époux était « portier de la maison de monseigneur le duc de Nancy »[679].

[672] Idem, 1543, f° 90-95.
[673] Idem, 1557, f° 273-274.
[674] Idem, 1558, f° 150 v.-155.
[675] Idem, 1560, f° 124-125.
[676] Idem, 1537 et 1540, f° 18-19 et f° 34-36.
[677] Idem, 1552, f° 121-124.
[678] Idem, 1551, f° 113-116.
[679] Idem, vers 1539, f° 14-15.

A Verdun, au contraire, les testatrices qui lèguent un objet de piété sont plutôt des femmes de petite condition. Isabelle Nicolas est veuve d'un bourgeois de la ville[680], tandis que Collon est l'épouse d'un cordier[681]. Nous comptons également deux épouses de cordonnier, Izabelle André[682] et Françoise Dantante[683], la veuve d'un tailleur[684] et celle d'un charpentier[685]. Cela n'indique pas un désintérêt des femmes de la noblesse pour la religion, puisque Catherine Psaulme, veuve du seigneur d'Ourches, fait par exemple de très nombreux dons à des établissements religieux, fonde plusieurs messes, et demande à être inscrite à la confrérie du Rosaire chez les Frères Prêcheurs de Verdun[686].

Tout ceci montre en tout cas que le legs d'objets de piété n'est pas l'apanage d'une classe sociale en particulier. Par contre, nous notons que la très grande majorité des testatrices transmettant un tel objet sont des veuves : 67 % des verdunoises et 73 % des nancéiennes, soit 70,5 % des femmes, tous lieux confondus. Cela concorde avec l'étude des inventaires après décès, qui montre que l'on trouve proportionnellement plus d'objets de piété dans les foyers des femmes ayant perdu leur époux[687]. Cela témoignerait des pratiques dévotionnelles coutumières de ces femmes seules qui se seraient tournées vers la prière pour obtenir du réconfort et accompagner leur quotidien. D'ailleurs, de nombreux manuels rédigés par des religieux sont publiés afin d'encourager vivement les veuves à consacrer leurs journées à Dieu, tout en leur proposant des programmes de prières appropriés.

Alors que l'inventaire après décès présente des objets qui n'ont pas forcément fait l'objet d'une appropriation de la part du croyant, le testament évoque quant à lui des objets de piété auxquels le testateur accorde une valeur importante, puisqu'il désire les transmettre. Nous nous situons donc ici dans le domaine de l'intime. Avec une belle unanimité, tous ces testaments citent un ou plusieurs chapelets, qui constitue très souvent le seul objet de piété légué. Seuls trois documents évoquent de petites croix en or : Françoise Dantante possède ainsi deux croix, une grande et une petite, qu'elle lègue à

[680] A.D. Meuse, 12 E 7, 9 mars 1593.
[681] Idem, 12 E 3, 21 mars 1566.
[682] Idem, 12 E 45, 3 octobre 1619.
[683] Idem, 12 E 168, 15 juillet 1673.
[684] Claudine Thomas : Idem, 12 E 2, 1er juin 1585.
[685] La graphie étant difficilement lisible, nous n'avons pu déchiffrer le prénom de la veuve de Moyse Chagor, charpentier de Verdun. Idem, 12 E 288, 8 mars 1646.
[686] Idem, 12 E 1, 5 mars 1600.
[687] Annik Pardailhé-Galabrun en fait la remarque : *op. cit.*, p. 439.

deux personnes différentes, tandis que la veuve de Moyse Chagor donne une croix d'or à son fils. Enfin, Jacques des Moynes fait lui aussi mention d'une croix d'or, ainsi que d'un *agnus dei* d'or également.

Les chapelets cités sont presque tous des objets précieux. Seule Claudine Thomas, veuve de tailleur, évoque un petit chapelet, sans plus de description. Celui de l'aristocrate Barbe de Harangère est en « grenad de ruby marquee de dix marques dor avec les petitz grains dor que y sont ». Mais ceux des personnes moins aisées sont également remarquables : Austien Clerc désire remettre à sa fille un chapelet « de coural fin avec ung sainct cristoffle dargent quest audit chapellet ». Françoise Hemonette en donne un en corail « marquee de boutons dargent », tout comme celui de Magdelaine Roussel ou celui d'Haullix. Quant à Jehanne Harmant, elle lègue sa « grande patenostre de coural rouge ou y a ung agnus dei qui pent apres lad[ite] patenostre », ainsi que son « gros chapellet dambres ». Ceux d'Isabelle Nicolas et d'Izabelle André sont en ambre également, tandis que celui de Collon est un « petit chappelet de couraulx ». Enfin, Catherine Robert mentionne un chapelet de jais noir.

A première vue, donc, ces objets sont plutôt légués en raison de leur valeur financière. Cela est d'autant plus vrai dans les foyers peu aisés où le chapelet est parfois l'un des seuls, voire le seul, objets en matière précieuse, en plus de l'alliance. Si cet objet, de par son intérêt financier, est en plus transmis de génération en génération, il se double d'une valeur sentimentale. Austien Clerc, par exemple, ne mentionne que des objets de valeur : un gobelet d'argent, une pointe de diamant enchâssée, un anneau d'or avec une turquoise, et des joyaux ayant appartenu à sa mère. Le chapelet qu'il donne à sa fille en fait partie : il semble donc être considéré comme un objet cher parmi d'autres. C'est ce que l'on note aussi dans le testament de Mengette Alexandre, qui, pour « fournir et accomplir les services et donnations de [s]on p[rese]nt testament », demande à ce que l'on rachète quatre cuillers d'argent et un chapelet d'argent qu'elle avait placé en gage. Le caractère religieux de l'objet n'est pas ici primordial : la mourante demande à revendre un chapelet au même titre que des cuillers, afin de financer des messes pour le salut de son âme. Ces services religieux sont pour elle plus importants que l'objet.

Nous pouvons supposer que si les fidèles prennent la peine de décrire minutieusement l'objet, c'est parce qu'ils en possèdent plusieurs et veulent éviter toute confusion. Il n'est pas déraisonnable d'envisager que ces personnes détiennent un chapelet que nous qualifierions d'ordinaire, pour les prières du quotidien, alors que celui qui est légué est plus considéré comme un bel objet précieux. Par exemple, Marie de Lizart spécifie qu'elle donne à trois de ses enfants « une patenostre de coural po[ur] eulx conjoinstement ensembles », et non « sa patenostre », ce qui semble indiquer qu'elle en possède d'autres. De même, Jacques des Moynes lègue à sa belle-sœur « [sa] chaîne dor [sa] part de la couronne et un chapellet » : le manque de précision induit là aussi qu'il en détient plusieurs, et que l'héritière n'aura qu'à choisir celui qu'elle préfère. La veuve de Moyse Chagor précise elle aussi que son fils héritera d'une bague d'or et une croix d'or « qu'il choisira ». Elle ne semble donc pas attachée à l'un de ces bijoux en particulier, elle laisse à son héritier le soin de choisir celui qui lui plaira. C'est l'acte de donner un objet religieux, en métal précieux, qui semble ici plus important que l'objet lui-même.

Au contraire, il arrive que lorsque le mourant ne possède qu'un seul chapelet, il le transmette à plusieurs personnes qui devront se le partager. Margueritte Denys déclare donner « ma patenostre telle quelle est a margueritte fille de ma fille a margueritte fille de demenge cordonnier et a [ladite] ondille a [chacune] ung tiers aussy ». Claudine Thomas demande également que les enfants de son fils se partagent un petit chapelet. Dans ce cas, l'objet est « démonté », de manière à reconstituer plusieurs dizains avec les grains qui le composent. Cela souligne l'attachement de la testatrice à l'objet, et de son souci de ne pas léser l'une de ses héritiers.

Dans tous les cas, rien ne nous permet de déterminer si ces objets, visiblement précieux, servaient effectivement à la dévotion, plutôt qu'à l'ostentation sociale, mais dans les deux cas, il s'agit d'objets intimes et personnels. Le chapelet est un objet qui se montre, se transporte, se porte sur soi, et peut être utilisé en public, à l'église ou en veillée. Son caractère précieux ajoute-t-il une valeur supplémentaire à un objet utilisé pour la prière, ou sert-il avant tout de marqueur social ? Seul Austien Clerc fait allusion à un éventuel usage de l'objet lorsqu'il précise que sa fille le lui a prêté « pour [son] passetemps ». Il semble en effet que le chapelet ait pu jouer ce rôle d'occupation pieuse des mains, comme cela se pratiquait encore dans les campagnes au début du siècle dernier.

Les autres éléments susceptibles de nous éclairer sur la façon dont les fidèles considèrent leur chapelet – objet de dévotion, objet précieux, objet à valeur sentimentale – sont les formules religieuses présentes dans le testament. L'on pourrait alors supposer qu'une personne dont les dernières volontés sont quasiment dépourvues de références religieuses n'accordait que peu d'importance à son chapelet en tant que support de prière. Au contraire, l'on pourrait envisager qu'un mourant évoquant longuement la Vierge, les anges et archanges du Paradis, son saint patron, etc. est visiblement sensible à la religion au point d'utiliser son chapelet pour accompagner ses pratiques dévotionnelles. Sur ce point, les testaments de notre corpus offrent un éventail assez large, car si certains passent très rapidement sur la formule religieuse classique qui débute l'acte notarié, d'autres s'attardent longuement sur la description de leurs sentiments religieux. Il faut distinguer les testaments nuncupatifs des olographes, lesquels offrent au mourant la possibilité d'exprimer des pensées plus personnelles. Le cas de Françoise Hemonette est caractéristique : elle fait rédiger un premier testament nuncupatif en 1537, dans lequel l'on relève uniquement la traditionnelle formule, « Au nom de la glorieuse et indivisee trinite pere filz et sainct esprit ung seul dieu en troys personnes amen ». Or, trois ans plus tard, en 1540, elle rédige un nouveau testament, qui, cette fois, ne porte pas la signature du notaire. Dans celui-ci, elle consacre une douzaine de lignes aux choses de la religion. Outre la référence au Dieu « createur et redempteur », elle mentionne le « sainct sacrement de bapteme », l'intercession de la « tresacree et glorieuse » Vierge, le diable tentateur et le « bon ange que dieu de sa benigne pitye [lui a] depute et baille pour [sa] garde ». Ces lignes semblent indiquer la piété de la testatrice au moment de sa mort, ce qui n'implique cependant pas qu'elle ait été animée de ces pieux sentiments tout au long de sa vie. Le testament est en effet rédigé dans un contexte de maladie et de trépas prochain, susceptible d'inspirer de dévotes dispositions d'esprit chez les catholiques les plus tièdes.

Notons toutefois que les testaments rédigés par le notaire ne sont pas exempts de formules religieuses. Certains évoquent très longuement la religion, mais dans tous les cas, ces formulations semblent bien stéréotypées. On retrouve les mêmes tournures de phrase et les mêmes mots aussi bien chez la veuve d'un procureur général que chez l'épouse d'un cordonnier. Tous évoquent au moins le Père créateur et la Vierge Marie. Certains privilégient ensuite leur saint patron ou leur ange gardien, ainsi que tous les saints et saintes du Paradis. Les verdunoises ajoutent une allusion à saint Michel, saint

psychopompe[688]. D'autres testaments se contentent de la lapidaire formule trinitaire de rigueur « Au nom du pere du filz et du sainct esprit amen »[689], voire d'un simple « Au nom du pere amen »[690] accompagné d'un bref « je rends et recommande mon ame adieu ». L'absence d'invocation de la divinité n'exclut cependant pas la piété, qui peut se traduire par des gestes empreints de sensibilité religieuse[691].

Les deux hommes se montrent très laconiques en matière de formulations religieuses, en même temps que leur rapport à l'objet semble plutôt lointain. Jacques des Moynes ne prend pas la peine de décrire son chapelet, et Austien Clerc lui accorde plutôt, nous le verrons, une valeur sentimentale. Quant aux femmes issues de familles aisées, elles semblent beaucoup plus attentives aux choses de la religion, bien que les formules religieuses plus complexes ou plus détaillées puissent aussi simplement témoigner d'une instruction religieuse plus poussée que celle des femmes modestes. L'on peut alors envisager que leur chapelet ait été effectivement utilisé pour la prière. Les femmes d'artisans, quant à elles, passent assez rapidement sur les questions religieuses, hormis les fondations de messes pour le salut de leur âme, et lèguent surtout de l'argent et des objets du quotidien, comme des vêtements ou de la vaisselle.

Si les formules religieuses apportent un éclairage sur le rapport à l'objet, c'est surtout la personne à qui il est transmis qui se montre révélatrice du lien entre l'individu et l'objet. Si la très grande majorité des objets sont légués par des femmes, ils sont également, à une exception près, transmis à des femmes. Le seul homme qui hérite d'un objet de piété est Nicolas, fils de Moyse Chagor, à qui sa mère mourante donne « une croix d'or qu'il choisira ». Le chapelet, cependant, est toujours légué à une femme et apparaît donc comme un objet typiquement féminin, ce qui semble contredire l'iconographie qui, depuis le Moyen Age, place essentiellement cet objet dans les mains des hommes. Saints, ermites, pèlerins ou mendiants, ce sont presque toujours des hommes qui sont représentés avec un chapelet, chargé de mettre l'accent sur leur grande piété. Ce

[688] Par exemple, Collon, femme du cordier Chardin, en 1566 : « Je me recommande à la glorieuse Vierge Marie a saint Michel lange et a saint Pierre mon patron et a tous les saints et saintes de Paradis […] ». A.D. Meuse, 12 E 3, 21 mars 1566.
[689] Testament d'Austien Clerc, A.D. Meurthe-et-Moselle, 3E 2558, avril 1532, f° 96.
[690] Testament de Mengette Alexandre, idem, mars 1543, f° 260.
[691] Marie de Lizart, par exemple, dont le testament débute par un sommaire « Au nom de Dieu, amen », et ne comporte aucune autre formule d'invocation, lègue ainsi un couvre-chef de soie blanche pour parer la statue de la Vierge dans la chapelle de la Nativité de l'église Saint-Epvre à Nancy : A.D. Meurthe-et-Moselle, 3E 2558, vers 1539, f° 14-15.

décalage entre représentation figurée et réalité souligne le rôle symbolique du chapelet comme signe concret de la dévotion catholique[692].

A travers les testaments, nous découvrons que le caractère intime du chapelet. Il est toujours légué à quelqu'un de proche. Si le testateur a une fille, c'est elle qui en hérite. Françoise Hemonette transmet le sien à sa fille Nicole, tout comme Collon qui le donne à sa fille Jenette. Austien Clerc, quant à lui, évoque clairement son amour pour sa fille dans son testament : il signale par exemple avoir porté un anneau d'or avec une turquoise par amour pour elle. Tout ce qu'il lègue est d'ailleurs exclusivement donné à son épouse ou sa fille. Seule Isabelle Nicolas se démarque en léguant un chapelet d'ambre à l'épouse de son fils Claude, et non à sa fille Marie. Il est tout de même permis de supposer que la mention « d'un » chapelet et non « de son » chapelet d'ambre indique que la mourante en détenait plusieurs, et que l'un d'entre eux a pu être remis de manière informelle à sa fille avant la rédaction du testament.

Si le mourant n'a pas de fille, le chapelet revient alors à une petite-fille ou une nièce, une sœur, une bru voire une cousine. Ainsi, Izabelle André fait don à sa petite nièce Anne d'un chapelet d'ambre, ainsi que de la vaisselle d'étain et d'un lit, pièce principale du mobilier sous l'Ancien Régime, à plus forte raison chez l'humble veuve d'un cordonnier : le chapelet est donc légué en même temps que les objets ayant le plus de valeur pour la mourante. Barbe de Harangère « donne à [sa] niepce de la grant faulx [sa] patenostre de grenad de ruby », tandis que Jehanne de Luccy « donne a [sa] sœur dame Suzanne de Lucy [son] chapellet de jaspe gris ». Jeanne Harmant, quant à elle, lègue sa « grande patenostre de coural rouge » à Marguerite, fille de son parent Claudin de Saintrey. Jacques des Moynes transmet un chapelet à sa belle-sœur, ainsi qu'une croix d'or à sa cousine Françoise et un *agnus dei* d'or à la sœur de ladite Françoise. Le legs d'un chapelet fait apparaître les préférences du mourant, qui le donne souvent à une personne qu'il affectionne particulièrement. Si Magdelaine Roussel donne de l'argent à ses filles et du mobilier à ses fils, c'est à ses petites-filles « renee et loyse » qu'elle lègue son chapelet.

[692] Voir la partie II : « L'objet dans la mise en scène de la piété du fidèle ».

Certains testaments évoquent parfois de manière plus précise les liens privilégiés qui unissent la mourante à celle qui hérite d'un objet religieux. Haullix transmet ainsi son chapelet à sa petite-fille préférée. Son testament mentionne en effet sa fille Jacquotte, veuve de « feu noble homme philippe de la lorre ». Plus loin, elle lègue de l'argent à messire Jehan de la Lorre, à Catherine de la Lorre, sa sœur, leurs frères Nicolas et François, et leur plus petite sœur Marguerite. Puis elle finit par évoquer « leur aus[si] sœur nom[m]ee elizabeth qui demeuree p[r]es[e]ntement aupres de moy » à qui elle donne trois cent francs pour « l'ayder a marier sy elle survit jusques en eage de mariage et aucas quelle ne vivroit jusque aud[it] eage », ses exécuteurs devront prendre sur ces trois cent francs pour payer son enterrement. Elle précise ensuite : « encores donne a lad[ite] elizabeth mon jaserant darge[n]t avec mon chapellet de coural rouge marque d'argent ». Elizabeth, qui demeure près d'elle, semble bien être sa préférée : ses frères et sœurs sont évoqués rapidement et elle est la seule à qui sont légués un collier et un chapelet, tandis que les autres reçoivent des biens beaucoup plus impersonnels, argent ou vaisselle.

Le chapelet paraît posséder une valeur plus intime que les autres objets de piété évoqués – en l'occurrence des croix d'or, qui sont plus considérées comme des bijoux. Comme Haullix, Françoise Dantante souligne les liens particuliers qu'elle entretient avec les femmes à qui elle lègue ces objets. Elle donne ainsi deux bagues et une croix d'or – « la plus grande croix des deux » qu'elle possède – à sa bru Elisabeth Magisson, « en considération des services et de son logement qu'elle reçoit » de ladite femme, « notamment dans la maladie dont elle est incommodée ». L'objet religieux est donc légué en remerciement pour le dévouement dont a fait preuve ladite Elisabeth. Cependant, associée aux deux bagues en or, la croix semble être transmise plus pour sa qualité de bijou de valeur, témoignant de sa reconnaissance, que pour son caractère religieux. D'ailleurs, Françoise Dantante lègue de même à sa nièce Marguerite, fille d'Elisabeth, ses bracelets de corail et sa petite croix d'or.

Dans d'autres cas, le chapelet est donné à une jeune fille de l'entourage, ou une voisine. Catherine Robert, par exemple, souhaitait tout d'abord léguer un de ses chapelets noirs à sa nièce Nicole Perrin. Elle s'est ensuite ravisée, car la mention est rayée dans le testament, et, finalement, Nicole hérite simplement d'un cotillon. C'est par contre Catherine de Neusveville et Babou Dhenneur qui reçoivent chacune un chapelet de jais

noir. Jehanne Harmant, quant à elle, donne un gros chapelet d'ambre à une habitante de Saint-Dizier, où elle vit elle-même, probablement une amie ou une voisine.

En tous les cas, l'objet religieux n'est jamais légué à une domestique, même si certaines pouvaient être très proches de leur maître ou maîtresse. Certains testaments mentionnent une servante, à qui il est donné des vêtements ou de l'argent. Mais l'objet de piété est soit trop précieux, soit trop intime, pour quitter le cercle de la famille ou de l'entourage proche. Aucun de ces objets n'est d'ailleurs légué à un religieux, un confesseur par exemple.

Valeur sentimentale et valeur religieuse s'entrecroisent dans le legs du chapelet, qui, au contraire des petites croix d'or, constitue un support de prière. En le léguant à une femme proche en qui il a confiance, le testateur peut raisonnablement penser que son héritière dira des prières pour le repos de son âme. Certains actes sont explicites à ce sujet, comme celui d'Izabelle André qui lègue son chapelet à sa petite nièce afin qu'elle ait mémoire de sa tante et « prie dieu pour [son] ame ». Le choix du légataire n'est en ce sens pas anodin : ce sont les personnes avec qui le mourant partageait de forts liens d'affection qui héritent de son ou ses chapelets. Le fait que les légataires ne soient quasiment jamais des hommes semblent sous-entendre que les femmes sont de manière générale plus pieuses, et donc plus aptes à prier pour l'âme du défunt. Se dessine ici une répartition hommes/femmes que l'on retrouve dans d'autres sources[693], qui tendrait à réserver à l'homme la sphère matérielle et à la femme le domaine spirituel.

Dans le don d'un objet de piété, la dimension religieuse n'est pas toujours celle qui prédomine. Si le caractère religieux de l'objet en fait un présent convenable, il peut être offert pour des raisons amicales, amoureuses, familiales, en remerciement, comme preuve d'affection… Le fait de transmettre un objet de grande valeur ne fait que constituer une preuve supplémentaire de l'attachement que celui qui donne ressent pour celui qui reçoit. Se met alors en place le phénomène d'appropriation : le rapport que le nouveau propriétaire entretient avec l'objet découle du lien qui l'unit à celui qui le lui a offert. L'objet donné est ainsi considéré comme une part du donateur, et donc porteur d'une mémoire familiale ou amicale. L'attachement à l'objet reçu véhicule l'attachement

[693] Voir la partie II : « L'objet dans la mise en scène de la piété du fidèle ».

à la personne qui l'a offert. Quand l'objet est légué, c'est parce qu'il représente quelque chose pour celui qui donne : à cette première appropriation s'ajoute celle que l'héritier va tisser avec l'objet. Divers niveaux de valeur se superposent donc en l'objet de dévotion, qui est porteur de l'identité de ses propriétaires successifs.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

La valeur religieuse de l'objet de piété ne le différencie en aucun cas des autres marchandises qui s'échangent dans les réseaux commerciaux. Même les objets qui sont spécifiquement réalisés dans les couvents sont ensuite « repris » et copiés par des artisans qui les fabriquent et les diffusent à grande échelle. Leur production relève du travail de spécialistes, mais aucun corps de métier ne réalise ni ne vend exclusivement des objets de dévotion. Au contraire, ce sont des marchandises comme les autres : à l'exception de boutiques spécialisées (notamment sur les lieux de pèlerinage), ils sont vendus parmi d'autres produits. Chez les orfèvres, ils côtoient les bijoux et la vaisselle, tandis que les grains de chapelet vendus par les patenôtriers peuvent aussi être utilisés pour réaliser des colliers. Sur les étals des merciers et dans les balles des colporteurs, ils représentent de la menue marchandise, au même titre que les rubans et dentelles.

La diversité, voilà le mot qui qualifie le mieux l'objet de piété dans un contexte commercial. Toutes les sources convergent pour la mettre en relief : diversité des producteurs, des techniques de fabrication, des vendeurs et des lieux de vente, des produits proposés dans leurs matériaux et leurs gammes de prix. Tout cela fait de l'objet de piété un produit commercial de consommation courante, accessible à tous. Cela nous amène à formuler trois constatations. Tout d'abord, le fait que ces objets soient si répandus en fait des éléments familiers, « banals », de la vie quotidienne, ce qui explique paradoxalement le relatif silence des sources à leur sujet. En outre, la production et la diffusion de masse de ces objets témoignent de la forte demande des fidèles, ce qui met en lumière l'enjeu économique qu'ils représentent pour ceux qui vivent de ce commerce. Les rivalités incessantes qui opposent les différents corps de métier entre eux, ou avec les marchands ambulants, sans oublier les conflits entre religieux et marchands laïques dans les lieux de pèlerinage, manifestent l'importance des bénéfices générés par ce négoce. Cela confirme d'ailleurs que l'objet de piété répond bien aux mêmes règles commerciales que n'importe quelle autre marchandise. Enfin, puisque tout à chacun peut se procurer facilement ces objets, leur mode d'obtention n'est pas neutre. Loin de représenter « dans ses rapports avec son détenteur une phase simplement transitoire », l'acquisition constitue

« une clé de sa biographie »[694] car elle détermine la façon dont le fidèle va se l'approprier. Elle est forcément teintée d'affectivité puisque l'objet est soit choisi au moment de l'achat (et le choix de la matérialité, de la forme, de la couleur, de la matière, constitue la toute première forme d'appropriation de l'objet), soit transmis ou offert. Objet acheté, donné par un ami, légué par un parent, offert par un amoureux, reçu lors d'une conversion ou au catéchisme… selon la manière dont il est acquis, l'objet de piété transcende sa première raison d'être ou « destination fonctionnelle initiale »[695] : servir à la dévotion. Il est investi de plusieurs dimensions, qui coexistent souvent : religieuse évidemment, mais aussi matérielle, commerciale, sociale, familiale, amicale… Selon le fidèle, en fonction de son histoire, de son éducation, de ses croyances, l'un de ces aspects tend à primer sur les autres. L'appropriation est donc la notion clé qui sous-tend l'étude de l'objet de dévotion : c'est elle qui rend unique l'objet commercial, diffusé massivement. C'est par elle que s'affirme l'individu car, selon l'usage qu'il choisit de faire des objets de piété qu'il possède, il s'inclut ou s'exclut d'un groupe donné. L'objet est donc un facteur d'intégration, dans le sens où il permet à l'individu de prendre place au sein d'une communauté qui partage les mêmes aspirations que lui, qu'elles soient sociales, politiques, ou religieuses.

[694] Thierry BONNOT, *op. cit.*, p. 147.
[695] C'est l'expression que les ethnologues privilégient pour désigner la fonction première d'une chose : *Ibid.*, p. 147.

PARTIE II :

UN SIGNE IDENTITAIRE

L’OBJET COMME MOYEN DE REPRÉSENTATION DE SOI

L'ethnologue Thierry Bonnot souligne avec justesse qu'un objet, quel qu'il soit, n'a de valeur que parce qu'un individu se l'est approprié. Aussi banal, aussi répandu soit-il, il devient unique à partir du moment où il revêt un sens pour son propriétaire, avec lequel il entre en interaction. Le banal n'est en effet qu'une construction sociale : « aucun objet n'est banal *dans l'absolu* pour peu qu'il revête une quelconque *valeur*, c'est-à-dire pour peu qu'il soit *désiré* par un sujet »[696]. C'est ce que Jean Baudrillard nomme le « système parlé des objets » : ces derniers disent quelque chose de leur possesseur, parce qu'ils sont employés comme signes identitaires qui parlent de soi. « La singularité de l'objet », précise le sociologue, « lui vient d'être possédé par moi ». Aussi, par cette possession, je peux « me reconnaître en lui comme un être singulier ».[697]. Ainsi naît un lien unique entre le possédé et le possesseur. La possession implique d'abstraire l'objet de sa fonction et de le rendre relatif au sujet. Par la possession, l'objet acquiert un statut strictement subjectif : « c'est le seul être », écrit le sociologue, « dont les qualités exaltent [la] personne au lieu de la restreindre »[698]. Les sociologues s'accordent à penser, à la suite de Pierre Bourdieu, que la matérialité d'un objet – ses « propriétés techniques » – ne permet en aucun cas d'en tirer des conclusions quant à son usage social réel[699]. Ainsi l'objet de piété, conçu et diffusé pour être utilisé comme un support de dévotion, peut aisément être employé par son possesseur pour d'autres usages.

Parce qu'il possède une fonction représentative, qui fait de lui une « chose dont je suis le sens »[700], l'objet possédé est un *signum*. Il participe à la caractérisation de son propriétaire et donne à voir les aspects de sa personnalité, réels ou mensongers d'ailleurs, qu'il souhaite mettre en avant. Il prend ainsi part au processus d'individualisation au sein de la société[701]. Selon ses caractéristiques techniques et selon l'usage que son possesseur en fait, l'objet de piété exprime l'identité de ce dernier, dans tous les domaines de la vie sociale. Une fois approprié, il prend activement part à la mise en scène de soi. Il montre la manière dont le sujet souhaite être perçu par son entourage. En cela, dépassant sa fonction originelle, il permet à l'individu de prendre place au sein de la société. En tant que chose

[696] Thierry BONNOT, *op. cit.*, p. 225.
[697] Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 9 et p. 127.
[698] *Ibid*., p. 121 et 126.
[699] « […] mis à part ce qui est impliqué dans les déterminismes négatifs, les limites, on ne peut à peu près rien conclure concernant les usages sociaux à partir des propriétés techniques des objets », écrit Pierre BOURDIEU, *La Distinction sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 111.
[700] Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 120.
[701] Sur le processus d'individualisation dans la société médiévale, voir Brigitte Miriam BEDOS-REZAK et Dominique IOGNA-PRAT (dir.), *op. cit.*

matérielle à la valeur financière certaine, il permet tout d'abord de situer son possesseur dans la hiérarchie sociale. En outre, en une période où le temporel et le spirituel sont interdépendants, il véhicule un fort symbolisme politico-religieux qui permet à son propriétaire de revendiquer ses opinions politiques, et de s'afficher comme catholique face aux réformés. Il représente donc un moyen d'intégration de l'individu au sein d'un groupe socio-culturel, et un signe identitaire qui proclame l'appartenance à ce groupe, favorisant ainsi sa cohésion. Cette valeur identitaire de l'objet est d'autant plus essentielle pour les catholiques qui, par leurs choix religieux, se sont placés à l'écart (pour un temps déterminé ou de manière définitive) de la société au sein de laquelle ils évoluent. Il s'agit tout d'abord du pèlerin qui, le temps de son voyage, s'est placé en marge de la vie sociale. C'est l'usage de l'objet de piété – en l'occurrence des enseignes de pèlerinage – qui le distingue du vagabond en lui permettant d'afficher son identité de pèlerin et de faire reconnaître ce statut particulier comme légitime par la société. L'objet de dévotion joue ce même rôle auprès des autochtones vivant dans les colonies françaises outre-mer, la Nouvelle-France et la Caraïbe. Les récits des missionnaires Jésuites montrent en effet que le recours à l'objet permet de dresser le portrait du « bon Indien », par opposition au « mauvais Indien ». Contrairement au second, le premier est touché par la valeur symbolique de l'objet, qui participe à sa conversion, et par là à sa marginalisation au sein du groupe social dont il est issu. Mais l'objet est aussi le signe de reconnaissance de ceux qui ont fait le même choix de vie que lui : c'est donc par l'objet que le converti, en donnant à voir sa nouvelle identité de baptisé, se trouve inclus dans la communauté des catholiques.

Cette fonction représentative de l'objet de piété est mise à profit par la littérature et l'iconographie, qui l'utilisent comme un procédé artistique permettant de mettre en scène de manière concrète la notion abstraite qu'est la ferveur religieuse. La littérature de piété comme les représentations figurées montrent qu'à l'époque moderne, les saints et les dévots sont de plus en plus caractérisés par l'objet religieux, signe visible de leur piété et de la perfection évangélique de leur existence. Quant au fidèle « ordinaire », il recourt lui aussi à ce procédé pour se donner à voir en tant que croyant, même dans un contexte qui n'est pas celui de la revendication confessionnelle. Au cours de notre période, l'objet est d'ailleurs tellement assimilé à un signe de ferveur religieuse que sa valeur représentative est parfois détournée par des individus souhaitant se donner les apparences de la dévotion, sans que celles-ci fassent écho à une piété sincère.

Chapitre 1 : PRENDRE PLACE DANS LA SOCIÉTÉ

I. SE SITUER SUR L'ÉCHELLE SOCIALE

Par l'appropriation, tout objet se trouve porteur de l'identité de son possesseur. L'objet de dévotion relève du même principe : en tant que chose, il possède une valeur identitaire qui ne prend pas forcément en compte ses caractéristiques techniques, c'est-à-dire l'usage auquel il est destiné. Un même type d'objets de piété revêt des matérialités très différentes alors même que sa fonction religieuse initiale reste identique : la grande diversité des grains de chapelets proposés à la vente par les merciers, orfèvres et patenôtriers est là pour en attester. Etant une chose matérielle, l'objet de dévotion possède une valeur financière ; cette diversité physique – et donc économique – de l'objet témoigne des besoins différents des acquéreurs selon leurs moyens et en fonction de la classe sociale à laquelle ils appartiennent. De par sa fonction représentative liée au matériau dans lequel il est réalisé, l'objet de piété est utilisé, au même titre que les vêtements et les accessoires de la parure, comme un moyen de se positionner ostensiblement dans la hiérarchie sociale.

Les documents notariés montrent d'ailleurs que les chapelets, médailles et petites croix – les objets « mobiles » que l'on porte sur soi – sont très souvent rangés parmi les vêtements et les bijoux de la maîtresse de maison[702] parce qu'ils possèdent la même fonction d'apparat. Jacqueline de Coulon, épouse d'un sergent à cheval de Paris, range ainsi ensemble parmi ses robes un tablier de drap noir, un petit ruban de soie et un chapelet de jais[703], tout comme Etiennette Puissant, femme d'orfèvre parisien, dont le chapelet d'ambre jaune et la paire de patenôtres garnie d'une houppe de soie noire se trouvent parmi ses vêtements, et prisés avec une ceinture de soie pour cinq sous

[702] Les chapelets sont rangés parmi les bijoux dans 50 % des inventaires après décès parisiens (XVI^{e} et XVII^{e} siècles confondus) qui font mention de l'objet, et parmi les vêtements et accessoires de mode dans 35 % des cas.
[703] Inventaire après décès de Jacqueline Coulon, femme de Jehan de Baieulx, sergent à cheval : A.N., M.C., CXII 1081, 21 janvier 1519.

tournois[704]. Lorsque les objets sont de plus grande valeur, le notaire les range dans la catégorie des «joyaux » où ils côtoient les bagues, bracelets, pendants d'oreilles et autres ornements. Parmi les bijoux de Jehanne Bernard, épouse du seigneur de Touchaillon, sont ainsi mentionnées deux paires de patenôtres, dont une possédant de petits grains d'or entre les gros grains de corne, et l'autre en argent garnie de grains d'or[705].

L'ostentation de l'objet de piété à des fins identitaires prend place dans un contexte particulier : celui des lois somptuaires, destinées à rétablir la visibilité des classes sociales en accord avec leur train de vie, et censées lutter contre la dissolution des mœurs liées à l'extravagance des tenues vestimentaires. En effet, avec l'essor financier d'une haute bourgeoisie et d'une classe de marchands aisés, les nobles ne sont plus les seuls à pouvoir bénéficier de produits de luxe. Les élites ne se distinguent donc plus dans la rue des simples bourgeois qui, de plus, cherchent à les imiter du mieux qu'ils le peuvent – il n'est que de relire *Le Bourgeois gentilhomme*. Afin de rétablir l'ordre social, la monarchie tente de réguler cette confusion en promulguant une série de lois, qui sont également motivées par un souci mercantiliste visant à éviter le départ de capitaux français à l'étranger par l'achat de marchandises luxueuses. Ces actes royaux ne datent pas de l'époque moderne – Philippe le Bel en 1294 prend déjà des mesures officielles contre l'extravagance des costumes – mais cette pratique s'intensifie à la Renaissance. Pascal Bastien considère qu'à partir du règne d'Henri II, « le vêtement se pos[e] par la loi comme l'instrument ségrégatif le plus important de l'espace social »[706]. Ces lois réglementent en effet strictement l'acquisition et l'usage des étoffes, dentelles, ornements et bijoux pour chaque classe sociale : il est par exemple interdit aux personnes de basse extraction de porter du velours. On reconnaît donc la qualité d'une personne à sa vêture, accessoires et objets de dévotion compris.

[704] Inventaire après décès d'Etiennette Puissant, femme d'orfèvre : A.N., M.C., LIV 214, 13 avril 1544.
[705] Inventaire après décès de Jehanne Bernard, épouse du seigneur de Touchaillon : A.N., M.C., LXXXVI 89, 1er juin 1543.
[706] Pascal BASTIEN, « "Au tresors dissipez l'on cognoist le malfaict" : Hiérarchie sociale et transgression des interdits somptuaires en France, 1543-1606 », *Renaissance et Réforme*, XXIII, 4, 1999, p. 26.

C'est ce que démontre un commerçant clermontois à l'un de ses clients étrangers dans un récit du XVI^e^ siècle publié par Amans Alexis Monteil[707]. Dans une somme que ses contemporains n'hésitent pas à qualifier d'un « de ces livres qui ne peuvent que grandir dans la reconnaissance d'un peuple »[708], intitulée *Histoire des Français des divers états*[709], l'historien dresse un tableau général des modes de vie des Français à partir du XIV^e^ siècle, basé sur une collection de manuscrits qu'il a rassemblés au cours de sa vie. Pour dépeindre la vie à la Renaissance, il retranscrit le récit d'un gentilhomme espagnol en voyage dans le royaume de France peu de temps après les pires troubles de la Ligue. Dans un chapitre qu'il consacre à la mode vestimentaire française, notre voyageur raconte s'être arrêté chez un bonbonnier de Clermont pour acheter des dragées. Il lie conversation avec le négociant et lui demande comment il s'y prend pour reconnaître la qualité de sa clientèle. En effet, s'étonne-t-il, « plusieurs femmes sont successivement entrées, toutes en chaperon ; comment avez-vous pu faire pour les distinguer ? ». Son interlocuteur se montre formel : il lui est facile de juger ses clients à la qualité des tissus de leurs vêtements et à leurs bijoux, voire, pour les femmes, à la manière dont sont placés leurs diamants. Mais il les reconnaît également à leurs objets de dévotion. « Je les reconnais à leurs Heures », glisse-t-il à son client espagnol. « Il n'y a que les princesses ou les plus grandes dames qui puissent mettre plus de cinq diamants aux couvertures ; il n'y a que les femmes nobles et celles des hauts magistrats qui puissent en mettre cinq ; les bourgeoises peuvent en mettre seulement quatre ». Comme ces femmes ne portent pas toujours leurs Heures sur elles, le marchand les situe aussi sur l'échelle sociale en observant leurs chapelets, excellent signe distinctif car « les femmes nobles prient Dieu avec des chapelets d'or et d'émail ; les femmes bourgeoises avec des chapelets d'argent et de cristal ; les femmes pauvres avec des chapelets de fer et de verre ; les plus pauvres avec leurs doigts »[710].

A l'image des Heures et du chapelet, tous les objets de piété se déclinent en différents matériaux, chacun correspondant aux moyens financiers et à la catégorie sociale de l'acquéreur. Aussi, lorsqu'il est offert, l'objet est-il soigneusement choisi en fonction de son matériau qui doit correspondre au rang de celui qui le reçoit. Nous savons

[707] 1769-1850.
[708] Jules JANIN dans le *Catalogue des manuscrits et d'une partie des livres imprimés composant la bibliothèque de feu M. Amans Alexis Monteil*, Paris, P. Jannet, 1850, p. 1.
[709] Amans Alexis MONTEIL, *Histoire des Français des divers états, ou Histoire de France aux cinq derniers siècles*, Paris, W. Coquebert, 1827-1844, 10 vol.
[710] Amans Alexis MONTEIL, *Ibid.*, tome III : *Le XVI^e^ siècle*, Paris, Victor Lecou, 4^e^ édition, 1853, p. 136.

ainsi que les princes se rendant en pèlerinage omettent rarement d'en rapporter des enseignes qu'ils distribuent généreusement à leur famille et à leur entourage. Par ce geste, ils entretiennent les liens de clientèle qui les attachent à leurs commensaux. Les ducs de Bourgogne, particulièrement Philippe le Bon[711] et Charles le Téméraire[712], sont des pèlerins zélés qui font partie de la clientèle régulière des orfèvres des lieux de culte, comme l'attestent les comptes de leurs argentiers. Ils y acquièrent de nombreuses enseignes, en or, argent doré, argent ou étain, selon le rang de la personne à laquelle l'objet est destiné. Ainsi en 1425, trois enseignes dorées et treize en argent sont achetées à Jehan Martin, orfèvre de Boulogne, « pour d'aucuns chevaliers et escuiers de la compaignie de MDS »[713]. Et les exemples de ce genre sont légion : un an plus tard, le 28 mai 1426, le duc acquiert des enseignes d'étain à l'image de Notre Dame de Boulogne, qui sont « distribuées aux gens de l'ostel de MDS »[714]. Les comptes mentionnent encore douze enseignes d'argent, la moitié dorées et l'autre moitié blanches, achetées au sanctuaire de Notre Dame du Halle en 1436, puis la même chose pour Notre Dame de Boulogne en 1457 et pour le pèlerinage de saint Josse lez Montreuil sur Mer en 1459[715]. Le roi René d'Anjou procède de la même manière lorsqu'il se rend en 1451 au sanctuaire de sainte Catherine de Fierbois. Il achète à l'orfèvre Jehan Juliot trois grosses enseignes en or à l'image de la sainte, l'une pour lui, les deux autres pour son épouse et leur fille. Il se procure également quatre douzaines de grosses enseignes en argent pour sa Cour et quatre autres douzaines plus petites pour les officiers de sa maison[716]. Les rois de France ne sont pas en reste : Charles VIII a ainsi acquis quarante-deux enseignes en or et en argent auprès d'un orfèvre de Notre Dame des Embruns[717].

Cette subordination de la matérialité de l'objet de piété aux contingences hiérarchiques se retrouve tout au long de notre période d'étude. En 1622, lors de la campagne de Louis XIII contre les places fortes protestantes du Sud du royaume, paraît un opuscule rédigé par un certain Fontenay qui encourage le Roi à placer ses troupes sous

[711] 1396-1467.
[712] 1433-1477.
[713] Cité par l'abbé TEXIER, *Dictionnaire d'orfévrerie, de gravure et de ciselure chrétiennes, ou de la mise en œuvre artistique des métaux, des émaux et des pierreries*, Paris, J.P. Migne, 1857, p. 676.
[714] Cité par Alexandre DE LA FONS-MELICOCQ, « Médailles, enseignes, affiques de dévotion, commandées par Philippe le Bon, Duc de Bourgogne, et le comte de Charolois ; leurs prix », *Revue de la Numismatique Belge*, 1868, 24e année, 4e série, tome 6, p. 76.
[715] *Ibid*., p. 77-79.
[716] Georges ARNAUD D'AGNEL (Ed.), *op. cit.*
[717] Brian SPENCER, *op. cit.*, p. 13.

la protection du Rosaire, afin de soumettre aisément les villes rebelles. Dans cette optique, il propose notamment de faire fournir à chaque soldat un chapelet béni, dont l'apparence devra varier selon le grade : « Il seroit à propos que Votre Majesté fît donner à chaque soldat un chapelet de deux sous, enfilé de fil ciré ou de corde à boyau ; et aux chefs et qualifiés, Votre Majesté en donneroit de sa propre main qui seroient de plus haut prix »[718]. Mettre la dévotion au service de l'Etat n'empêche pas le strict respect de la hiérarchie sociale et militaire. Si toutes les prières ont une valeur équivalente, ce n'est donc pas le cas de leur support, ce que condamnent de nombreux auteurs, laïcs et religieux.

En 1543, au moment où François I[er] promulgue un édit somptuaire, Montaigne consacre l'un de ses essais à cette question[719]. Il déplore que ses contemporains prennent davantage en compte la valeur financière de leurs possessions que leur valeur d'usage : « [nous] ne considerons ny leurs qualités ny leurs utilitez, mais seulement nostre coût à les recouvrer […] et appelons valeur en elles non ce qu'elles apportent mais ce que nous apportons », écrit-il[720]. L'artifice est donc mis en valeur par rapport à l'utilité des vêtements et des objets. Bien que sa réflexion porte sur la mode, elle rejoint parfaitement les critiques contre le luxe proférées par des penseurs religieux qui s'insurgent contre cette propension à valoriser l'aspect matériel de l'objet de piété au détriment de sa valeur spirituelle. Leurs écrits cherchent à valoriser la modestie et l'humilité qui doivent caractériser tout bon catholique. Dès la fin du XV[e] siècle, le bouillant prédicateur franciscain Olivier Maillard[721] marque de manière virulente sa réprobation envers le port de chapelets précieux, qui, selon lui, servent plus à afficher un luxe bien peu catholique qu'à marquer sa dévotion[722]. Aux siècles suivants, après les critiques tout aussi véhémentes des protestants envers la débauche de luxe qui entoure le culte catholique, les auteurs ecclésiastiques rappellent que ce n'est pas le matériau qui compte, mais la sincérité de la foi. Le seul fait d'être catholique devrait suffire à donner de la dignité aux individus, ainsi que le rappelle le frère mineur Antoine Estienne[723] dans sa *Remonstrance*

[718] *Advis au Roi pour facilement prendre Montauban, La Rochelle et autres villes occupées par les rebelles*, Paris, N. Alexandre, 1622, p. 10.
[719] Michel de MONTAIGNE, « Que le goust des biens et des maulx despend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », *Essais*, 1[e] édition 1580, I, 40.
[720] *Ibid*., 62, c.
[721] 1430-1502.
[722] Philippe LE BAS, article « Chapelet » dans *Dictionnaire encyclopédique*, Paris, Firmin Didot Frères, 1841, p. 504, col. 2.
[723] 1551-1609.

charitable aux Dames et Damoyselles de France, sur leurs ornemens dissolus pour les induire à laisser l'habit du paganisme et prendre celuy de la femme pudique et chrétienne, avec une élégie de la France se complaignant de la dissolution desdictes damoyselles[724]. Dans cet ouvrage réprouvant résolument les mœurs vestimentaires des femmes de son temps, il promet « le feu éternel »[725] à ces dames et demoiselles si préoccupées de leur apparence. Le baptême les avait pourtant « lavee[s] de l'eau de la fontaine de grace »[726], ce qui devrait amplement suffire à les garder sur le droit chemin de la vertu. Elles n'ont donc pas besoin d'arborer bijoux et chapelets en matières précieuses qui ne rendront pas Dieu plus sensible à leurs prières.

Car, comme pour les images, la valeur religieuse de l'objet de piété n'est pas intrinsèque : ce n'est pas le crucifix en lui-même que l'on prie, mais le Christ qu'il représente, tout comme ce n'est pas la statuette de la Vierge que l'on invoque, mais bien la Mère de Dieu elle-même. Aussi, soulignent les auteurs, la valeur matérielle de l'objet importe peu pour qui prie avec son cœur. Une *Vie* de saint François de Paule parue en 1629 rapporte l'anecdote édifiante suivante : très respectueux du fondateur des Minimes, le roi Louis XI décide de lui témoigner son affection en lui faisant de riches présents, parmi lesquels un buffet d'or et d'argent garni de toutes ses pièces, qui est refusé. Pensant que le cadeau était peut-être trop luxueux pour le religieux, le roi lui envoie ensuite de la vaisselle d'étain, qui lui est à nouveau retournée. Changeant de stratégie, le souverain lui fait alors parvenir une image de la Vierge de fin or ducat, estimée à 17 000 écus, imaginant qu'un présent à caractère religieux ne pourra être rejeté par le saint homme. Pourtant, François de Paule fait renvoyer la statue au roi, en lui faisant dire qu'il porte sa dévotion à la Vierge et non à l'or et l'argent, et « qu'il avoit une image en papier dont il faisoit autant de cas que de ceste autre dor »[727]. Le souverain pensait qu'offrir un présent de grande valeur serait à la fois digne de son statut royal, de l'amitié qu'il porte au religieux, et de son respect envers la Vierge. Mais le message de l'Eglise est clair : peu importe la valeur financière de l'objet. La Vierge peut être priée aussi bien devant une statue en or fin que devant une modeste image de papier. « C'est dans la foi et non dans la matière que gît la dévotion ; je porte la sainte Vierge dans mon cœur, et une simple image

[724] Publiée à Paris chez Sébastien Nivelle en 1570, et réédité trois fois jusqu'en 1585.
[725] Antoine ESTIENNE, *Remonstrance charitable aux dames et damoyselles de France sur leurs ornemens dissolus*, Genève, J. Gay et fils, 1867 [réédition textuelle de la quatrième édition parisienne de 1585], p. 30.
[726] *Ibid*., p. 9.
[727] *La Règle du tiers-ordre de S. François de Paule ; Abrégé de la vie et miracles du bien-heureux S. François de Paule, patriarches [sic] de l'ordre des peres minimes*, Douai, Pierre Bellere, 1629, p. 73-74.

de papier suffit pour recevoir les prières que je lui adresse », aurait dit François de Paule à l'aumônier du souverain[728]. C'est ce que confirme le Jésuite Paul de Barry lorsqu'il explique à ses lecteurs que toute image de la Vierge a de la valeur, quand bien même elle serait usée, vieille ou moins bien faite, car elle représente la Mère de Dieu. Et de citer l'exemple de François de l'Enfant Jésus qui « faisait plus de cas des vieilles images que des récentes »[729]. Car si les matières précieuses possèdent une valeur symbolique, c'est également le cas des matériaux plus discrets qui, justement, évoquent l'humilité et la pauvreté évangélique du fidèle. C'est pourquoi les réguliers portent, quant à eux, de simples chapelets et croix en bois, qui siéent à leur humble condition, imitant en cela les fondateurs d'ordres eux-mêmes. Les représentations de Saint François d'Assise mettent en évidence le modeste chapelet de bois du *poverello* (ill. 41), soulignant ainsi sa pauvreté et son rejet des valeurs matérielles. Les règles et constitutions des ordres religieux interdisent d'ailleurs tout objet précieux, de même que les bois parfumés, symboles de la vanité humaine. D'autant que l'individu court le risque de s'attacher à l'objet en tant que tel (pour sa beauté et sa valeur) plutôt qu'à la personne divine qu'il représente[730]. Les chapelets des Bénédictines de Notre Dame de Consolation à Paris doivent ainsi être « noirs ou bruns, & on n'en aura point de senteur, ni d'aucune chose contraire à la simplicité & à la pauvreté Religieuse : Ils ne seront point enfilez de cordons ni de rubans de soye »[731]. De là la préférence pour les chapelets de bois de faible valeur, tel que le buis, « sans bigarure »[732], auxquels « il n'y aura ny or ny argent »[733]. Notons cependant que touts ces ouvrages et ces représentations proposent un idéal, dont la réalité s'éloigne parfois : il suffit de penser au superbe retable, destiné à recevoir une relique de la Vraie Croix, commandé en 1543 par Philippe de Gueldre à un atelier anversois pour le

[728] W.H. LOUYRETTE et André Rodolphe C.F.S. CROY, *Louis XI et le Plessis-lès-Tours*, Tours, Fidel Chevrier, 1841, p. 215.
[729] Paul de BARRY, *Le Paradis ouvert à Philagie par cent devotions à la Mere de Dieu. Aisées à pratiquer aux iours de ses Festes & Octaves, qui se rencontrent chaque mois de l'année*, Rouen, Jean le Boulanger, 1641, p. 430.
[730] Voir l'étude des règles et constitutions des établissements religieux dans la partie III : « l'habitat régulier ».
[731] *La Regle du B. Père S. Benoist, avec les constitutions pour les Religieuses Benedictines de Notre-Dame de Consolation, de la rüe du Cherche-midy, du Fauxbourg saint Germain des Prez lez Paris*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1687, p. 211.
[732] *Constitutions accommodées a la Regle de S. Benoist pour les Religieuses de l'Abbaye de S. Maur de Verdun*, Metz, Jean Antoine, 1645, p. 125.
[733] *Règle de Saint Augustin & Constitutions pour les Sœurs Religieuses du Grand Hospital & Maison-Dieu d'Orleans*, Orléans, Gilles Hotot, 1666, p. 55.

monastère des Clarisses de Pont-à-Mousson où la duchesse de Lorraine s'est retirée en 1520, après le décès de son époux[734].

41. Frans Pourbus le Jeune, ***Saint François d'Assise recevant les stigmates***
(à droite : détail), 1620
Huile sur toile, 227 x 162 cm
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures
N° d'inventaire : INV 1705

Force est en effet de constater que les interdits royaux et les condamnations religieuses ne sont pas suivis. La promulgation de onze édits somptuaires entre 1543 et 1606 prouve la nécessité d'un constant rappel à l'ordre de la part des autorités. Montaigne avait pourtant démontré que de telles interdictions sont des leurres qui ne font en réalité qu'attiser l'envie de ceux qui se voient refuser l'accès à certains privilèges. Les bourgeois continuent donc à afficher leur richesse à travers leurs vêtements et accessoires de luxe, quittes à devoir payer une amende pour cela. Les objets précieux restent le moyen idéal

[734] Ce retable se trouve aujourd'hui dans l'église Saint-Laurent de la ville de Pont-à-Mousson. Voir Jean MAGNIN et Daniel MEYER, *Le Salut à Marie : le retable de Philippe de Gueldre, église Saint-Laurent de Pont-à-Mousson*, Pont-à-Mousson, Office de Tourisme, 2008, 64 p. La religieuse a également passé commande d'un groupe sculpté en bois polychrome (attribué à Ligier Richier) pour ce même monastère : l'église Saint-Laurent en conserve une partie : *Le Christ portant sa croix*, classé aux Monuments Historiques en 1993.

de se hisser artificiellement dans l'échelle sociale. Les prostituées, par exemple, n'hésitent pas à mettre de l'argent dans leurs objets de piété : leur valeur religieuse est alors censée souligner l'importance qu'elles accordent à la religion, ce qui doit leur conférer une certaine forme de dignité. En 1450, une prostituée d'extraction noble est arrêtée, et l'on saisit sur elle un chapelet de corail et un *Agnus Dei* d'argent[735]. Sont-ce des reliquats de son éducation aristocratique ? Les a-t-elle acquis pour faire un placement financier, ou par souci de s'extraire symboliquement de sa condition actuelle ?

Cette envie d'afficher une certaine distinction sociale proche de celle des nobles donne naissance à un phénomène d'imitation. Certains foyers modestes n'hésitent pas à investir, malgré la faiblesse de leurs revenus, dans un objet de dévotion précieux. Justement parce qu'il est religieux, il permet dans une certaine mesure de contourner l'accusation de recherche du luxe. Dans les testaments des femmes de Verdun au XVII^e^ siècle, nous trouvons mentionnées des croix d'or chez les épouses d'un charpentier[736] et d'un cordonnier[737], tandis que la femme d'un cordier possède un chapelet de corail[738]. Et si l'on ne peut financièrement acquérir les mêmes objets que les aristocrates, l'on fait en sorte qu'ils y ressemblent le plus possible. Les actes notariés se montrent souvent très précis dans la description matérielle des objets précieux. Le tableau n° 5 présente ainsi la répartition des cinquante-huit chapelets relevés dans les inventaires après décès parisiens et dans les testaments lorrains, XVI^e^ et XVII^e^ siècles confondus[739], selon la matière dans laquelle ils sont réalisés.

Le corail est sans conteste la matière la plus évoquée dans les documents notariés (24 %), et se trouve majoritaire tant dans les actes du XVI^e^ siècle (21 %) que dans ceux du siècle suivant (31 %), ce que reflètent les représentations iconographiques de l'objet. Dès le XV^e^ siècle, la majorité des tableaux[740] montrant un chapelet, qu'il s'agisse de

[735] Philippe LE BAS, *op. cit.*
[736] Testament de la veuve de Moyse Chagor, charpentier de Verdun : A.D. Meuse, 12 E 288, 8 mars 1646.
[737] Testament de Françoise Dantante, épouse d'un cordonnier de Verdun : A.D. Meuse, 12 E 168, 15 juillet 1673.
[738] Testament de Collon, femme de Chardin, cordier à Verdun : A.D. Meuse : 12 E 3, 21 mars 1566.
[739] Nous notons une diminution de la représentation des chapelets dans les inventaires après décès entre les deux siècles : au XVI^e^ siècle, 55 % des inventaires en citent au moins un, un chiffre qui tombe à 21,5 % au siècle suivant. Nous reviendrons sur les probables raisons de cette progressive disparition du chapelet dans les inventaires dans la partie III : « l'habitat laïque ».
[740] C'est encore plus vrai pour les portraits allemands et anglais où la quasi-totalité des chapelets représentés sont rouges. Il suffit de voir, par exemple, les portraits des parents de Dürer (à la Galerie des Offices de Florence et au Germanisches Nationalmuseum de Nuremberg), ou encore les nombreux portraits

portraits ou de représentations de la Vierge au Rosaire, présente un objet fait de perles opaques d'un rouge soutenu qui évoque sans conteste le corail. L'église Sainte Marie-Madeleine de Biot, dans les Alpes-Maritimes, conserve ainsi un superbe tableau de la Vierge au Manteau (ill. 42), réalisée par Louis Brea[741]. La Vierge y est représentée debout, tenant l'Enfant Jésus conter son sein gauche. Sous les pans de son manteau, tenus par des anges, sont agenouillés les fidèles en prières, lesquels tiennent entre leurs mains jointes un chapelet de perles rouges, tandis que la Vierge et son Fils leur font cadeau du Rosaire, matérialisé par deux chapelets de type « linéaire », composés eux aussi de grains d'un rouge vif évoquant le corail.

Matière	**Valeur absolue**	**Pourcentage**
Corail	14	24 %
Jais	9	15,5 %
Or	6	10 %
Or et estrain[742]	3	5 %
Ambre	7	12 %
Argent	6	10 %
Corne	4	7 %
Cornaline	3	5 %
Grenat	2	3 %
Perle	1	2 %
Jaspe gris	1	2 %
Ebène	1	2 %
Estrain	1	2 %
TOTAL	**58**	**≈ 100 %**

Tableau n° 5 :
Matières des chapelets mentionnés dans les documents notariés aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles

de ladies réalisés par Holbein. La consultation de la base de données Bildindex qui recense les œuvres d'art et d'architecture du patrimoine allemand (http://www.bildindex.de), ou celle de la Web Gallery of Art, musée virtuel des peintures et sculptures européennes de 1100 à 1850 (http://www.wga.hu/), en apportent une preuve éclatante.

[741] 1474-1523.

[742] Paille.

42. Louis Brea, ***La Vierge au Manteau*** (à droite : détails)
Vers 1505
Biot, Eglise de Sainte Marie Madeleine

Le testament de Françoise Hemonette, veuve d'un procureur de Nancy, mentionne en 1537 une « patenostre de coural marquee de boutons d'argent »[743], description quasi identique à celui de Magdeleine Roussel, épouse du chirurgien du duc de Lorraine[744]. Aimée du Courtys, épouse d'un orfèvre parisien, détient elle aussi un « saultier de coural garny d'une houppe dor de chippre »[745]. C'est une matière à forte valeur symbolique : dans la mythologie grecque, le corail serait né du sang de la Méduse qui, après que Persée lui eut coupé la tête, se pétrifia, se transformant en corail ; c'est pourquoi il est porté en amulette dès l'Antiquité[746]. Pour les catholiques, le corail évoque également le sang, de par sa couleur rouge profond[747], mais cette fois il s'agit du sang purificateur de Jésus, versé pour la rédemption des pécheurs. Il symbolise donc à la fois la Passion du Christ – dévotion doloriste mise en avant par la *devotion moderna* au XV^e^ siècle et reprise par les dévots des siècles suivants – et l'espoir de salut du croyant. C'est donc la couleur

[743] Décembre 1537, A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 19.
[744] « mon chapellet de coural rouge avec les m[ar]ques dargent que y sont » : testament de Magdeleine Roussel, idem, f° 274.
[745] Inventaire après décès d'Aimée du Courtys, 7 mai 1545 : A.N., M.C., IX 129.
[746] Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont, 1982, p. 284.
[747] Voir « Le rouge : c'est le feu et le sang, l'amour et l'enfer », interview de Michel Pastoureau par Dominique Simonnet, publiée dans L'*Express* (12 juillet 2004) et disponible à l'adresse Internet suivante : http://expositions.bnf.fr/rouge/rencontres/02.htm [dernière consultation le 12 janvier 2009].

privilégiée pour la confection de chapelets : si on ajoute aux chapelets de corail ceux réalisés en cornaline[748] (un quartz de couleur rouge) et en grenat, on obtient un total de 19 objets constitués de grains rouges, soit près de 33 %. D'après le tableau n° 5, le jais apparaît en seconde position des matériaux les plus évoqués dans les actes notariés (15,5 %). Le mercier parisien Pierre Marquis possède bien rangés dans une boîte plusieurs « patenostres de getz »[749], tout comme Geneviève Pellier, épouse d'orfèvre, dont la « paire de patenostres de gais noir garny dune houppe de soye » est rangée parmi ses vêtements et son linge[750]. La couleur noire, opaque et brillante, du jais en fait une matière précieuse digne de servir de support à la prière. Le noir, lorsqu'il est brillant, est en effet porteur de valeurs positives : Michel Pastoureau rappelle qu'il existe deux termes pour désigner cette couleur, l'un dérivant du latin *niger* et qui s'applique à ce noir lumineux et l'autre venant du latin *ater* qui se rapporte au contraire au « noir mat, noir inquiétant »[751]. L'objet de piété noir suggère la tempérance, l'humilité, voire l'austérité. Notons cependant que nous n'avons relevé aucun chapelet réalisé en cette matière dans les actes du XVII^{e} siècle. Faut-il y voir un rejet de cette couleur assimilée aux protestants, la Réforme « profess[ant] une éthique de l'austère et du sombre »[752] ; rejet qui serait contrebalancé chez les catholiques par un souci d'ostentation baroque, privilégiant alors les couleurs vives, ainsi que l'or et l'argent ?

[748] Par exemple, le chapelet « de cornaline rouge garny de grains dor » de Nicole de Verneuil, épouse d'un orfèvre parisien, indiqué dans son inventaire après décès, 26 mars 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[749] Inventaire après décès de Pierre Marquis, 9 novembre 1545 : A.N., M.C., IX 129.
[750] Inventaire après décès de Geneviève Pellier, 7 juillet 1551 : A.N., M.C., XX 75.
[751] « Le noir, du deuil à l'élégance… », Interview de Michel Pastoureau par Dominique Simonnet, disponible à l'adresse Internet suivante : http://livres.lexpress.fr/dossiers.asp?idc=8824&idr=5 [dernière consultation le 15 novembre 2008].
[752] Idem.

43. ***Marie Le Picart priant le Christ montrant ses plaies*** (détail),
Heures à l'usage de Paris, XVI[e] siècle, f° 72 v.
Châlons-en-Champagne, Bibliothèque Municipale, Ms 0336

La Bibliothèque Municipale de Châlons en Champagne conserve le livre d'heures de Marie Le Picart, laquelle est représentée sur l'une de ses enluminures (ill. 43). Agenouillée devant un autel, les mains jointes, elle prie le Christ, lequel occupe la partie supérieure de l'image. La dame est sobrement vêtue de noir et n'arbore que deux bijoux : un anneau à son doigt et un chapelet pendant à sa ceinture, formé de grains qui semblent être en or et terminé par une croix du même métal. L'or arrive en effet en troisième position des matières évoquées dans les actes notariés ; il est mentionné à neuf occasions, six fois (10 %) comme étant la seule matière employée, et trois fois (5 %) associé à des grains de paille (estrain). L'épouse d'un marchand drapier parisien, Catherine Labbé, possède ainsi de grosses « patenostres dor et destrain »[753], le notaire ne précisant pas la répartition des perles sur l'objet. Matière noble par excellence, l'or est symbole d'absolue perfection, et se place avant l'argent (10 %) sur l'échelle des valeurs sociales. Quant à l'ambre (12 %), c'est une matière très appréciée tant pour sa beauté et sa transparence que pour sa légèreté, élément qui n'est pas négligeable lors de la récitation d'un nombre élevé

[753] Inventaire après décès de Catherine Labbé, 24 novembre 1533 : A.N., M.C., XXXVI 9.

de prières[754]. Moins ostensiblement précieuse que l'or, le corail ou le jais, on la retrouve dans toutes les classes sociales : si Izabelle André, veuve d'un cordonnier, possède un « chappelet dambre »[755], c'est également le cas d'un maître charcutier[756] ou de l'épouse d'un orfèvre[757]. L'ambre n'est pas non plus dédaigné par les princes : l'église Notre-Dame-de-Kroaz-Baz à Roscoff (Finistère) conserve un chapelet du XVI^e^ siècle, dit de Marie Stuart, composé de perles d'ambre et d'argent, qui aurait été offert à la chapelle Saint Ninien de Roscoff en 1548 par la toute jeune reine d'Ecosse pour remercier Dieu de lui avoir accordé une bonne traversée vers la France. Les actes notariés mentionnent d'autres matières précieuses, comme la corne, dont la solidité est à l'image de la foi du fidèle, la perle (ill. 44), le jaspe ou encore l'ébène.

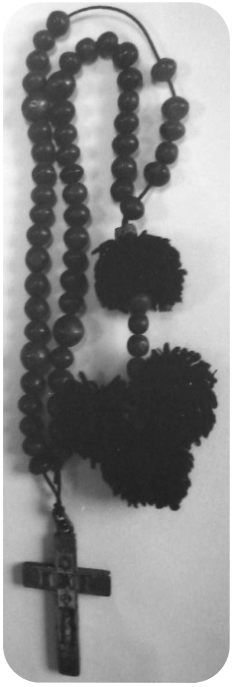
44. Sur ce portrait, Madeleine de Bourgogne porte à la ceinture un chapelet qui semble fait de grains en perle et ambre :
Jean Hey, ***Madeleine de Bourgogne présentée par sainte Madeleine*** (détails)
Vers 1490-1495
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures
N° d'inventaire : RF 1521

[754] En outre, l'ambre est chaud au toucher, au contraire des matières comme le jais qui restent froides entre les mains, ce qui rend l'objet agréable à manipuler.
[755] Testament d'Izabelle André, 3 octobre 1619 : A.D. Meuse, 12 E 45.
[756] « deux chapelets de patenostre dambre » : inventaire après décès de Jean Garaby, maître charcutier parisien, 30 septembre 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[757] « ung chappelet dambre jaulne » : inventaire après décès d'Etiennette Puissant, 13 avril 1554 : A.N., M.C., LIV 214.

Les inventaires des boutiques des commerçants signalent en outre l'agate, l'émail, l'albâtre, la calcédoine ou encore le bois doré pour les plus aisés. Mais ils révèlent également l'étendue des matières plus modestes susceptibles d'imiter les chapelets de l'élite sociale. Car derrière le symbolisme de la couleur se cache aussi la référence aux objets de luxe : le corail, par exemple, est utilisé en orfèvrerie pour la réalisation de bijoux, ou pour l'ornement du mobilier ou d'objets décoratifs de grande valeur[758]. Ainsi le mercier parisien Pierre Marquis vend en 1545 des grains, des dizains et des chapelets « taincts en rouge », évoquant le corail, qui se comptent par centaines. On dénombre également des « patenostres taillees façon de japses tainctes en noir »[759]. Chez Bonaventure Morel, patenôtrier tenant boutique rue du Grenier Saint-Lazare à Paris[760] au milieu du XVI^{e} siècle, la majorité des grains sont des perles de verre ou « cristallin » (47 % du total, ce qui correspond à des milliers d'unités), dont 16 % sont colorés en rouge ou, pour citer le notaire, « coulleur de grenatz ». Il propose également des perles « couleur de saphir », ainsi que des grains de patenôtres « fasson dagathe »[761]. Chez les marchands d'objets de piété abondent en effet les grains de chapelet « façon de » : « façon de jaspe », « façon d'ambre », « façon d'agate »… les fabricants rivalisent d'ingéniosité pour proposer à leurs clients d'origine modeste des objets qui auront l'apparence de ceux des plus riches. Nous avons vu que la fameuse « essence d'Orient » du patenôtrier Jaquin permet de réaliser de fausses perles imitant la nacre. Parfois, quelques éléments précieux viennent agrémenter un objet de peu de prix. Dans le cas des chapelets, les grains représentant les *Pater* sont presque toujours réalisés dans une matière plus coûteuse que les perles plus petites, car ils symbolisent la prière essentielle du culte catholique, manifestant concrètement le christocentrisme inhérent à la dévotion du Rosaire. Le chapelet de corail rouge marqué d'argent, que l'épouse d'un secrétaire de tabellion lorrain mentionne dans son testament en 1560[762] n'est pas sans évoquer le portrait de la Vicomtesse d'Amphernet, évoqué plus loin (ill. 51). Lorsque le fidèle ne dispose pas d'une somme suffisante pour s'offrir un chapelet précieux, il peut choisir de privilégier les grains du *Pater* (ill. 45). D'une part, ce sont ces grains qui attirent le

[758] Par exemple, le Musée de la Renaissance d'Ecouen conserve une statuette de table en argent doré représentant Daphné. Les branches de laurier qui se forment à partir de ses mains sont réalisées en corail. Cette œuvre allemande est due à l'habileté technique de Jamnitzer Wenzel (1508-1585).
N° d'inventaire : ECl 20 750.
[759] Inventaire après décès de Pierre Marquis, 9 novembre 1545 : A.N., M.C., IX 129.
[760] Dans l'actuel 3^{e} arrondissement.
[761] Inventaire après décès de son épouse Perrette Boulanger : A.N., M.C., XCI 31 : 12 mars 1548.
[762] Testament d'Haullix, veuve de feu Johannus Jacobi, décembre 1560. A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 125.

regard, puisqu'ils sont plus gros que les autres. D'autre part, ils sont les moins nombreux puisqu'un chapelet ordinaire n'en compte que cinq : ils représentent donc un moindre investissement. Les stocks des marchands montrent qu'il est aisé de se procurer les perles à l'unité, et donc de choisir soi-même les grains qui composeront son chapelet.



45. Chapelet en bois tourné dont les grains des *Pater* sont en argent
XVII^{e} siècle, taille inconnue
Nancy, Musée Historique Lorrain

Si le matériau dans lequel il est réalisé fait de l'objet de piété un moyen d'ostentation de la richesse et de la situation des individus sur l'échelle sociale, sa valeur religieuse symbolique participe également à la caractérisation de celui qui le porte. La signification religieuse de l'objet lui confère en effet une dignité que ne possèdent pas les autres bijoux et accessoires de mode. Porter un objet de piété en bijou permet de se donner à voir comme une personne pieuse et vertueuse. Ainsi, un portrait de femme du monde sans objet de dévotion (ill. 46) et un portrait avec objet (ill. 47) ne diffusent pas le même message.

46. ***Portrait de Marie de la Baume de La Vallière***
XVII[e] siècle
Estampe, 19,4 x 14,2 cm
Versailles, Châteaux de Versailles et de Trianon
N° d'inventaire : LP30-110(2)

47. ***Portrait de femme***
Limoges, milieu du XVII[e] siècle
Email peint sur cuivre, taille inconnue
Paris, Musée du Louvre
N° d'inventaire : OA 998

48. Jacques Callot,
La dame à la petite coiffe relevée en arrière
1624
14,5 x 9,1 cm
Auckland Art Gallery
N° M1982/1/2/196

48. Jacques Callot,

49. Jacques Callot
La dame à la grande collerette et à la coiffe retombant en arrière
1624
14,2 x 9,4 cm
Auckland Art Gallery
N° M1982/1/2/203

Sous le prétexte d'afficher sa dévotion, l'objet de piété donne également à voir la richesse et la place qu'occupe la personne sur l'échelle sociale. Lorsque Jacques Callot représente de jeunes dames, richement vêtues de robes au col de dentelle, il les pare de bijoux religieux – chapelet ostensiblement attaché à la ceinture, croix au cou – qui soulignent leurs vertus tout en affichant leur position sociale (ill. 48 et 49). Pour les dames, l'objet de piété « mobile » – par opposition à ceux, « statiques », qui restent exposés au sein du foyer – présente un avantage certain par rapport au bijou : il est possible de continuer à le porter lors d'un deuil, tandis que les bijoux, signes de vanité, sont interdits. Aussi en cette période cruelle pour leur apparence, les femmes utilisent-elles les objets de dévotion comme « vitrine », toute empreinte de dignité, de leur statut social. Qui pourrait leur reprocher, en ce temps de recueillement, de porter sur elles un chapelet de rubis, ou un bénitier d'or tel que le décrit Pierre de Bourdeille, seigneur de Brantôme[763], célèbre chroniqueur et peintre des mœurs de son temps, qui note en 1580 avoir « connu deux belles et honnêtes dames desquelles montrèrent leur dueil par leurs habits bruns, plus d'eaubénistiers, d'aspergès d'or engravez »[764] ? Le caractère religieux de l'objet atténue donc l'ostentation du luxe, tout en servant de prétexte à son exposition. Les portraits du Vicomte et de la Vicomtesse d'Amphernet[765] montrent le couple dans les dernières années de sa vie (la dame a alors 64 ans et son mari 75), au moment où ils ont atteint le sommet de leur réussite sociale, laquelle se traduit par la richesse de leur vêture (fourrure) et par la préciosité de leurs bijoux (bagues, médaillon, ceinture) et des objets de piété qui les entourent (ill. 50 et 51). Le Vicomte tient dans sa main droite un riche chapelet qui semble fait de perles de corail alternant avec des grains d'argent, tandis que sa main gauche repose sur le socle d'un crucifix, dont le Christ paraît être d'argent sur une croix en ébène. Son épouse tient entre ses deux mains un superbe chapelet constitué de gros grains de corail regroupés en dizaines séparées par des perles d'or ouvragées. Ces objets participent pleinement à l'affichage de l'aisance matérielle et de la supériorité sociale du couple. Toutefois, leur valeur religieuse compense quelque peu le faste déployé dans ces portraits, en présentant ces riches personnages comme de pieux catholiques.

[763] 1540-1614.
[764] Cité par Henri CHAPERON, *op. cit.*
[765] Ces deux tableaux, non signés, ont été proposés à la vente au début des années 2000 par Sotheby's. Ils se trouvaient à la Chartreuse de Lyon jusqu'en 1877, date où ils sont acquis par la famille du comte Max Lalaing, qui le revend à son tour en 1953. Voir sur http://www.sothebys.com/help/fr/index.html [dernière consultation le 2 mai 2005].

50. Portrait du Vicomte d'Amphernet
1624
Huile sur toile, 99 x 78,74 cm
Vente Sotheby's

51. Portrait de la Vicomtesse d'Amphernet
1629
Huile sur toile, 99 x 78,74 cm
Vente Sotheby's

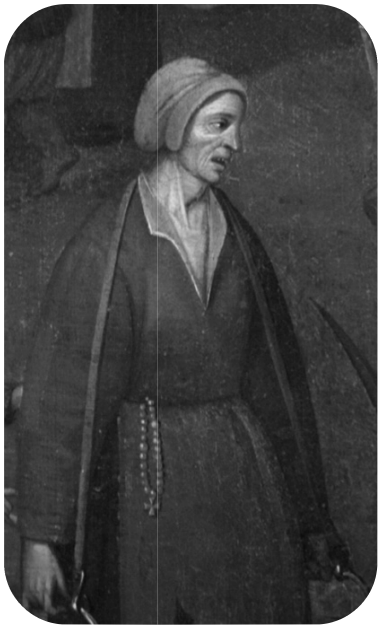
La valeur religieuse de l'objet comme outil de caractérisation sociale concerne également les plus modestes. Dans le cas des plus pauvres, le port d'un objet de dévotion vient en effet compenser la façon négative dont la société les perçoit, en les donnant à voir comme des êtres vertueux, méritant qu'on leur fasse l'aumône. Cela se remarque très nettement dans l'iconographie des indigents. Dans les enluminures du XV^e^ siècle, les scènes d'aumônes montrent des mendiants aux vêtements déchirés, souvent appuyés sur une canne ou des béquilles. Courbés humblement en avant, parfois implorant les mains jointes dans une attitude de prière, ils ne portent toutefois aucun objet sur eux. A partir du siècle suivant, cependant, l'image du mendiant et du pauvre tend à se stéréotyper en intégrant notamment le port du chapelet au costume traditionnel du pauvre « méritant ». La présence de l'objet a une fonction d'identification : elle permet d'assimiler le personnage à un « bon pauvre », image de Jésus Christ. Dès le XVI^e^ siècle, il est en effet courant de faire la différence entre le pauvre qui se trouve dans la misère par la faute de sa fainéantise ou de la dissolution de ses mœurs, et le pauvre méritant, souvent nommé « pauvre nécessiteux » dans les sources, qui a à cœur d'œuvrer à son salut[766]. Contrairement au groupe de mendiants figuré par le peintre Sébastien Bourdon[767], qui ne

[766] Voir notamment René TAVENAUX, *Le Catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, Paris, SEDES, 1980, p. 204 sq.
[767] 1616-1671.

portent aucun objet religieux et sont présentés comme inactifs (ill. 52), une pauvre femme représentée en marge d'une procession de la Ligue en 1590, apparaît quant à elle comme respectable (ill. 53). Non seulement, les traits tirés par la fatigue, elle tient un lourd seau dans chaque main, mais elle arbore en plus un chapelet à sa ceinture. L'objet sert de signe venant caractériser cette femme, représentation typique du pauvre méritant et vertueux, qui travaille dur et ne vit pas aux crochets de la société. Tandis que les pauvres paresseux inspirent de la méfiance au point que l'on cherche à les enfermer ou les rééduquer, les « pauvres nécessiteux » sont mieux considérés. Les indigents sont en effet perçus comme étant responsables de leur situation, coupables d'oisiveté et d'impiété. Ceux qui troublent l'ordre public sont enfermés ou expulsés de la ville. A Chartres par exemple, « les mendiants doivent obtenir une autorisation, qui ne sera accordée qu'après un examen de bonne conduite et de probité »[768]. Le port du chapelet participe à cette mise en scène de la vertu des plus pauvres et favorise ainsi leur acceptation par la société.

52. Sébastien Bourdon, ***Les mendiants***, XVII[e] siècle
Huile sur bois, 49 x 65 cm
Paris, Musée du Louvre
Département des Peintures
N° d'inventaire : INV 2820

[768] Archives communales de Chartres. Gestion des pauvres, Q-a-15 : Francis MENDIAGUE, « Maîtrise du corps et espace public », *Interrogations*, n° 7, décembre 2008, p. 86-87.



53. Ecole Française, fin du XVI[e] siècle
La procession de la Ligue sur la place de Grève, en 1590 ou 1593
(détails)
Huile sur toile, 100 x 212 cm
Paris, Musée Carnavalet,
N° d'inventaire P 262

Le port du chapelet par les indigents renvoie en outre à la notion de salut par les œuvres, mise en valeur par la Contre Réforme. Alors que les protestants s'insurgent contre cette pratique, les catholiques se doivent de pratiquer la charité et l'aumône, non seulement pour soulager la détresse des pauvres, mais aussi – et nous serions tentée de dire surtout – dans le but de s'assurer les prières de ces derniers, qui sont particulièrement recherchées, justement parce que les pauvres sont considérés comme plus vertueux et plus proches de l'image du Christ. Pierre Fourier lui-même juge que les invocations des plus humbles ont plus de valeur que les autres : c'est ce que rapporte son biographe Jean Bedel lorsqu'il évoque la maladie de Madame de Pulnoy, veuve du Grand Trésorier général de Lorraine, que le curé de Mattaincourt convainc d'ouvrir son château aux pauvres afin qu'ils prient pour sa guérison – qu'ils obtiennent puisqu'ils sont « les meilleurs médecins »[769]. Les prières des pauvres tiennent une place toute particulière dans l'économie du salut. Car le XVII[e] siècle est, selon les mots de Michel Vovelle, le grand

[769] Jean BEDEL, *La Vie du Reverend Pere Pierre Fourier, dite vulgairement le Pere de Mataincour reformateur et general des Chanoines Reguliers de la Congregation de Nostre Sauveur, et instituteur des Religieuses de la Congregation de Nostre-Dame*, Paris, Sébastien Piquet, 1645, p. 30-31.

siècle du Purgatoire[770]. En vertu de la communion des saints, érigée en dogme par le Concile de Trente, l'Eglise militante, à savoir les vivants, peut, par ses bonnes œuvres et ses prières, soulager les âmes du Purgatoire et les aider à rejoindre le Paradis. En faisant la charité aux pauvres, l'on s'assure ainsi de leurs suffrages pour écourter notre temps au Purgatoire. D'ailleurs, les testaments omettent rarement de demander la présence de pauvres au cours du service funèbre. Cette pratique n'est pas réservée aux plus riches, et aucun testateur ne lésine sur les aumônes à offrir à ceux qui viennent prier pour le salut de leur âme. Ainsi, en Lorraine, à Verdun, la noble Catherine Psaulme prévoit de faire acheter « quarante aulnes de draps pour vêtir treize pauvres », et lègue « cinquante francs aux pauvres nécessiteux durant son service et aux pauvres femmes veuves avec des michettes de pain de deux reseaux de blé le jour de son obit »[771]. On retrouve ce type de legs chez des testateurs moins aisés, tels Françoise Gerotin, veuve d'un maçon de Dombasle, qui lègue la même somme que la noble dame que nous venons d'évoquer : elle « veut surtout son deces advenu estre distribue une somme de cinquante frans aux pauvres necessiteux de ceste cité afin qu'ils aient memoire et prient dieu pour son âme »[772]. Même la servante Jeanne Mathieu fait distribuer trois livres aux pauvres qui assisteront à ses obsèques[773]. Cette pratique, très couramment répandue, souligne l'importance accordée aux prières des pauvres pour favoriser le salut.

C'est pourquoi le chapelet constitue un stéréotype dans les représentations des pauvres et des mendiants. Sa présence souligne que le nécessiteux mérite qu'on lui fasse la charité, parce qu'il est pieux et vertueux : c'est ce que met en évidence l'association, chez le mendiant de Callot, du rosaire et du chapeau avec lequel il demande humblement l'aumône (ill. 54). La référence à la communion des saints est également mise en valeur par la présence de l'objet. Il n'est pas surprenant de constater que, chez Jacques Callot, les pauvres et les mendiants portent un chapelet : 22 % de ses gravures comportant un chapelet sont consacrées à la représentation de gueux et de mendiants. Le graveur lorrain évolue en effet dans mes milieux de la Contre-Réforme : proche des Jésuites (il faisait d'ailleurs partie de l'une de leurs congrégations mariales), il est surtout un familier des franciscains. Cinq de ses frères et sœurs rejoignent l'ordre de saint François, et lui-même

[770] Michel VOVELLE, *L'Heure du grand passage. Chronique de la mort*, Paris, Gallimard, collection « Découvertes », 1993, p. 73.
[771] A.D. Meuse, 12 E 14 : 30 juin 1601.
[772] A.D. Meuse, 12 E 60 : 22 juillet 1637.
[773] A.D. Meuse, 12 E 168 : 14 août 1673.

fréquente assidûment le couvent des Cordeliers de Nancy, où il demande à être inhumé. Les gravures sur lesquelles les mendiantes égrènent consciencieusement leur rosaire se font ainsi l'écho des dispositions tridentines concernant le salut (ill. 55 et 56).

Le Christ n'a-t-il pas énoncé clairement que les derniers seraient les premiers[774] ? C'est ce que rappellent nombre d'ouvrages religieux qui insistent sur les vertus du « bon pauvre », modèle de détachement des vanités terrestres, souvent opposé au riche qui, trop attaché à ses biens, en vient à se détourner de Dieu. En 1651, le Jésuite Toussaint Bridoul souligne ainsi que « les riches et les nobles ont de plus grands empêchemens dans le chemin de la perfection que les pauvres et viles [sic] serviteurs et servantes », d'autant que le Christ lui-même aurait précisé « qu'il serait plus aisé à un chameau de percer le trou d'une éguille qu'à un homme riche d'entrer au Paradis »[775]. Ainsi le chapelet est le seul bijou qu'arbore le pauvre, tel le mendiant qui, chez Jacques Callot, porte au cou un rosaire démesuré, dont la taille apparaît comme un moyen d'attirer de loin la charité (ill. 54). Les plus humbles sont donc présentés par le port du chapelet comme animés d'une foi sincère qui leur ouvre les portes du Ciel.

54. Jacques Callot,
Le mendiant au rosaire
XVII^{e} siècle
Eau-forte sur papier vergé, 14,4 x 9,3 cm
Ottawa, Musée des Beaux-Arts du Canada
N° 15 099

[774] Mathieu, 20.
[775] Toussaint BRIDOUL, *Modèle des bons serviteurs et servantes pour les former à la perfection chrestienne*, Lille, I. et N. de Rache, 1651, p. 27-28, cité par Alain LOTTIN, *op. cit.*, p. 285.

55. Jacques Callot,
Les deux mendiantes
Vers 1622
Ottawa, Musée des Beaux-Arts du Canada
N° 15 096

56. Jacques Callot ***La mendiante au rosaire***
Début du XVII^{e} siècle
Marseille, Musée Grobet-Labadié
N° d'inventaire 297

Signe extérieur de présentation de soi, l'objet de piété possède donc une fonction identitaire par laquelle son possesseur se donne à voir sur la scène sociale. Par sa valeur financière, il est un signe visible de la place qu'occupe son possesseur dans la hiérarchie sociale, tandis que par sa valeur religieuse, il donne à voir celui qui le porte comme un pieux catholique. Il participe donc à la mise en scène de l'individu dans l'espace social. Dans une société chrétienne, devenue confessionnelle au début du XVI^{e} siècle, les enjeux politiques sont étroitement liés aux considérations d'ordre spirituel. C'est pourquoi, par effet de rebond, l'objet de dévotion sert également de relais à la revendication des convictions politiques du fidèle.

II. REVENDIQUER SES IDÉES POLITIQUES

A l'époque moderne, on naît chrétien dans un monde chrétien. Bien que le Christ enseigne de rendre à César « ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »[776], la religion imprègne toutes les sphères de la société, spirituelles comme temporelles. Politique et dévotion sont des notions difficilement dissociables. Le roi de France, monarque de droit divin, n'est-il pas l'oint du Seigneur et son lieutenant sur Terre ? Ses décisions ne sont-elles pas celles de Dieu ? Ne doit-il pas rendre compte de son administration du royaume uniquement à Dieu ? A partir de la Renaissance, le gouvernement des princes est d'autant plus sous-tendu par des considérations d'ordre religieux que l'arrivée de la Réforme entraîne de terribles bouleversements politiques. Dans ce contexte, l'objet de piété, symbole catholique, devient par ricochet un insigne politique. D'une part, il matérialise le soutien divin, seul apte à conférer une légitimité irrécusable aux convictions comme aux actes politiques, et d'autre part, en tant que signe de reconnaissance, il contribue à la cohésion des catholiques partageant les mêmes opinions et œuvrant à la même cause.

1. LA LÉGITIMATION RELIGIEUSE DU POUVOIR POLITIQUE PAR L'OBJET DE DÉVOTION

Support idéal de la prière individuelle et collective, l'objet de dévotion sert de vecteur à la victoire militaire favorisée par l'intercession divine. Le chapelet est l'objet le plus apte à obtenir le secours céleste, parce qu'il suppose une prière à Marie, dont le tendre cœur de Mère ne peut que s'attendrir devant les implorations de son peuple. Mais aussi parce que, selon une légende largement diffusée par les Dominicains[777], la naissance officielle du Rosaire comme prière de la Vierge se serait déjà déroulée dans un contexte politico-religieux troublé. C'est en effet en plein cœur des croisades contre l'hérésie cathare dans le sud du royaume[778], au début du XIII^{e} siècle, que saint Dominique de Guzman[779] aurait reçu une révélation. Retiré dans la forêt de Bouconne, près de Toulouse, il aurait été visité par la Vierge, qui lui aurait donné le Rosaire en lui signifiant combien

[776] Matthieu, XXII, 21.
[777] Voir plus loin, page 330.
[778] Pour un aperçu des enjeux politiques et religieux de la propagation du catharisme, voir Anne BRENON, *Les Cathares, pauvres du Christ ou apôtres de Satan ?*, Paris, Découvertes Gallimard, 1995, 128 p.
[779] 1170-1221.

cette prière lui est agréable. Elle lui aurait également promis que l'usage de cet objet constituerait le moyen idéal de conversion des populations hérétiques.

La prière du Rosaire, devenue l'apanage des Frères Prêcheurs, prend alors des allures d'outil idéal de l'obtention de miracles, tout autant pour les individus que pour les Etats. De nombreuses victoires militaires sont attribuées à des interventions de la Vierge suscitées par la prière du Rosaire. Si la délivrance subite de la place forte de Neuss, sur la rive gauche du Rhin, assiégée par les troupes de Charles le Téméraire en 1474, est réputée pour être due à la Mère de Dieu, c'est bien la victoire de Lépante, le 7 octobre 1571, qui constitue l'apogée des miracles obtenus par la grâce du Rosaire. C'est aussi la meilleure propagande qui soit, autant pour les Dominicains que pour les puissances politiques. Pour les premiers, cette victoire atteste de l'excellence de la prière du Rosaire – et donc de la suprématie de l'ordre des Frères Prêcheurs – et contribue largement à la multiplication des confréries placées sous l'invocation de la Vierge du Rosaire. Quant aux seconds, ils trouvent dans la thèse du miracle un moyen de faire valider leur politique par le soutien divin.

Le 7 octobre 1571, la flotte turque est en effet écrasée en Méditerranée par une coalition de vaisseaux européens, qui stoppent ainsi l'expansion ottomane. Or, ce jour tombe le 1er dimanche du mois, date traditionnelle à laquelle ont lieu des festivités en l'honneur du Rosaire. Et justement, afin d'attirer la protection divine sur les forces navales européennes, le Pape Pie V avait ordonné la célébration en grand pompe d'un jubilé solennel, d'un jeûne et d'une prière publique du Rosaire. Alors que les navires s'affrontent violemment sur la mer, les catholiques de toute l'Europe adressent une prière commune à la Vierge Marie, l'implorant de les protéger de l'invasion musulmane. Lorsque la victoire est enfin annoncée, il ne fait aucun doute qu'elle est due à l'intervention bienveillante de la Mère de Dieu. Il est donc nécessaire de la commémorer avec un éclat tout particulier. A la demande d'un dignitaire espagnol, Luis de Requeséns[780], qui a participé à la bataille[781], Pie V[782] accorde en 1572 des privilèges et indulgences à la confrérie du Rosaire de Martorell, près de Barcelone, lieu de naissance

[780] 1528-1576.
[781] Voir José Maria MARCH, *La Batalla de Lepanto y Don Luis de Requeséns, Lugarteniente General de la Mar : con Nuevos Documentos Historicos,* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Relaciones Culturales, 1944, 93 p.
[782] Pape de 1566 à 1572.

du futur gouverneur des Pays-Bas. Il en profite pour instituer la fête de Notre Dame de la Victoire le 1er dimanche d'octobre. Par un *motu proprio* du 1er avril 1573, son successeur Grégoire XIII[783] renforce le caractère solennel de cette fête, en élargissant lesdits privilèges à toute église possédant une confrérie du Rosaire. Il change également le nom de la célébration : la Fête de la Victoire devient officiellement la Fête du Rosaire, une célébration à la fois religieuse et politique. Au fil du temps, ces avantages sont également accordés à toutes les églises d'une région ou d'un diocèse, toujours lors d'une occasion politique, comme le centenaire de Lépante en 1671, ou encore des nouvelles victoires contre les Turcs – telle celle de Vienne en 1683.

Afin d'entretenir la glorieuse mémoire de l'événement tout en encourageant les fidèles à la prière, les souverains pontifes attachent des indulgences à la Fête du Rosaire. En 1573, Grégoire XIII accorde une indulgence plénière pour tous les péchés et toutes les peines à tout confrère du Rosaire qui, s'étant confessé et ayant communié, priera dans l'église du Saint Rosaire le 1er dimanche d'octobre. Quatre années plus tard, il octroie encore une indulgence plénière aux confrères présents à la procession ayant lieu chaque premier dimanche du mois. Les confrères ne sont cependant pas les seuls à bénéficier de ces privilèges, car la victoire de Lépante est celle de toute la catholicité. Aussi Pie V offre-t-il sept années et sept quarantaines à tous ceux qui n'appartiennent pas à une confrérie du Rosaire mais qui assistent à la procession des premiers dimanches de chaque mois[784].

La grande valeur de la prière du Rosaire comme vecteur de la victoire militaire ne se dément pas au cours des années. Au contraire, l'usage typiquement catholique du chapelet en fait l'allié idéal dans les luttes contre l'hérésie protestante. Par l'Edit de Nantes signé en 1598, Henri IV met fin aux Guerres de Religion en accordant aux protestants, outre la liberté de conscience, le droit de posséder des places fortes dans le sud de France. Près de trente années plus tard, Louis XIII décide cependant, au nom de l'unité du royaume, de leur retirer ce droit. Il lève des troupes et se met en campagne dès 1621 afin de récupérer ces villes par la force. C'est alors qu'un dénommé Fontenay, nous

[783] Pape de 1572 à 1585.
[784] *La Bulle de N.S. Père le Pape Innocent XI qui confirme les indulgences du Tres-Saint Rosaire*, Nancy, Charles et Nicolas les Charlots, 1686, p. 18

l'avons vu[785], fait paraître un petit opuscule de quatorze pages dans lequel il expose au roi par quel moyen infaillible il pourra reprendre Montauban, La Rochelle et toute autre place détenue par les réformés. Il suffit, écrit-il, d'affilier toute l'armée royale à la confrérie du Rosaire, afin d'attirer la bénédiction divine sur elle. Il faut de plus en obliger chaque membre, quel que soit son grade, à porter sur lui un chapelet béni par un religieux jacobin, et à en réciter quotidiennement les prières[786]. Ainsi, par la grâce du chapelet, Dieu donnera la victoire au Roi Très-Chrétien et à son armée, car cette prière reste le symbole le plus parfait de la piété catholique.

Le Roi Très-Chrétien considère lui aussi le Rosaire comme un précieux allié. Apprenant que chaque samedi les Frères Prêcheurs font prier le Rosaire pour le salut du royaume, Louis XIII fait pratiquer cette dévotion dans son armée et fait effectivement distribuer en masse des chapelets à tous ses soldats. Le 28 mai 1628, tous les hauts dignitaires du royaume se rassemblent pour « chanter le chappelet à haute voix dans l'esglise des ff. prescheurs du faubourg S. Honoré »[787] afin que La Rochelle rende les armes. Et lorsqu'enfin la ville tombe, une procession d'action de grâce en l'honneur du Rosaire est organisée entre ses murs le jour de la Toussaint[788]. Ce même jour, l'Université de Paris déclare attester « hautement que la plus grande partie de notre France infectée par la peste de l'hérésie a été assainie par le Rosaire de Saint Dominique »[789]. Ainsi, la victoire politique est sans aucun doute due à la pratique intensive du chapelet par les catholiques du royaume. Afin de remercier la Vierge de ses bienfaits, le roi fonde l'église Notre-Dame des Victoires le 8 décembre 1629. Lorsque les Augustins déchaussés lui demandent de l'argent afin de construire un nouveau couvent sur le terrain qu'ils ont acquis entre la Porte de Saint-Honoré et la Porte Montmartre, à Paris, Louis XIII consent à leur faire ce don, à la condition expresse que l'église porte le nom de Notre-Dame des Victoires en souvenir de la reddition de La Rochelle. Car la victoire militaire se doit d'être commémorée, d'autant plus lorsqu'elle est due à l'intercession divine.

---

[785] Voir plus haut, p. 278.
[786] *Advis au Roi pour facilement prendre Montauban, op. cit.*, p. 10.
[787] Jean-Baptiste FEUILLET, *L'Année dominicaine, ou les Vies des saints, des bienheureux, des martyrs et des autres personnes illustres de l'ordre des FF. Prêcheurs, pour tous les jours de l'année, avec un martyrologe, Janvier*, Amiens, G. Le Bel, 1678, p. 602-603.
[788] André DUVAL, « Rosaire », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, tome XIII, col. 965-966.
[789] André LESAGE, marquis de la FRANQUERIE, *La Vierge Marie dans l'Histoire de France*, Bétous, par Sorbets, l'auteur, 1939, p. 144.

Si Louis XI porte quotidiennement à son chapeau une médaille de Notre Dame de Cléry, c'est en souvenir éclatant de deux victoires que la Vierge vénérée en cette petite église collégiale, située entre Orléans et Beaugency, lui a accordées. En 1443, alors qu'il n'est que Dauphin de France, Louis est en effet envoyé par son père assiéger la ville de Dieppe, occupée par les Anglais. Il prie Notre Dame de Cléry de l'assister, faisant le vœu solennel de faire reconstruire son église, détruite peu de temps auparavant par ces envahisseurs. La victoire obtenue, il tient sa promesse et fait don d'une forte somme d'argent à la collégiale. Il n'oublie pas la bienveillance de la Vierge de Cléry, qu'il implore à nouveau en 1465 lors de la bataille de Montlhéry qui l'oppose aux armées de Charles le Téméraire. En remerciement de ces deux victoires fondatrices de sa renommée militaire et de son pouvoir politique, le roi fait de la collégiale une église royale, demande par testament à y être inhumé, et ne sort plus sans arborer à son couvre-chef une médaille à l'image de ce sanctuaire. Certains évoquent l'attachement tout particulier du Roi pour cette enseigne, « à laquelle il demandait pardon par avance des crimes qu'il voulait commettre. Il ôtait son bonnet, regardait sa Notre Dame et lui disait "encore ce péché-là, petite bonne Vierge" »[790], comme si cette dernière ne pouvait que se ranger à la raison d'Etat. Au-delà de l'anecdote qui souligne le degré de familiarité entre l'objet approprié et son possesseur, le port de cette enseigne dédiée à la protectrice de Louis XI a une valeur toute politique. Elle rappelle à tous qu'il est soutenu par Dieu, lequel exprime son approbation des actes du roi en lui accordant des victoires militaires. Ainsi la politique royale se trouve légitimée par le secours divin, symbolisé par la petite médaille dont la signification et la valeur identitaire dépassent de loin la simple ostentation religieuse.

C'est la raison pour laquelle les victoires militaires donnent très souvent lieu à la réalisation de médailles religieuses célébrant la prouesse guerrière. Ce petit objet que l'on peut porter sur soi se diffuse aisément parmi la population. Il offre en outre une surface sur laquelle représenter une ou plusieurs scènes mettant en évidence la gloire du vainqueur : c'est donc un excellent véhicule de la propagande politique. Lorsqu'en 1543 les troupes franco-turques de François I[er] et de son allié Soliman assiègent Nice, sur laquelle le Roi de France estime avoir des droits héréditaires[791], le peuple de la ville sollicite le secours de la Vierge. Cette dernière leur accorde sa protection, tout

[790] Jacques-Albin-Simon COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire critique des reliques et images miraculeuses, précédé d'un Essai historique sur le culte des images et des reliques, sur les troubles élevés par les Iconoclastes,* Paris, Guien, 1821, p. 226.
[791] Sa mère n'est autre que Louise de Savoie, sœur du duc Charles III.

particulièrement le 15 août, jour de l'« assaut suprême » des troupes ennemies – et jour de l'Assomption – puis le 8 septembre au moment où des renforts viennent grossir les rangs des assiégeants. Un an après l'échec du siège, au moment où François I[er] renonce officiellement à ses droits sur le comté de Nice par le Traité de Crépy-en-Valois, le duc de Savoie Charles III[792] fait frapper une médaille de bronze « en l'honneur de la Sainte Vierge et chaque année le 15 août il y a une procession solennelle »[793]. Portant l'image de la Mère de Dieu, la médaille présente d'un côté l'inscription *CAROL. II. DVX. SABAVDIAE* et de l'autre *NIC. FIDELIS. A. TVRC. ET. GALL. OBS. 1543*[794]. Associant explicitement le succès militaire et la protection divine, l'objet sert la propagande politique du prince. Fêter de manière éclatante cette victoire en l'attribuant à l'assistance divine est d'autant plus nécessaire pour assurer sa légitimité auprès de son peuple que le règne de Charles III[795] est l'un des moins glorieux de toute l'Histoire de la Savoie, puisqu'il perd un à un tous ses Etats, à l'exception, justement, de Nice.

L'association de la dévotion catholique au patriotisme politique participe de la stratégie de communication des princes ; encore faut-il en diffuser largement les supports concrets auprès des sujets du Roi. Le meilleur moyen d'y parvenir est de proposer des objets de piété liés au culte de l'Etat en des lieux où les fidèles se retrouvent en masse pour prier collectivement : les sanctuaires de pèlerinage sont particulièrement appropriés, tant par leur caractère sacré que parce que le commerce d'objets y est florissant. D'autant que la construction d'un Etat moderne à visée absolutiste passe également par la mise en valeur de sanctuaires à portée nationale, fréquentés à l'échelle du royaume, mais surtout résumant à eux seuls l'identité du pays. Il s'agit de sanctuaires mariaux, puisque la Vierge, rejetée par les protestants, revalorisée par le Concile de Trente, est devenue le principal modèle identitaire de l'Etat catholique qu'est la France. Le souverain s'approprie ces lieux en s'y donnant l'image d'un bienfaiteur, voire d'un fondateur[796]. Dans son désir de contrôler « toute manifestation religieuse importante se déroulant dans la sphère publique »[797], le monarque fait en sorte de capter la ferveur religieuse de ses

[792] 1486-1553.
[793] E. TISSERAND, *Histoire civile et religieuse de la cité de Nice et du département des Alpes Maritimes*, Marseille, Laffite Reprints, 1973 [réédition de l'ouvrage de 1862], tome II, p. 46-47.
[794] Louis DURANTE, *Histoire de Nice depuis sa fondation jusqu'à l'année 1792, avec un aperçu sur les événemens qui ont eu lieu pendant la Révolution français à tout 1815 inclusivement*, Turin, J. Favale, 1823, p. 314.
[795] 1504-1553.
[796] Voir Bruno MAËS, *Le Roi, la Vierge et la nation*, *op. cit.*
[797] Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France*, *op. cit.*, p. 406.

sujets et de la détourner vers sa personne. Le culte des reliques se trouve ainsi strictement associé au culte royal, et l'identité nationale peut se construire autour de valeurs culturelles communes.

La période de renforcement de l'Etat royal par la structuration progressive de l'absolutisme correspond chronologiquement à l'apogée de la Contre-Réforme catholique. Or, la France est une monarchie de droit divin : ses souverains, sacrés à Reims, tiennent leur pouvoir de Dieu. L'attachement des sujets à leur prince relève donc d'un processus religieux, puisque le monarque est intermédiaire entre les mondes céleste et terrestre. En outre, après les Guerres de Religion, il s'est avéré nécessaire de procéder à la réunion des Français derrière la bannière de leur Roi. Les troubles religieux ont mis en évidence les dangers des prises de position individuelles contestataires, le risque lié à l'intervention étrangère, et l'inhumanité dont pouvaient être capables les hommes et les femmes poussés par la haine et l'aveuglement. L'Etat moderne a besoin d'une assise solide, et le rétablissement de l'ordre social passe par l'unification de la ferveur religieuse des Français que l'on fait communier dans le culte de la personne royale. Cette assimilation de la religion catholique et de la politique atteint son zénith le 10 février 1638 lorsque Louis XIII offre officiellement son royaume à la Vierge, afin de la remercier pour la grossesse tant espérée de la reine Anne. Notre-Dame de l'Assomption est déclarée protectrice spéciale de la France, et le roi lui consacre particulièrement sa personne, son Etat, sa couronne et ses sujets. Cet événement donne lieu à de nombreuses représentations iconographiques, tableaux de peintres célèbres[798] ou gravures sur feuilles volantes, ainsi qu'à la frappe de médailles de pèlerinage. A Liesse, sanctuaire national par excellence, où le couple royal avait effectué de nombreux pèlerinages pour implorer la naissance d'un Dauphin, les pèlerins peuvent acquérir pour une somme modique – ce qui assure sa large diffusion – une médaille représentant le roi faisant présent de sa couronne à la Vierge. Le choix du lieu est d'autant plus significatif qu'il a longtemps été assimilé à la France ligueuse, la famille de Guise ayant acquis la seigneurie de Marchais-Liesse en 1553. Les pèlerinages et processions qui s'y sont tenus durant toute la période des Guerres de Religion sont clairement associés à la Ligue, et les rois de France venus s'y recueillir[799] sont considérés comme les invités des Guise. Mais au XVII^{e} siècle, le roi a récupéré le

[798] Par exemple, *Le Vœu de Louis XIII* peint en 1638 par Philippe de Champaigne (1602-1674) : Huile sur toile, 34,2 x 26,75 cm. Caen, Musée des Beaux-Arts, N° d'inventaire : Inv. 163.
[799] Ainsi, en 1583, la reine Louise de Lorraine est venue prier Notre-Dame de Liesse en janvier, imitée en juillet par sa belle-mère Catherine de Médicis et en novembre par son époux Henri III.

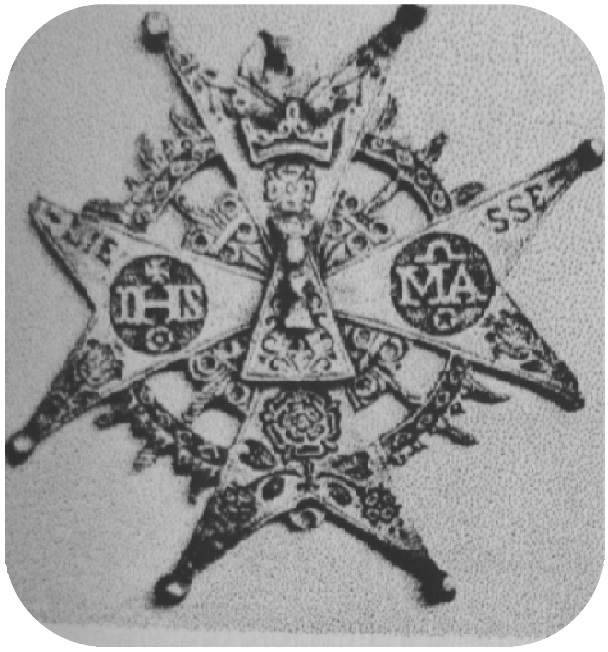
sanctuaire à des fins de glorification nationale, comme l'attestent les médailles qu'il y fait diffuser.

La Bibliothèque Nationale conserve une de ces médailles qui présente à l'avers la Vierge à l'Enfant du sanctuaire de Liesse, identique à la représentation qui en est faite sur les autres médailles vendues en ce lieu, couronnée et auréolée de lumière, aisément reconnaissable à son long manteau. A sa gauche est agenouillé le Roi de France, en costume d'apparat, qui lui présente humblement sa couronne, symbole du gouvernement de son royaume qu'il place sous la tutelle de la Mère de Dieu (ill. 57). Au revers est frappée une représentation de la Sainte Famille, en écho symbolique de la famille royale bénie par l'arrivée d'un héritier. Une autre médaille presque identique se trouve au Musée de la Basilique de Liesse : l'avers montre la même scène, à la différence que l'image est inversée, le Roi étant agenouillé à la droite de la Vierge miraculeuse. Quant au revers, il présente cette fois un Saint Sacrement dans un ostensoir, placé entre deux lampes[800].

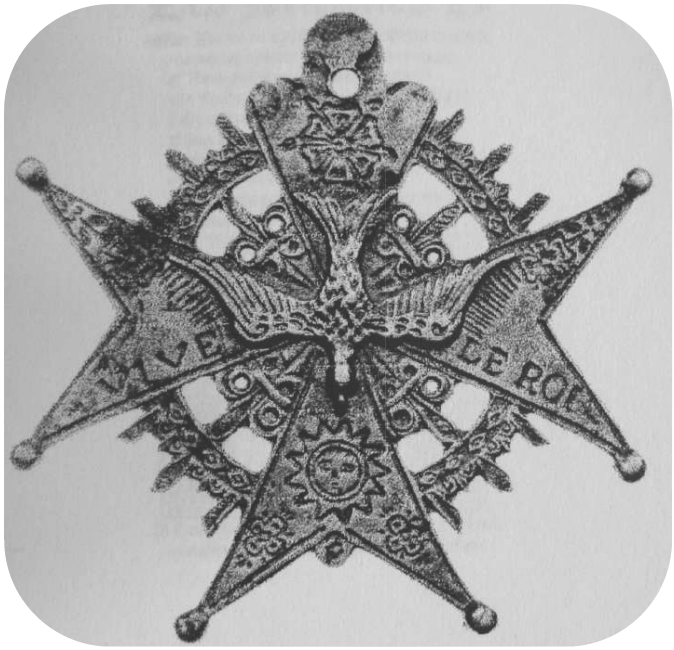
57. Médaille de Notre-Dame de Liesse
Avers : le Roi présente sa couronne à la statue de Notre-Dame de Liesse
Au revers est représentée la Sainte Famille
Sans date, argent, 2,5 x 2,1 cm
Paris, B.N.F., Cabinet des Médailles, collection Maxe-Werly, n° 1521

[800] Médaille en métal argenté, H 2 cm. Liesse, Musée de la Basilique.

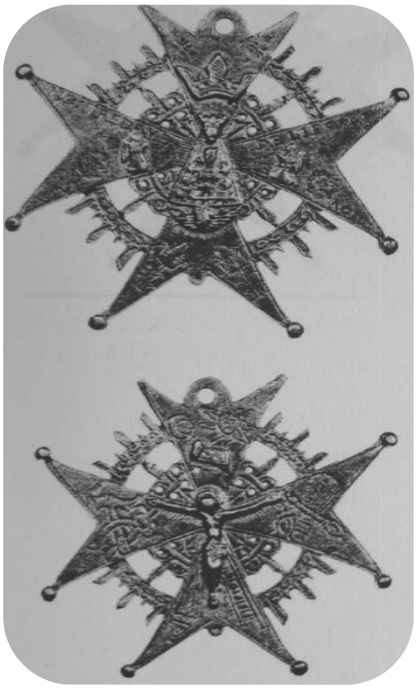
Ces médailles sont avant tout des objets de pèlerinage : le fidèle les achète pour quelques sous au sanctuaire comme souvenir des moments passés à se recueillir aux pieds de la statue miraculeuse. Elles possèdent les mêmes fonctions que n'importe quel autre insigne : elles sont des signes identitaires, des supports de prières et des talismans aux pouvoirs protecteurs. Mais elles constituent pour le pouvoir royal un excellent support de propagande politique parce que peu chères à fabriquer, très accessibles à un large public, et porteuses d'une représentation iconographique apte à diffuser un message. Elles associent le culte royal à la dévotion à la Vierge de Liesse, en présentant le roi comme un vassal de Notre Dame, laquelle apparaît donc comme la véritable souveraine du royaume. Aussi, prier la Vierge revient à prier pour le roi et pour la sauvegarde de la France. A preuve, ces croix de confrérie de Notre Dame de Liesse en forme de croix de Malte dont le revers porte très explicitement l'inscription *Vive le Roi* encadrant une représentation du Saint Esprit (ill. 58 et 59). Comme deux faces d'une même médaille, le roi et la Vierge ne font symboliquement qu'un, puisque le monarque gouverne selon la volonté de Notre Dame. Sur une autre encore, *Vive le Roi* est gravé sous la titulature *Nostre Dame de Liesse*, les deux encadrant l'image de la Vierge surmontée d'une couronne fleurdelisée (ill. 60).



58. Croix de Notre-Dame de Liesse,
XVII^{e}-XVIII^{e} siècles
L'avers montre la statue de la Vierge
au milieu de roses et de lys
Le revers porte l'inscription *VIVE/LE ROI*
encadrant le Saint Esprit
Croix de Malte en bronze doré, H. 8 cm
Liesse, Musée de la Basilique



59. Croix de confrérie de Notre-Dame de Liesse
Revers portant l'inscription *VIVE/LE ROI* avec le Saint Esprit au centre
L'avers représente Notre-Dame de Liesse surmontée d'une couronne fleurdelisée
Croix de Malte en laiton, sans date, L. 8,5 cm
Paris, B.N.F., Cabinet des Médailles, Collection Maxe-Werly, n° 1589



60. Croix de confrérie de Notre-Dame de Liesse
Le droit représente la statue de la Vierge, surmontée d'une couronne fleurdelisée
Les inscriptions *NOSTRE DAME/DE LIESSE* et *VIVE/LE ROI* sont associées sur les branches de la croix
Le revers montre le Christ en croix entouré des instruments de la Passion
Croix de Malte en bronze doré, sans date, L. 8,5 cm
Paris, B.N.F., Cabinet des Médailles, collection Maxe-Werly, n° 1586

De plus, ces médailles portent au revers la représentation de dévotions typiquement tridentines : le renforcement de l'absolutisme royal va donc de pair avec l'amélioration de l'encadrement des catholiques par l'Eglise de la Réforme Catholique. Ainsi, « raison dévote et raison d'Etat se renforcent pour donner une unité culturelle et religieuse à la France », comme le souligne Bruno Maës[801]. Par la captation des prières des pèlerins, le souverain procède à l'union des catholiques de son royaume, et même à leur communion, dans un patriotisme fervent. L'objet de piété agit donc comme un facteur de cohésion d'une communauté « qui place son identité dans une idéologie culturelle »[802] et religieuse.

A l'époque moderne, le politique et le religieux « constituent deux facettes d'une même réalité »[803]. Ils sont si étroitement imbriqués que la religion des princes fait loi, en conséquence de quoi les choix religieux de leurs sujets déterminent le plus souvent leur appartenance politique[804]. Dans ce contexte, l'objet de piété possède bel et bien une dimension politique. Son utilisation ostensible et son port sont instrumentalisés par les différents partis jusqu'à devenir un signe de reconnaissance de ceux qui partagent les mêmes convictions, ce qui est particulièrement visible lors des périodes de troubles politico-religieux. L'objet en tant qu'insigne politique se prête à différents gestes d'appropriation. L'exemple d'un chapelet lorrain utilisé par son propriétaire pour manifester son attachement à son souverain montre combien la revendication patriotique de l'individu peut passer par des usages tout personnels de l'objet. Mais il arrive qu'il soit également récupéré par un groupe dont il assure la spécification : emblème de la Ligue ultra-catholique, il est assimilé en France aux partisans d'une politique ultramontaine favorable à un rapprochement avec l'Espagne, rejetant toute entente avec les protestants et s'opposant à la politique royale de pacification. Dans les deux cas, l'objet de piété – et spécialement le chapelet, puisqu'il est à la fois support de prière et emblème par excellence de la religion catholique – est un signe de reconnaissance politique.

---

[801] Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France (XV^e^-XVIII^e^ siècles), op. cit.*, p. 436.
[802] Michel MESLIN, « Politique et conversion », dans Daniel TOLLET (dir.), *La Conversion et le politique à l'époque moderne*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2005, p. 14.
[803] Michel PERNOT, « Conversion et politique en France au temps des troubles de religion (vers 1555-vers 1600) », dans Daniel TOLLET (dir.), *Ibid*., p. 73.
[804] Comme le prouve notamment l'arme politique que constitue la conversion au protestantisme d'une certaine partie la noblesse française.

2. UN SIGNE DE RECONNAISSANCE EN PÉRIODE DE TROUBLES POLITIQUES

61. Rosaire Lorrain agrémenté de quatorze médailles et figurines d'argent,
XVII[e] siècle
Nancy, Musée Historique Lorrain

Le Musée Historique Lorrain de Nancy conserve un rosaire du XVII[e] siècle qui témoigne de l'association entre religion et patriotisme qui caractérise la dévotion lorraine à cette période (ill. 61). Il constitue un parfait exemple d'appropriation personnelle de l'objet de dévotion comme support de la revendication politique. En effet, dès le début des années 1630, les relations de l'Etat avec le royaume de France se sont durcies. Le duc Charles IV, en tant qu'héritier déclaré de Godefroi de Bouillon et champion de la foi catholique, se rapproche de l'Empire, ne pouvant décemment soutenir un royaume de France allié aux hérétiques suédois. Le conflit tourne rapidement à son désavantage, et il se voit obligé de fuir ses Etats devant les armées de Louis XIII, qui les occupe dès l'année 1633 jusqu'en 1663. Cependant, les Lorrains, fidèles à leur souverain, ne tolèrent pas cette situation, et font preuve d'un patriotisme zélé savamment entretenu par les religieux de la capitale. Les Cordeliers de Nancy, un ordre tout particulièrement attaché aux ducs

de Lorraine auxquels ils doivent tout, entretiennent la réaction « nationaliste » des sujets de Charles IV, publiant plusieurs ouvrages généalogiques attestant de la légitimité catholique du souverain lorrain, promettant dans des sermons virulents le feu de l'Enfer aux occupants, et placardant sur les murs de la ville des manifestes du duc incitant la population à résister aux Français[805]. Les Lorrains sont vivement encouragés à prier pour le retour en ses Duchés de Charles IV, fidèle allié de la Papauté et défenseur du catholicisme.

Le chapelet conservé au Musée Lorrain est long de 54 cm et composé de grains en corne de cerf enfilés sur un cordon de soie bleue tressée. Les dizaines sont séparées par un grain plus gros servant à réciter le *Pater*, auquel le propriétaire a ajouté une médaille ou une figurine en argent, faisant de ce chapelet un objet unique reflétant ses sentiments religieux. C'est une pratique courante qui permet de personnaliser son chapelet en y affichant ses dévotions privilégiées : Monsieur, frère de Louis XIV, fait chaque soir ses prières à l'aide d'un chapelet garni de médailles[806]. Fait plus surprenant : côtoyant ces treize breloques, une médaille à l'effigie du duc de Lorraine Charles IV a elle aussi été insérée au rosaire lorrain, assimilant le souverain à quelque saint personnage. Elle représente le prince en buste, portant une fraise très large et ouvragée, et une barbe taillée à la royale, encadré par l'inscription suivante : *CAROL. IIII D.G. LOTH. C. BAR. G. DVX*. Au revers est gravée sa devise, *Iespere a voir*, accompagnée de son emblème, un bras armé sortant d'une nuée, deux C entrelacés sur une croix de Lorraine, le tout placé sous une couronne ducale et les trois alérions symboles de l'ascendance de Godefroi de Bouillon revendiquée par les souverains[807]. Jules Rouyer, qui décrit l'objet – dont il est alors le propriétaire – dans un article pour les *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine* en 1881[808], signale que l'on trouve mention de tels objets dans les sources écrites dès 1642. L'un des agents de Louis XIII en Lorraine, Chantereau-Lefebvre, évoque ainsi la devise du ducale : « Le duc Charles d'à présent, dans les premières années de son administration, s'estoit contenté de la devise du Duc Antoine, *J'espère avoir*, ainsi

[805] Voir Emmanuelle FRIANT, « Les Cordeliers de Nancy : un ordre au service d'une capitale et de ses souverains », mémoire de maîtrise dactylographié, Université de Nancy 2, 2001.
[806] Jacques-Antoine DULAURE, *Histoire physique, civile et morale de Paris, depuis les premiers temps historiques jusqu'à nos jours*, tome 5, 2e édition, Paris, Guillaume, 1823, p. 322.
[807] Pour une étude détaillée de l'emblème de Charles IV, voir Paulette CHONE, *Emblèmes et pensée symbolique en Lorraine (1525-1633). « Comme un jardin au cœur de la chrétienté »*, Paris, Klincksieck, 1991, 830 p.
[808] Jules ROUYER, « Un Rosaire lorrain du XVIIe siècle », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1881, p. 154-171.

qu'il se voit dans ses médailles. » Et d'ajouter, moqueur : « J'en ay une qui fut trouvée à Nancy attachée à un chapelet comme une chose saincte »[809]. D'après Jules Rouyer, le chapelet évoqué par le Français n'est pas le même que celui qui se trouve aujourd'hui au Musée Lorrain : selon lui, il aurait été courant, à l'époque de l'occupation française des Duchés, de placer à son chapelet une médaille à l'image du souverain légitime des Lorrains.

L'ajout d'une médaille à l'effigie du prince lorrain à son chapelet est une manifestation de ce patriotisme lorrain encadré par les religieux de la capitale ducale. Si le chapelet du Musée Lorrain n'est pas un cas isolé mais plutôt le témoin d'une pratique répandue dans les années 1640, il est alors possible d'imaginer qu'elle a pu être recommandée par les Cordeliers ou les Jésuites de Nancy aux fidèles assistant à leurs sermons enfiévrés. Grâce à son chapelet, le catholique lorrain peut ainsi porter quotidiennement sur lui une image de son souverain en signe de revendication politique, qu'elle soit ostensible si l'objet est utilisé ouvertement, ou relevant de l'intime s'il est porté discrètement sur soi et employé dans le cadre de dévotions privées. Il peut également prier pour son prince, et pour son retour prochain à la tête de ses Duchés. Prier pour le duc est un acte de patriotisme. L'étroitesse des liens qui unissent religion et politique dans la Lorraine du XVII^{e} siècle se trouvent matérialisés sur ce rosaire. D'autant que les autres médailles accrochées au grain du *Pater* sont toutes issues de lieux de pèlerinages spécifiquement lorrains, comme Saint-Nicolas-de-Port ou Benoîte-Vaux[810] : le fidèle, en récitant son rosaire, invoque le secours des saints protecteurs des Duchés contre l'occupant étranger. En outre, associer matériellement l'image du prince lorrain à ces figures tutélaires de la Lorraine – lorsque le rosaire est suspendu par le milieu, chaque pendeloque est symétriquement associée à une autre, la médaille de Charles IV faisant le pendant de celle de Saint Nicolas, institué saint patron des Duchés de Lorraine à la fin du XV^{e} siècle par le duc René II – le pare d'une dimension sacrée et quasi mythique. Il est investi de l'aura divine du martyr de la foi catholique, obligé de fuir ses Duchés pour avoir refusé de se montrer coopératif avec un roi de France dont la politique d'alliance avec des Etats hérétiques est une insulte à l'Eglise : c'est ce que résume de manière concrète la matérialité de ce rosaire. Si dans un Etat ultramontain comme les Duchés de

[809] Louis CHANTEREAU-LEFEBVRE, *Considérations historiques sur la généalogie de la Maison de Lorraine*, Paris, N. Bessin, 1642, p. 6.
[810] Voir plus loin, page 363.

Lorraine, le chapelet est le signe identitaire du patriote catholique refusant l'alliance avec l'hérétique, dans un royaume de France déchiré par les conflits politico-religieux, il désigne le croyant zélé et intransigeant hostile aux efforts de réconciliation politique et religieuse des souverains successifs.

Support de la prière à la Vierge Marie[811], le chapelet est naturellement considéré comme l'objet de piété catholique par excellence, contrairement au crucifix qui est commun aux deux religions chrétiennes. Le fait qu'il se porte aisément sur soi au quotidien fait de lui le signe idéal de reconnaissance des catholiques au moment des Guerres de Religion (1536-1629). Car dans le contexte troublé de la seconde moitié du XVI^{e} siècle, la religion devient le terrain d'affrontement privilégié des querelles politiques. Cette imbrication constante des enjeux de pouvoir et des questions de foi est incarnée par la Sainte Ligue Catholique, créée en 1576. Ce parti politique, soutenu par la Papauté et l'Espagne, est né directement de la frustration des catholiques après la « Paix de Monsieur » (6 mai 1576) jugée trop favorable aux protestants, et des ambitions personnelles de la famille de Guise. La Ligue envisage de réorganiser le gouvernement du royaume selon deux axes : un axe politique visant à diminuer la centralisation royale en donnant une plus grande autonomie aux provinces et en renforçant le rôle des Etats Généraux, et un axe religieux reposant sur la mise en œuvre du Concile de Trente et l'éradication du protestantisme. La légitimité politique découlerait alors directement de la légitimité religieuse : est jugé digne de gouverner le royaume de France celui qui saura défendre l'Eglise, et ses brebis, face à l'hérésie protestante.

Tout l'enjeu est donc de se présenter publiquement comme le vrai garant du catholicisme. Les ligueurs s'affichent comme ultra-catholiques et accusent le roi de tiédeur religieuse et de sympathies protestantes. N'a-t-il pas choisi comme héritier Henri de Navarre, protestant et relaps ? De son côté, Henri III privilégie la raison d'Etat : il souhaite préserver la légitimité de la Couronne, et entend la faire passer avant toute considération religieuse. Il se heurte cependant au succès grandissant de la Ligue[812], dont la forte assise populaire est relayée par le soutien des ordres religieux ultramontains, Mendiants et Jésuites en tête.

[811] Voir la partie III.
[812] Dans un premier temps, Henri III prend la tête de la Ligue, de façon à en réduire la portée. Mais à partir de 1584, lorsque Navarre apparaît comme l'héritier du roi à la mort du duc d'Alençon, se forme une seconde Ligue, qui désigne le cardinal de Bourbon comme futur roi de France.

Dans ce contexte, la religion est instrumentalisée et c'est le chapelet qui joue le rôle de signe visible de ces enjeux. Au moment où la fureur iconoclaste des protestants détruit les images miraculeuses de la Vierge, les ultra-catholiques font du rosaire, par opposition, leur signe identitaire : son port et son utilisation publique procurent à son propriétaire une légitimité religieuse, et donc politique. Car pendant les Guerres de Religion, se réclamer d'une confession, c'est se réclamer d'un parti politique, tant les deux se superposent et se confondent. Le chapelet est le signe identitaire qui permet de distinguer celui qui le porte de ses deux principaux ennemis : le protestant, bien évidemment, mais aussi le *politique*, ce partisan d'une voie de conciliation et d'apaisement, qui souhaite débarrasser les considérations politiques des émotions religieuses et préserver la fonction d'arbitrage du roi de France[813]. Parce qu'il soutient un roi considéré comme l'Antéchrist et refuse de rejoindre l'Union Catholique, le *politique* est assimilé à un hérétique[814]. Le chapelet n'est donc plus seulement un signe de reconnaissance religieuse permettant d'identifier le catholique face au protestant, mais bien la marque politique du ligueur, face au parti plus modéré du roi de France. Porter ou utiliser ostensiblement un chapelet devient un acte politique. A preuve, comme le consigne Pierre de l'Estoile dans son journal, à la date du 21 mars 1594, le fait que les « pauvres femmes catholiques » qui se rendent à Saint Denis n'osent plus porter de livres d'Heures ou de chapelets à l'église, « pour ce que les hérétiques et Politiques qui estoient là crioient après elles, leur reprochans que c'estoient les marques de la Ligue »[815].

Entre les deux camps, la religion sert donc souvent de prétexte à une lutte pour la légitimité politique, et c'est à celui qui démontrera le plus ouvertement son attachement au catholicisme, par l'usage ostensible du chapelet. Face à un duc de Guise acclamé comme le sauveur de la foi catholique par les Parisiens, Henri III se trouve comme obligé de faire preuve publique de sa dévotion catholique. Le chroniqueur Pierre de l'Estoile le présente, en août 1576, en pleine procession dans les rues de Paris afin de gagner le jubilé

[813] Les *politiques* se positionnent en faveur d'un renforcement de l'absolutisme royal, afin que le roi de France, placé au-dessus des partis, garde son rôle d'arbitre. Selon leurs théories, ne tenant son pouvoir que de Dieu, et de lui seul, le roi ne peut être déposé. Le concept de contrat originel passé entre le roi et le peuple, que défendent les ligueurs comme les protestants, est donc totalement réfuté. Ces idées ont été théorisées notamment par le juriste Pierre de Belloy dans *De l'authorité du Roy*, paru en 1587, et surtout par Jean Bodin, dont les six livres de *La République* (1576) mettent en avant la nécessité d'un absolutisme monarchique, de la tolérance religieuse et de l'indépendance de la Couronne vis-à-vis de la Papauté.

[814] Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, p. 249.

[815] Pierre de l'ESTOILE, « Mémoires et registre-journal de Henri III, Henri IV et de Louis XIII », *op. cit.*, p. 214.

de Grégoire XIII : « Tenant en sa main de grosses patenôtres, les allait disant et marmotant par les rues. On disait qu'il faisait cela par le conseil de sa mère, afin de faire croire au peuple qu'il était fort dévot et catholique, pour mieux fouiller aux bourses des bourgeois de Paris »[816]. L'objet apparaît ici encore comme un signe extérieur de dévotion, le meilleur moyen pour le roi de prouver au peuple qu'il est catholique et dévot, et ainsi, selon la rumeur, en obtenir des subsides. Le contexte troublé de la Ligue fait donc entrer l'extériorisation de la pratique religieuse dans le domaine de la politique. D'ailleurs, plus loin dans son journal, L'Estoile rapporte qu'en avril 1587, le Roi assista à une procession aux Augustins, puis à la messe, « durant laquelle il marmotta toujours son grand chapelet de têtes de morts, que depuis quelque temps il portait à la ceinture ; ouït la prédication tout du long, et fit en apparence tous actes d'un grand et dévot catholique. Je dis en apparence : car le bruit fut qu'au sortir de là il dit, comme se moquant de toutes ses simagrées : "Voilà le fouet de mes ligueurs", montrant son grand chapelet »[817]. Le chapelet est donc sans aucun doute devenu une arme politique, que le roi – dont on ne peut cependant mettre en doute la sincérité religieuse[818] – désire employer au même titre que son ennemi. Il l'utilise donc de manière ostensible et le porte à sa ceinture, ce qui est la marque des personnes dévotes et religieuses. Même à l'occasion d'un bal donné le 30 août 1587 pour le mariage du duc d'Epernon, alors qu'il danse « en grande allégresse », le roi arbore « néanmoins à sa ceinture son gros chapelet de têtes de morts tant que le bal dura »[819]. Le port du chapelet ne suffit cependant par à lui donner la crédibilité du dévot, car malgré ces manifestations ostentatoires, voire extravagantes, de dévotion, il fait côtoyer à son cou son énorme rosaire et un panier dans lequel il porte de petits épagneuls[820]… !

[816] Pierre de L'ESTOILE, *Journal du règne d'Henri III, 1574-1589*, Paris, Paleo, 2000, p. 41.
[817] *Ibid*.., p. 201.
[818] Ses biographes récents, de Pierre Chevallier à Jean-François Solnon, s'accordent à lui reconnaître une piété réelle, qui se manifeste dans les pèlerinages et processions auxquels il assiste, ainsi que ses nombreuses retraites monastiques, et les établissements de communautés religieuses qu'il finance et fréquente. Selon Pierre Chevallier, la dévotion du roi de France est simplement incomprise, qualifiée de superstitieuse par un L'Estoile relativement favorable aux protestants et d'hypocrite par les ligueurs qui souhaitent sa destitution : Pierre CHEVALLIER, « La Dévotion et les œuvres de pénitence d'Henri III », dans *Henri III, Roi shakespearien*, Paris, Fayard, 1985, p. 543-557.
[819] Pierre de L'ESTOILE, *Journal du règne d'Henri III*, *op. cit.*, p. 209.
[820] Jean MEYER, *La France moderne, de 1515 à 1789*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 217.

Car tout est affaire de visibilité et de mise en scène. L'important n'est pas d'être sincèrement pieux, mais de se donner en public toutes les apparences de la ferveur religieuse, de la manière la plus extériorisée possible. Lorsque Pierre de l'Estoile évoque le commis principal et filleul de M. de Villeroy, un dénommé Loste, qui s'est avéré espionner Henri IV pour le compte du roi d'Espagne, il ne trouve de meilleur moyen de souligner la fourberie du traître qu'en décrivant sa façon hypocrite d'utiliser son chapelet. En effet, rapporte le chroniqueur, sur le cadavre du jeune homme retrouvé en 1604 noyé en une rivière près de La Ferté, fut trouvé un chapelet de corail marqué d'or, celui-là même avec lequel il priait ostensiblement à l'église. « Le tenant entre les mains, disoit dessus : Pater Noster, Ave Maria, recommençant toujours et ne faisant autre prière que celle-là, comme je l'ai ouï assurer à un homme d'honneur assez privé de lui, avec lequel assistant à la messe il avoit observé toutes ces simagrées et entendu ces belles dévotions. Ainsi servoit Dieu par compte, ce bon catholique, comme il faisoit le roy d'Espagne son maître, selon le comptant qu'il en recevoit pour trahir le roy de France, son prince et naturel seigneur : étant au reste si bon chrétien qu'il alloit au conseil aux docteurs pour être assuré que Jésus-Christ avoit été fait homme, ne le pouvant nullement croire, ainsi qu'il disoit »[821].

Le chapelet, signe identitaire par excellence du ligueur, joue un rôle si central dans la représentation de soi que son port est institutionnalisé par la création d'une Confrérie du Chapelet chez les Jésuites de la rue Saint-Jacques à Paris, probablement à l'époque de la seconde Ligue. Foyer de sédition politique et de zèle ultra-catholique, cette maison devient le siège de réunions à caractère tant religieux que politique. Tous les dimanches, en effet, les Seize, l'ambassadeur du roi d'Espagne, le légat du Pape, ainsi que les curés et religieux ligueurs, se retrouvent dans la chapelle haute, souvent accompagnés de parisiens à qui ils souhaitent faire écouter les sermons qui s'y tiennent. Une fois les discours achevés, les parisiens sont priés de rentrer chez eux, tandis que les personnages importants discutent des affaires de la Ligue. Cette Confrérie du Chapelet réunit en son sein tous les ligueurs convaincus, hauts dignitaires ou hommes du peuple. Ils bénéficient d'indulgences octroyées spécialement par le Pape, qui leur accorde « neuf vingt mille ans et neuf vingt mille quarantaines » d'indulgences, ainsi que la rémission des péchés au

[821] Note du 24 avril 1604. Pierre de l'ESTOILE, *Mémoires et registre-journal de Henri III, Henri IV et de Louis XIII*, *op. cit.*, p. 367.

moment de la mort[822]. Ils sont tenus de réciter quotidiennement leur chapelet, et surtout de le porter ostensiblement au cou, en signe d'appartenance. D'ailleurs, même après le retour du roi dans Paris, certains ligueurs exilés à l'étranger continuent de porter leur chapelet comme l'insigne de leur grandeur passée. Réfugié à Bruxelles, Bussy-Leclerc, ancien gouverneur de la Bastille du temps de la Ligue, finit par exaspérer ses hôtes à force de se promener dans les rues de la ville portant un gros chapelet rouge au cou, et ce durant quarante ans[823].

Le port du rosaire est tellement associé aux ligueurs qu'il devient sujet de moqueries de la part de leurs opposants. En pleine période de la Ligue triomphante, alors qu'Henri IV peine à reconquérir son royaume, paraît un pamphlet anti-ligueur et anti-espagnol, que l'on doit au travail collectif de cinq auteurs. Il s'agit de la *Satire Ménippée*[824], dont la première version intitulée *La vertu du Catholicon d'Espagne*, se distribue sous le manteau dès 1593[825], date à laquelle se tiennent les Etats Généraux de la Ligue. Se présentant sous la forme d'un abrégé de ces Etats, la Satire se compose de plusieurs harangues : celles de monsieur le Lieutenant (le duc de Mayenne, chef de la Ligue), du Légat, du cardinal de Pelvé, de l'archevêque de Lyon, du recteur Rose, du sieur de Rieux (incarnation du seigneur avide tirant plaisir des exactions qu'il commet contre ses paysans et ravi que la Ligue lui permette de les pratiquer impunément) et de Claude d'Aubray (considéré par les ligueurs comme le chef des *politiques*). Chacune ressemble à une confession publique des motifs secrets, et peu glorieux, qui animent chacun de ces personnages ligueurs. Ainsi sont mises à jour les raisons politiques mêlées d'intérêt personnel qui se cachent derrière le faux prétexte de la religion. Seule la dernière harangue, celle de Claude d'Aubray, qui prend la parole en tant que député du Tiers-Etat, est différente car elle se présente comme une dénonciation sans appel de l'état dans lequel la Ligue a plongé le royaume de France[826]. Il l'accuse notamment de traiter comme criminelle toute personne non ligueuse, et évoque les pillages, les emprisonnements et les

[822] Philippe LE BAS, *op. cit.*, col. 504-505.
[823] Charles LABITTE, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, Joubert, 1841, p. 251. Et Robert DESCIMON et José Javier Ruiz IBANEZ, *Les Ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, p. 251-252.
[824] Une édition critique est parue en 2007 : Martial MARIN (Ed.), *Satyre Menippée de la vertu du Catholicon d'Espagne et de la tenue des Estats de Paris*, Paris, H. Champion, 2007, 750 p.
[825] Bien qu'une première version probablement manuscrite se distribue clandestinement dès 1593, il semble que la première édition ait été imprimée à Tours en 1594, une fois le Parlement rentré à Paris.
[826] Voir à ce sujet André PINCON, *Recherches sur l'expression du sentiment national au temps de la Ligue : la harangue de d'Aubray dans la Satire Ménippée*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1968.

rançonnements de personnes riches que l'on accuse d'être des *politiques* à la seule fin de les dépouiller de leurs biens. Selon lui, tous les prétextes sont bons pour qualifier opportunément quelqu'un de *politique*, au point que « fut faicte en ce temps-là une plaisante rime, que j'estime », dit-il, « digne d'estre inserée aux registres et cayers de nos Estats : Pour cognoistre les Politiques, Adherents, Fauteurs d'Heretiques, tans soient-ils cachez et couverts, il ne faut que lire ces vers ». Parmi ces maximes se trouve donc celle-ci : « Qui n'a des chapelets au col mérite y avoir un licol », allusion à peine voilée à la Confrérie du Chapelet de la rue Saint-Jacques[827].

Les tableaux représentant des processions solennelles de la Ligue n'omettent d'ailleurs pas de placer un chapelet sur le vêtement des participants (ill. 62 et 63). Ces grands élans collectifs destinés à enjoindre le peuple à résister aux armées d'Henri IV[828] tiennent à la fois de la procession religieuse et du défilé militaire. Le 3 juin 1590, lors d'une procession organisée au moment du siège de la capitale par le roi, l'évêque Rose, recteur de l'Université, en offre un résumé parfait, en portant à la fois un esponton et un crucifix[829]. Les tableaux mettent bien en évidence le caractère politico-religieux de ces événements. Qu'ils défilent à Paris, Versailles ou Valenciennes, les processionnaires arborent avec fierté, outre la croix de Lorraine qui est le signe de ralliement des ligueurs[830], un chapelet pendu à leur ceinture. La plupart portent un ou plusieurs objets religieux : chapelet à la ceinture, livre d'heures sous le bras ou crucifix à la main. Leur présence jure pourtant avec l'abondance des armes à feu, les pièces d'armures dont sont revêtus les participants et leur attitude souvent belliqueuse. Ici, un moine en robe de bure et pieds nus avance une croix à la main, portant un casque, un bouclier, et une épée. Là, autre porte fièrement un étendard à l'image de la Vierge tandis qu'au rythme de ses pas une épée et un chapelet battent à l'unisson sur son flanc droit. Un autre encore a rangé son crucifix dans sa ceinture de corde le temps d'armer son fusil. Les laïcs ne sont pas en reste et paradent le fusil à la main et un chapelet à la ceinture.

[827] Une partie de cette harangue est reproduite dans l'annexe n° 2.
[828] Ces processions ont lieu entre les années 1590 et 1593, peu de temps après le décès d'Henri III, au moment où Henri IV tente de récupérer progressivement les villes ligueuses afin de procéder à l'unité de son royaume.
[829] Charles LABITTE, *op. cit.*, p. 118.
[830] Adoptée par la Ligue en 1576, elle se rattache directement à Henri de Guise, dont elle rappelle l'origine lorraine : son grand-père Claude, premier duc de Guise, est en effet le fils puîné de René II de Lorraine.

62. Atelier de François II Bunel (v. 1522-1599),
Procession de la Ligue dans l'Ile de la Cité en 1593(détails)
Huile sur toile, 154 x 267 cm
Paris, Musée Carnavalet, n° d'inventaire P 622

63. Ecole française, fin du XVI[e] siècle,
Procession de la Ligue,sortant de l'arcade Saint-Jean de l'Hôtel de Ville, en 1590 ou 1593
(détails - à droite, le docteur Rose, encadré par les ducs de Mayenne et de Nemours)
Huile sur toile, 100 x 212 cm
Paris, Musée Carnavalet, n° d'inventaire P 262

Pour les partisans du roi, le port du chapelet est donc le signe incontestable d'une intelligence avec l'ennemi ligueur, espagnol et/ou jésuite. D'autant que depuis Jean Petit[831] qui, au XV[e] siècle, justifia le meurtre du duc d'Orléans par le duc de Bourgogne grâce à l'élaboration d'une théorie du tyrannicide[832], l'idée que le tyran peut être légitimement dessaisi de ses fonctions, voire assassiné, n'a pas complètement disparu des esprits. Les prédicateurs ligueurs accusent Henri III d'avoir rompu le contrat originellement passé avec son peuple en obligeant ce dernier à cohabiter avec les huguenots : Jean Boucher[833] y voit un signe de la tyrannie du roi, qu'il devient donc licite de déposer puisqu'il encourage le schisme et l'apostasie[834]. C'est toutefois au plus fort de la tension politico-religieuse, lorsqu'Henri de Navarre hérite de la Couronne, que ces théories reprennent corps sous la plume des théoriciens, et dans l'esprit du peuple. Si les monarchomaques protestants avaient dès la fin des années 1560 suggéré qu'une résistance à l'absolutisme royal est autorisée dans la mesure où le roi gouverne contre les lois de

[831] Vers 1360-1411.
[832] Laquelle fut condamnée par l'Eglise.
[833] 1548-1644.
[834] Jean BOUCHER, *De justa Henrici Tertii abdicatone,* Paris, N. Nivellius, 1589, 288 f.

Dieu[835], certains Jésuites reprennent ces mêmes thèses à leur compte à la fin du siècle[836], encourageant la résistance à un roi relaps favorable à la conciliation entre réformés et catholiques.

Ainsi en décembre 1594 se tient le procès de Jean Chastel, qui a tenté d'assassiner Henri IV. Immédiatement, on l'interroge sur les objets religieux qu'il porte à son cou : un *Agnus Dei*, une « Chemise Nostre-Dame » (très probablement une enseigne de pèlerinage à l'image de la relique vénérée à la cathédrale de Chartres), ainsi que plusieurs chapelets. Cette accumulation d'objets de dévotion semble en effet suspecte aux yeux des juges : elle souligne l'exaltation religieuse du jeune homme, qui pourrait de fait avoir été manipulé par les Jésuites, dont il a suivi l'enseignement au Collège de Clermont. Ces derniers auraient pu, au nom de la doctrine du tyrannicide, encourager le jeune Chastel à attenter à la personne de l'hérétique roi de France, lui promettant non seulement la rémission de ce lourd péché mais également la récompense divine dans l'Au-Delà. Les juges lui demandent en effet « depuis quel temps il s'étoit confessé & à qui ? », un confesseur Jésuite ayant pu reconnaître en lui l'outil idéal de la vengeance divine. Ils cherchent également à savoir « qui lui avoit baillés [ces objets de piété], & si ce n'étoit pas pour le persuader à assassiner le Roi, sous assistance qu'il seroit inviolable » : les objets serviraient alors de talisman et d'attestation visible de la légitimité de ses actes aux yeux de Dieu. Jean Chastel, toutefois, répond « que sa mere lui avoit baillé l'*Agnus Dei* & la Chemise Nostre-Dame, & quant aux Chapelets, les avoir lui-même enfilés »[837]. Sa réponse n'arrête pas les juges, qui s'empressent, au lendemain de l'attentat, d'arrêter tous les Pères du Collège, et d'en condamner deux : le Père Jean Guéret, ancien maître de philosophie de Chastel, qui est banni à perpétuité, et le Père Jean Guignard, pendu après

[835] C'est la thèse que défend notamment Théodore de Bèze (1519-1605) dans *Droit des magistrats sur leurs sujets*, réédité six fois entre 1574 et 1581 : selon lui, l'obéissance du peuple doit d'abord aller à Dieu. Aussi, la désobéissance passive est autorisée face au tyran, tandis que les magistrats sont tenus de lui opposer un contre-pouvoir. Voir Paul-Alexis MELLET, *Les Traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007, 568 p.

[836] C'est en 1598 que le Jésuite espagnol Mariana publie à Tolède son *De Rege et regis institutione*, dans lequel il se montre plus qu'indulgent envers Jacques Clément, dont les actes auront, selon lui, servi à montrer aux princes qu'ils ne peuvent gouverner impunément contre les lois divines. Voir notamment Henry MECHOULAN, Emmanuel LE ROY LADURIE et André ROBINET, *L'Etat baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1985, p. 433 sq. et Henry MECHOULAN, « Rivadeira et Mariana : deux Jésuites espagnols du XVI^e siècle lecteurs de Machiavel », *Corpus*, n° 3, 1997, p. 9-30.

[837] Simon GOULART, *Mémoires de la Ligue contenant les événements les plus remarquables depuis 1576 jusqu'à la Paix accordée entre le Roi de France & le Roi d'Espagne, en 1598, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée de notes critiques et historiques*, Amsterdam, Arkstée & Merkus, 1758, tome 6, p. 233-234.

la découverte dans sa cellule d'écrits violemment injurieux contre Henri IV. Le Parlement en profite également pour prendre un arrêt d'expulsion contre tous les Jésuites de tous les collèges du royaume, sommés de quitter la France dans les deux semaines[838].

Seize années plus tard, ce sont encore des objets religieux, dont un chapelet, qui servent à accuser les Jésuites de régicide. Après l'assassinat du roi en 1610, Ravaillac est fouillé et on trouve sur lui plusieurs papiers dont un portant le nom de Jésus écrit en trois différents endroits, un cœur de coton « dans lequel il se persuadoit y avoir un morceau de la vraye croix, qu'un chanoine d'angoulesme lui avoit donné pour présent », ainsi qu'un chapelet[839]. Il n'en faut pas plus pour qu'il soit questionné au sujet de ses relations avec les Pères Jésuites : comme pour Jean Chastel, ces objets pourraient bien être des amulettes destinées à encourager le meurtrier en lui assurant que Dieu saura le récompenser de son geste. D'autant que Ravaillac soutient, malgré les dénégations virulentes du Père désigné, s'être rendu à la fin de l'année 1609 auprès du Père d'Aubigny, à la maison des Jésuites de la rue Saint Antoine. Les prédicateurs opposés aux Jésuites n'hésitent d'ailleurs pas à affirmer haut et fort que le Roi a été tué « à la Mariane », par référence à la doctrine du tyrannicide du Jésuite Mariana[840]. Les objets de piété peuvent également être considérés comme la marque d'un pacte effectué avec le diable. C'est d'ailleurs le prétexte utilisé au cours du procès de la Maréchale d'Ancre en 1617. L'accusation de magie et de sorcellerie repose notamment sur le fait qu'elle possède des *Agnus Dei* que l'on présente comme des talismans[841].

Ainsi l'appropriation de la valeur spirituelle de l'objet de la dévotion privée est-elle mise au service de la revendication politique des catholiques. Il proclame de manière visible les convictions des individus, contribuant ainsi à la cohésion des membres d'une communauté soudés par le partage des mêmes aspirations et des mêmes signes identitaires. Le pouvoir royal l'a bien compris et a su, par l'objet, canaliser la ferveur religieuse des catholiques pour la mettre au service de l'édification d'un Etat à visée

[838] Jean-Pierre BABELON, *Henri IV*, Paris, Fayard, 1982, p. 604-606.
[839] Jean-François RAVAILLAC, *Procès du tres meschant et detestable parricide Fr. Ravaillac, natif d'Angoulesme, publie pour la premiere fois sur des manuscrits du temps*, Paris, Auguste Aubry, 1858, p. 21.
[840] Charles LABITTE, *op. cit.*, p. 278.
[841] VOLTAIRE, « Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'Histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII », dans *Œuvres complètes*, Paris, Antoine-Augustin Renouard, 1819, tome IV, p. 55.

absolutiste, légitimé par la puissance divine et dont les sujets se trouvent unis par la glorification commune de leur souverain. L'objet de dévotion joue également un rôle identitaire essentiel lors des périodes de troubles politiques, en tant que signe de reconnaissance des partisans d'une même cause. D'ailleurs, dans la société confessionnelle des XVI^{e} et XVII^{e} siècles, le catholique revendique également son appartenance religieuse par le port et l'utilisation ostensible de l'objet de piété tandis que le réformé se reconnaît, justement, au non-port et au manque de respect qu'il manifeste envers ces mêmes objets.

III. S'AFFICHER COMME CATHOLIQUE FACE AUX RÉFORMÉS

La Réforme est à l'origine d'une révolution culturelle dont les conséquences se font ressentir à tous les niveaux, politique, diplomatique, social, artistique, et bien sûr religieux. Catholiques et protestants sont amenés à cohabiter dans un contexte de revendication souvent brutale. Le besoin de faire reconnaître ses croyances et de leur rendre la légitimité qui leur est contestée se traduit de multiples façons, à commencer par des actions violentes[842], dont le mouvement iconoclaste protestant des années 1530-1570 marque l'apogée[843]. Les réformés s'acharnent avec brutalité contre les statues et les reliques afin d'en démontrer l'inefficacité, établissant ainsi une distinction nette entre ce qui relève du sacré et ce qui n'est que profane. Par la destruction des objets de piété, les protestants veulent établir que, justement, ce ne sont que des objets. Reste à savoir si les catholiques ont, par réaction, employé leurs chapelets et autres médailles pieuses à la controverse contre les protestants.

[842] Voir Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu, op. cit.*

[843] Voir Olivier CHRISTIN, *Une Révolution symbolique, op. cit.* Une très belle exposition a été consacrée à ce sujet en 2001 au Musée d'Histoire de Berne et au Musée de l'œuvre de Notre-Dame de Strasbourg : voir le catalogue publié sous la direction de Cécile DUPEUX, Peter JEZLER et Jean WIRTH, *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale*, Paris, Somogy, 2001, 453 p.

1. LE SIGNE IDENTITAIRE DU CATHOLIQUE

Cela pourrait sembler évident, et pourtant les indices d'un tel usage de l'objet de dévotion ne sont pas légion. En certaines villes européennes, l'objet est arboré ostensiblement sur les portraits, comme une forme de revendication ostentatoire d'une identité catholique tridentine. Olivier Christin a consacré un article au portrait d'une famille catholique habitant la ville confessionnellement mixte d'Augsbourg en 1613[844]. La présence d'objets de dévotion, d'autant plus ostensible qu'elle est mise en valeur par la sobriété des vêtements, y joue un rôle identitaire évident. Les parents portent des bijoux au monogramme du Christ, tandis que les enfants ont des médailles à l'image de Jésus et de la Vierge à l'Enfant qui, en plus de les distinguer socialement et intellectuellement de la masse des fidèles, les donnent à voir comme l'image de la famille catholique idéalisée.

La revendication confessionnelle est également palpable dans les portraits réalisés dans les Flandres de la première moitié du XVII^{e} siècle. Si l'on s'attarde sur les représentations des enfants des familles aisées[845], il est surprenant de constater que presque tous sont affublés de médailles religieuses et autres croix en or finement ciselées. Les Flandres sont catholiques, les protestants qui y vivaient encore à la fin du XVI^{e} siècle ayant fui vers les provinces du nord après la prise d'Anvers par les espagnols. Sous l'influence espagnole, justement, les catholiques des Pays-Bas méridionaux ont été nourris au lait de la Contre-Réforme. Les quatre-vingt années de guerre avec les provinces protestantes ont instillé en eux la peur de l'hérétique, qui se traduit notamment par la revendication manifeste d'une identité clairement tridentine et baroque. Les enfants peints par, entre autres, Cornelis de Vos[846], dont ses propres filles, arborent de superbes bijoux catholiques, des croix de pierres précieuses et des médailles en or, qui, s'ils témoignent certainement d'un désir de protection de l'enfant[847], s'avèrent également un moyen de s'afficher comme membres de la bonne société catholique, dans un rejet éclatant du protestantisme qui sévit aux portes du pays (ill. 64, 65 et 66).

---

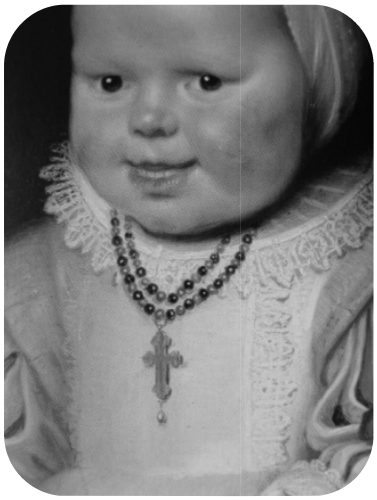
[844] Olivier CHRISTIN, « Un Portrait de famille… », *op. cit.* et « Présentation et représentation de soi : confession, identité sociale, stratégies familiales », *op. cit.*

[845] Voir Ida BOELEMA, *Portraits d'enfants aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles*, Paris, Beaux Arts Collection, 2000, 47 p.

[846] 1584-1651.

[847] La valeur apotropaïque de l'objet est étudiée dans la partie III : « l'objet de piété comme talisman ».

64. Cornelis De Vos, ***Anton Reyniers, Maria Le Witer et leurs cinq enfants***, (détails), 1631
Huile sur toile, 170,3 x 244,1 cm
Philadelphie, Museum of Art, W.P. Wilstach Collection
N° d'inventaire W.1902-1-22



65. Cornelis De Vos
Susanna de Vos, fille du peintre (détail)
1627
Huile sur bois, 80 x 55,5 cm
Francfort-sur-le-Main, Städelsches Kunstinstitut

66. Willem Van Der Vliet,
Garçon inconnu (détail)
1638
Huile sur bois, 93 x 76 cm
Amsterdam, Rijksmuseum

Rien de tel, pourtant, en France. Les Guerres de Religion et la cohabitation mouvementée des catholiques et des protestants dans le royaume jusqu'en 1685 auraient pu susciter ce genre de représentations. Or, ce n'est visiblement pas le cas. Quelques portraits de couples ou de familles montrent bien parfois un chapelet dans les mains de l'épouse, ou une petite croix placée sur son sein. Mais il est difficile d'y voir un signe de revendication religieuse affichée. Ce sont des portraits assez traditionnels, l'objet étant ajouté plutôt pour souligner la vertu de l'épouse que pour affirmer une identité catholique contre les réformés. Nous n'avons pas connaissance de portraits similaires à celui que M. Christin a étudié, où tous les membres d'une même famille seraient vêtus assez sobrement pour que leurs objets de piété n'en ressortent que mieux. Cela est-il dû au fait que, malgré les guerres civiles et malgré l'existence d'une importante communauté réformée en France, particulièrement bien implantée dans certaines régions, le royaume de France reste un Etat résolument catholique ? Les portraits évoqués plus haut ont été réalisés dans un contexte où la religion catholique est plus ou moins mise en péril. Augsbourg est une ville se partageant entre les deux confessions, aussi chacune doit-elle se distinguer de l'autre au quotidien. Quant aux Pays-Bas, il s'agit là aussi d'un Etat coupé en deux, tant politiquement que religieusement, où les catholiques des régions méridionales craignent bien plus le spectre de l'hérésie que la présence de troupes espagnoles. En France, le catholicisme reste la religion officielle, celle du roi. Malgré les sympathies passagères de François I^{er} pour les protestants jusqu'en 1534, malgré l'influence de Coligny sur le jeune Charles IX, malgré le sacre d'un Henri de Navarre élevé dans le protestantisme, le catholicisme reste le pilier de la monarchie française. Le roi de France est sacré et tient son pouvoir de Dieu : cette idée est le fondement de la construction de l'absolutisme. Aussi les catholiques n'ont-ils pas besoin d'en rajouter dans l'ostentation matérielle de leur piété. Se rendre à la messe est déjà en soi un acte catholique, celui par lequel l'on se distingue des réformés.

Durant les Guerres de Religion, l'objet de piété en tant que signe revendicatif est surtout destiné à marquer une appartenance politique. Pour ce qui est de la revendication purement religieuse, il apparaît que l'objet de la dévotion personnelle n'est pas l'outil privilégié de la controverse religieuse. Par exemple, les procès d'abjuration de l'hérésie protestante ne le mentionnent pas. Le nouveau catholique ne marque pas son retour dans le giron de l'Eglise Romaine par un recours officiel à l'objet de piété. Dans ces actes, c'est plutôt le Saint Sacrement, symbole de la transsubstantiation si décriée par les

réformés, qui matérialise le catholicisme. Une fois le protestantisme officiellement rejeté, la personne qui abjure confesse « recepvoir le Saint Sacrement au premier jour qu'elle en aura prins la disposition »[848] et se trouve ainsi redevenue catholique. Même chose dans les registres de la Chambre de l'Edit, dans lesquels il était envisageable de trouver mention d'objets de piété servant d'auxiliaires à la conversion des protestants. On ne les trouve pas non plus de manière significative dans les sources des Compagnies du Saint Sacrement dont le rôle est d'obtenir l'abjuration des réformés. Enfin, nous n'avons pas noté une profusion de miracles au cours desquels l'objet de dévotion aurait été à l'origine de conversions étonnantes. Dans ces cas là, c'est plutôt une apparition de la Vierge qui vient valider la religion catholique et susciter des conversions. C'est le cas dans le Dauphiné, où la Mère de Dieu fait saigner l'osier d'un paysan protestant en 1649 et finit par obtenir son abjuration en 1657 en lui apparaissant elle-même[849]. L'objet de dévotion n'est pas l'unique symbole du catholicisme, et le renoncement au protestantisme se marque par d'autres signes plus directement appréciables par le clergé, comme l'assistance à la messe, la confession et la communion.

Malgré tout, il a un rôle à jouer dans la revendication identitaire catholique. Si l'objet de piété précieux est un marqueur social évident, il relève également de l'ostentation catholique baroque, par opposition à la sobriété, voire à l'austérité, de la mise des réformés, qui se caractérisent par leurs vêtements sombres et la discrétion de leurs accessoires[850]. Il est également porté fièrement comme l'insigne militaire des armées du Christ par certains groupes de combattants désireux d'extirper l'hérésie des terres catholiques. La fin du XVI^{e} siècle est en effet caractérisée par une « pulsion de croisade », selon le mot de Denis Crouzet[851], qui anime certains seigneurs catholiques, persuadés de faire œuvre pie en exterminant les réformés. L'Edit de Tolérance promulgué par Charles IX en janvier 1561 indispose ainsi beaucoup de catholiques zélés, parmi

[848] « Adjuration d'hérézie pour Marie Hugues, du lieu de La Coste », le 5 avril 1666 : A.D. Vaucluse, 3E 21/358, ville de Cadenet, notaire Delaforest 1662-1673, f° 260.
[849] Depuis ce miracle, diffusé largement par la Compagnie de la Propagation de la Foi de Lyon, les autorités religieuses ont fait bâtir une chapelle dédiée à Notre Dame de l'Osier, où se déroulent d'autres miracles, et qui suscite de nombreux pèlerinages. Voir le manuscrit de Messire Jean Moron, curé de Poliennas, *Histoire de Notre Dame de l'Ozier et de ses miracles en 1649* : A.D. Rhône, VI J, Fonds Esmonin, 1658.
[850] Les protestants n'arborent quant à eux un signe distinctif que des années plus tard. La croix huguenote, composée d'une croix à quatre branches égales et d'un pendentif représentant l'Esprit Saint, serait née dans le Midi de la France vers 1688, et aurait connu un certain succès dans le sillage des prophètes. Mais elle n'est véritablement diffusée, hors des frontières restreintes du Sud du royaume, qu'à la fin du XIX^{e} siècle. Voir des exemples sur le site Internet du Musée Virtuel du Protestantisme à l'adresse suivante : http://www.museeprotestant.org [dernière consultation le 3 janvier 2009].
[851] Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu, op. cit.*, p. 392.

lesquels Durand de Pontevès, seigneur de Flassans, premier consul d'Aix, qui refuse de faire enregistrer l'Edit par le Parlement de la ville. Démis de ses fonctions par le Parlement inquiet devant l'arrivée de troupes royales menées par le Comte de Crussol, Flassans s'enfuit vers l'Est après avoir rassemblé une troupe de catholiques avec laquelle il massacre les protestants des villes et villages qu'il traverse, comme Trets, Tourves ou Brignoles. Se faisant appeler le « Chevalier de la Foi », et faisant précéder sa troupe par un Cordelier brandissant un crucifix, Flassans dirige une marche de Justice divine où la certitude de combattre pour la Vérité autorise toutes les violences. Chacun de ses soldats porte un grand chapelet au cou et une croix blanche à son chapeau, nouveaux étendards de ces croisés modernes.

Tandis que le crucifix est commun aux deux confessions, le chapelet, lui, est l'objet catholique par excellence. Par défaut, il est donc un signe identitaire du protestant : celui qui refuse d'utiliser un chapelet ou de lui porter des marques de révérence est forcément reconnu comme étant un réformé. Et lorsqu'un huguenot montre des signes de respect envers un chapelet, cela démontre sans doute possible qu'il souhaite abjurer sa religion. Le pasteur Elie Benoît[852], auteur d'une *Histoire de l'Edit de Nantes* publiée après la Révocation de 1685 afin de démontrer la légitimité du protestantisme et de souligner les persécutions et injustices dont les siens ont fait l'objet en France, relate l'histoire de quatre jeunes réformés accusés d'avoir volé un ciboire et répandu les hosties qu'il contenait dans un cimetière. Or, ils n'ont été condamnés qu'à la pendaison, alors que ce sacrilège est normalement puni par la roue et le feu. Un moine, nous dit le pasteur, en aurait conclu que les accusés se seraient convertis au catholicisme, ce qui aurait adouci leur peine. Or, une autre version affirme que les jeunes garçons ont été accusés à tort par le curé, le vrai auteur des crimes. Et que la conversion supposée des accusés n'est que pure calomnie, car « on ne leur vit faire en mourant aucun acte de catholique, ni prendre goût aux croix et aux chapelets qu'on leur approchoit continuellement du visage »[853]. Si les garçons refusent, même à l'article de la mort, de révérer les chapelets qu'on leur présente, c'est bien la preuve qu'ils sont restés protestants et continuent de rejeter les artifices du catholicisme.

[852] 1640-1728.

[853] Elie BENOIT, *Histoire de l'Edit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées avant & après se publication, à l'occasion de la diversité des religions, et principalement les contraventions, inexécutions, chicanes, artifices, violences & autres injustices que les reformez se plaignent d'y avoir souffertes jusques a l'édit de Révocation en octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à présent*, Delft, Adrien Beman, tome 2, 1693, p. 608-609.

Voilà donc le moyen tout trouvé de débusquer les hérétiques. En juillet 1562, plusieurs soldats déambulent ainsi dans les rues de Troyes, « ayans des escharpes de grosses patenostres de bois et au bout d'icelles un crucifix qu'ils faisoient baiser à tous ceux qu'ils rencontraient »[854]. Ceux qui ne le font pas sont bien entendu identifiés comme hérétiques. Cette habitude de rechercher des chapelets sur les personnes afin de s'assurer qu'elles sont bien catholiques est si répandue qu'elle devient même le prétexte à des préoccupations bien moins spirituelles. Ainsi en septembre 1621, un groupe de protestants s'en revenant de Charenton, où ils ont assisté au prêche, est arrêté par une troupe de vagabonds. Ces derniers prennent le prétexte de la religion pour entreprendre de fouiller les voyageurs, afin, disent-ils, de vérifier qu'ils portent bien un chapelet sur eux. Ils en profitent au passage pour les dépouiller de leurs bourses[855].

Mais plus que le respect pour le chapelet, c'est son utilisation qui constitue le signe visible du catholique. Le rôle des confréries du Rosaire est déterminant dans l'affirmation du catholicisme face au protestantisme. Elles sont nées dans le contexte de la lutte contre l'hérésie cathare, puisque la Vierge aurait enseigné cette prière à Dominique alors que celui-ci se recueillait après l'échec de sa prédication à Toulouse. D'ailleurs, les guides des confrères du Rosaire insistent sur la haute valeur de cette prière pour obtenir la conversion des hérétiques : rien qu'en Lombardie, plus de 100 000 d'entre eux auraient renié leur foi, écrit le Dominicain Antoine Alar, et si l'hérésie albigeoise a finalement été vaincue, c'est grâce à la prédication de Dominique d'une part, mais surtout aux prières des confrères du Rosaire[856]. Ces derniers sont en outre encouragés à réciter leur chapelet pour demander à Dieu la fin des hérésies. Le Pape Clément IX[857] octroie une indulgence plénière à ceux qui ont l'habitude de réciter au moins une fois par semaine le Chapelet de Notre Seigneur, ou le Rosaire, ou au moins la troisième partie de celui-ci, à condition qu'il se soit en plus confessé et ait communié au jour d'une fête catholique, et qu'il prie Dieu pour l'extirpation des hérésies et la propagation de la foi[858]. Déjà en 1583, Grégoire XIII avait accordé une indulgence aux confrères qui, ne pouvant pour une raison

[854] Cité dans Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu*, *op. cit.*, p. 394.
[855] Philippe LE BAS, *op. cit.*, col. 505.
[856] Antoine ALAR, *Les Allumettes d'amour du Jardin delicieux de la Confrairie du S. Rosaire de la Vierge Marie. Patrimoine tres-riche des religieux de Sainct Dominique. Avec plusieurs beaux Miracles en diverses endroicts*, Valenciennes, Jean Veruliet, 1617, p.140 et 144.
[857] 1667-1669.
[858] *Indulgences concedees par N.S.P. le Pape Clement IX aux chapelets, rosaires, indulgences, croix & Medailles benistes à l'occasion de la canonisation de S. Pierre d'Alcantara et de Ste Marie Magdelaine de Pazzi*, Paris, Jean Henault, 1670, p. 1.

légitime se rendre à la procession du Rosaire le premier dimanche du mois ou au jour d'une fête de la Vierge, vont tout de même se confesser, communier et réciter dévotement le Rosaire pour l'exaltation de l'Eglise, la paix entre chrétiens et l'extirpation de l'hérésie. En 1608, Paul V[859] ajoute une autre indulgence plénière à ceux qui prient pour ces mêmes choses tout en assistant aux processions[860]. Réciter son rosaire n'est donc pas seulement un acte de croyant, c'est un acte de catholique, qui se positionne comme tel face aux protestants pour la conversion desquels il prie ardemment.

2. UNE SOURCE DE LÉGITIMATION DU DOGME CATHOLIQUE

En même temps, l'Eglise diffuse des récits de miracles spécifiquement liés à l'utilisation du chapelet, qui sont clairement présentés comme des preuves de la validité des dogmes catholiques[861]. Il s'agit d'une part des histoires merveilleuses établissant l'origine miraculeuse du chapelet, et de l'autre de récits de miracles s'étant produits depuis la naissance de la Réforme protestante.

Chez les catholiques, les histoires légendaires liant la naissance du chapelet à un miracle, attestant l'approbation divine de cette dévotion, sont antérieures à l'époque moderne, mais elles continuent d'être largement récupérées et diffusées par les catholiques pour attester de la valeur spirituelle du chapelet et des dévotions auxquelles il se rattache. Dans l'un de ses sermons, Vincent Ferrier rapporte ainsi l'histoire d'un jeune homme très dévot à la Vierge qui a coutume de fleurir ses statues de « chapiaux de roses ». Devenu marchand, il cesse cette pratique, qu'il remplace par la récitation de « son saultier où il a cent avemaries et cinquante ». Un jour qu'il est en voyage, il s'arrête dans un bois pour le réciter. Un brigand s'apprête à l'attaquer lorsqu'il voit qu'à chaque *Ave*, une fleur sort de sa bouche et que la Vierge en fait une couronne qu'elle dépose sur la tête de l'orant, auprès de qui elle se tient debout[862]. Ce récit est une version laïque d'une légende dont la plus ancienne mention apparaît dans les textes latins, allemands et

[859] 1605-1621.
[860] *La Bulle de N.S. Pere le Pape Innocent XI qui confirme les indulgences du tres-Saint Rosaire*, Nancy, Charles et Nicolas les Charlot, 1686, p. 18-19.
[861] Cette partie est axée sur les miracles qui font l'objet, tandis que les miracles réalisés par le biais de l'objet seront étudiés dans la partie suivante, p. 631 sq.
[862] M.M. GORCE, *op. cit.*, col. 2905.

catalans de la fin du XIII[e] siècle. Jakob Sprenger rapporte lui aussi cette légende dans les statuts (1477) de la confrérie du Rosaire qu'il fonde à Cologne. Dans cette version primitive, l'orant est un moine : est-ce parce que la dévotion n'est pas encore largement diffusée auprès des laïcs ? Est-ce parce qu'ainsi l'éclat du miracle rejaillit sur l'Eglise ? En tous les cas, ce jeune homme a l'habitude de réaliser des couronnes de fleurs, qui varient selon les saisons, pour les déposer sur une statue de la Vierge. Cela agrée tant la Mère de Dieu qu'elle lui insuffle le désir d'entrer dans les ordres. Toutefois, une fois entré au monastère, il ne peut plus sortir cueillir les fleurs nécessaires à la poursuite de cette pratique. Aussi s'apprête-il à retourner dans le siècle, mais son prieur lui propose alors de réciter chaque jour cinquante *Ave*, persuadé que la Vierge préfèrera cette couronne spirituelle à toute autre. Le jeune moine suit ces conseils. Un jour qu'il est envoyé en mission, il traverse une forêt, où il s'arrête pour prier. Des voleurs s'apprêtant à lui dérober son cheval s'approchent et voient alors la Vierge debout près de l'orant, prenant l'une après l'autre des roses qui sortent de sa bouche à chaque prière, et en faisant une couronne. Le moine, quant à lui, ne voit pas la Vierge et se trouve fort étonné quand les voleurs lui racontent ce qu'ils ont vu. Il en conclut que sa prière plaît à Marie, et ne continue chaque jour à la pratiquer, instruisant les autres croyants[863].

Ces récits sont repris par les ordres religieux qui encadrent la dévotion au Rosaire, notamment par l'intermédiaire des confréries, afin d'attester de leur légitimité comme guides spirituels des fidèles. Dans le contexte de la controverse avec les protestants, ils viennent en outre valider le culte catholique, à travers la reconnaissance divine du bien-fondé des cultes d'intercession et de la dévotion à la Vierge. Le récit le plus connu, le plus diffusé, et le plus durable est sans conteste celui qui attribue à saint Dominique de Guzman la paternité de la prière du Rosaire mêlant prière vocale et méditation, du chapelet et des premières confréries placées sous la protection mariale. Traditionnellement, nous l'avons vu, la légende évoque Dominique de Guzman en mission auprès des Albigeois en 1214. Sa prédication étant un échec, il se retire pendant trois jours dans une forêt près de Toulouse afin de se consacrer à l'oraison. Au bout de trois jours, la Vierge lui serait apparue et l'aurait enjoint de prêcher la prière du Rosaire, laquelle lui est particulièrement agréable et représente le moyen idéal de convertir les pécheurs. Dominique lui aurait obéi et aurait effectivement obtenu de grands résultats

[863] Anne WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997, p. 100-101.

auprès des hérétiques. Il aurait ensuite diffusé largement cette dévotion et fondé des confréries qui auraient rapidement essaimé l'Europe toute entière.

Le Jésuite Herbert Thurston[864] s'est interrogé sur cette légende et en a conclu qu'elle ne repose sur aucun fondement historique. Aucune source n'établit de lien entre saint Dominique et la dévotion du Rosaire avant le XV^e^ siècle, soit près de 250 ans après la mort du prédicateur. Il n'en est pas fait mention dans les son procès de canonisation, ni dans les premières biographies qui lui sont consacrées, pas plus que dans les sermons qui étaient prêchés le jour de sa fête. Aucune chronique dominicaine n'y fait allusion, ni même les constitutions de l'ordre des Frères Prêcheurs ou la correspondance des supérieurs de l'ordre. L'art médiéval – par exemple chez de grands peintres dominicains comme le florentin Fra Angelico – n'y fait pas non plus référence. D'ailleurs, alors même qu'ils avaient pour habitude de réciter de nombreux *Ave*, aucun des premiers saints issus de l'ordre dominicain ne pratique la dévotion du Rosaire comme elle se fera dans les confréries des siècles suivants[865]. En réalité, c'est le frère Alain de la Roche, fondateur de la première confrérie du Rosaire en 1468, qui aurait le premier établi un lien entre la dévotion et Dominique, déclarant que ce lien est fondé sur la tradition et le témoignage de plusieurs auteurs, dont on n'a pourtant pas trouvé trace. La Vierge lui serait d'ailleurs apparue pour lui confirmer la légende. Le Père Thurston, quant à lui, avance l'hypothèse, souvent reprise, que le Dominicain breton ayant fréquenté pendant plusieurs années les Chartreux de Rostock, aurait en toute bonne foi confondu le fondateur de son ordre avec Dominique de Prusse, instigateur de l'association entre les prières vocales et la méditation sur les mystères de la Vierge. De manière plus prosaïque, l'on peut également envisager qu'il ait tout simplement voulu rattacher fermement cette dévotion à l'ordre des Frères Prêcheurs auquel il appartient.

Les Dominicains devenant, grâce à Alain de la Roche, les principaux promoteurs du Rosaire, cette légende s'est rapidement ancrée dans les esprits, d'autant qu'elle est rappelée dans les manuels du confrère, et confirmée avec plus ou moins de circonspection par les bulles pontificales accordant des indulgences à la dévotion. Si Pie V puis

[864] 1856-1939
[865] Herbert Henry Charles THURSTON, « The Rosary: Was the Rosary Instituted by Dominic? », *The Month*, 1901, p. 67-70.

Sixte Quint et Clément VIII se montrent relativement réservés sur la question[866], Grégoire XIII reprend à son compte la paternité de saint Dominique dans sa bulle du 1er avril 1573 instituant la fête du Rosaire[867]. Il officialise ainsi le lien que la légende établit entre la naissance du Rosaire et un contexte de croisade contre les hérétiques.

Ces récits médiévaux continuent donc d'être largement diffusés à l'époque moderne, particulièrement durant les troubles religieux. Ils renforcent la cohésion de la communauté catholique attaquée par les protestants, unie par le partage des mêmes références religieuses, et des mêmes objets. Au début du XVIIe siècle, le Père de Barry reprend ces histoires mais attribue l'origine du Rosaire aux Franciscains. S'il recommande en de nombreux chapitres la pratique du chapelet, il n'évoque saint Dominique que comme un exemple à suivre de par sa pratique quotidienne de la dévotion, mais sans lui attribuer l'origine du Rosaire[868]. Au contraire, le Jésuite rapporte deux histoires miraculeuses qui reprennent, en les « franciscanisant », des éléments de cette légende des *Ave* devenus roses. Il justifie ainsi l'excellence de la récitation de la Couronne de la Vierge, dévotion franciscaine dédiée aux sept allégresses de Marie, en attribuant son origine à un disciple du *poverello* d'Assise. Le jeune homme en question, lorsqu'il vivait encore dans le siècle, avait pris pour habitude de déposer chaque jour une couronne de fleurs sur la tête d'une statue de la Vierge qui se trouvait en sa chambre. Or, entrant par la suite chez les Frères Mineurs, il se trouve tenté de quitter l'ordre car il ne peut plus poursuivre cette pratique. Cette fois, ce n'est pas son supérieur mais bien la Vierge elle-même qui le console : elle lui apparaît et déclare refuser qu'il renonce à ses vœux monastiques. Elle propose donc qu'au lieu de la couronne de roses physiques, il lui fasse quotidiennement cadeau d'une couronne spirituelle, qui sera composée de soixante *Ave* et de sept *Pater*[869]. Cette couronne spirituelle est matérialisée par le chapelet, dont l'usage se trouve ainsi justifié. Le second miracle lié à cette dévotion met encore en scène un jeune franciscain, lequel, ayant pour habitude de réciter la Couronne de la Vierge chaque jour avant le repas, demande à son Supérieur la permission de se retirer pour pratiquer cette prière. Comme il tarde à revenir, on envoie un religieux le chercher. Ce dernier entre alors dans la chambre, « toute rayonnante de lumière », du jeune homme,

[866] « *Ut pie creditur* » est la formule employée par Pie V dans sa bulle du 17 septembre 1569, imité par Sixte Quint le 30 janvier 1586 et Clément VIII le 22 novembre 1593 : André DUVAL, *op. cit.*, col 953.
[867] Idem.
[868] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 317.
[869] *Ibid.*, p. 322-323.

lequel se trouve accompagné de la Vierge et de deux anges. Ces derniers tissent une couronne de roses à partir des fleurs qui sortent de la bouche de l'orant à chaque *Ave* qu'il récite[870]. Alors qu'il rapporte cette légende de l'origine franciscaine, le Père de Barry ne fait aucun lien entre la dévotion au rosaire et les Dominicains. Il faut très certainement voir dans ce silence, surprenant chez un auteur friand de récits édifiants, un corollaire à la discussion sur la grâce, qui oppose les Jésuites aux Dominicains depuis la fin du XVI^{e} siècle et qui a repris une nouvelle vigueur avec la publication de l'*Augustinus*[871]. Occulter la légende de l'origine dominicaine du Rosaire participe donc d'une propagande visant cette fois à nier la légitimité des Frères Prêcheurs.

A partir du squelette de la légende dominicaine, les versions varient selon les auteurs, et évoluent dans le temps. L'évolution chronologique est sensible à travers les manuels des confrères du Rosaire. Plus on progresse dans le temps, plus ces récits sont rationnalisés, laissant progressivement les aspects merveilleux de côté. La justification du bien-fondé du dogme catholique n'en apparaît que plus crédible, car centrée sur des éléments concrets (pratiques dévotionnelles des confrères) et non plus sur des légendes. Ainsi, le Dominicain Antoine Alar, auteur en 1617 des *Allumettes d'amour du Jardin delicieux de la Confrairie du S. Rosaire de la Vierge Marie*, emploie-t-il 14 pages à démontrer – justification miraculeuse à l'appui – que saint Dominique est bel et bien l'inventeur du Rosaire, et par là l'instituteur des confréries qui lui sont dédiées. Il s'attarde longuement sur les trois apparitions de la Vierge dont aurait bénéficié le saint. La première aurait eu lieu alors que Dominique et son compagnon Bernard cherchent à convertir les pirates qui les ont capturés. Comme leur prédication échoue, malgré un terrible orage envoyé par la Vierge, Dominique se tourne vers cette dernière, la priant de venir à leur secours. Elle apparaît alors au religieux, et déclare accepter de pardonner ces pécheurs, « avec condition toutes-fois de dire tous les iours mon Psaultier et commencer une Confrairie nouvelle, avec le titre de la Confrairie de Iesus-Christ et de la Vierge Marie »[872]. Le Père Alar évoque ensuite la seconde apparition, lorsque la Vierge demande

[870] *Ibid*., p. 324.
[871] La querelle est née de la publication de l'ouvrage du Jésuite espagnol Luis Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588). Mis en cause par le Dominicain Báñez en 1597, il cristallise l'opposition des deux ordres au sujet de la grâce divine. Les Jésuites défendent la thèse du libre arbitre concilié avec la prescience divine, tandis que les Dominicains sont partisans de l'idée de prédétermination divine sur la volonté humaine. En 1611, Paul V ordonne la fin de la querelle, mais la répétition des inerdictions prouve que les tensions demeurent, lesquelles reprennent corps au sujet de l'*Augustinus*, publié en 1640, soit un an avant que paraisse l'ouvrage du Père de Barry.
[872] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 125.

une première fois à Dominique de convertir les Albigeois en prêchant son Psautier. Enfin, l'auteur rapporte l'échec de cette prédication, qui pousse le futur saint à se retirer en prière dans la forêt, où la Vierge vient une fois encore le réconforter et lui demander de prêcher son psautier, « qui est le fondement du Nouveau Testament ». Dominique retourne alors à Toulouse, accompagné d'orages, dont il promet l'apaisement si les populations récitent le Rosaire. Preuve de la validité de l'usage du chapelet, des démons apparaissent alors pour déclarer que le Psautier de la Vierge est pour eux comme une chaîne les entravant, ce qui achève de convertir les populations locales[873].

Long et riche en détails, le récit du Père Alar ne néglige aucun ressort merveilleux : apparitions de la Vierge, démons enchaînés, orages vengeurs, conversions miraculeuses. Il va jusqu'à préciser que ces trois histoires ont été contées par la Vierge elle-même à Alain de la Roche. Soixante années après la parution de son manuel de confrérie, Louis Bidault de Sainte Marie, prédicateur dominicain, publie la *Divine Methode de reciter le Saint Rosaire par articles*, qui reprend la méthode d'Alain de la Roche[874]. L'ouvrage est consacré à la manière de dire le Rosaire, mais la préface évoque l'origine miraculeuse de cette prière, rapportant que c'est bien la Vierge elle-même qui a enseigné la dévotion et la manière de la réciter à saint Dominique. L'auteur précise que l'on sait cela grâce à Alain de la Roche, à qui Marie a en outre révélé la fameuse Divine Méthode. Voyant Alain perdre tout enthousiasme à réciter le chapelet, elle lui apparaît un jour pour lui en faire reproche et pour lui « expliquer distinctement tous les Articles & les principales circonstances qui composent la vie de [son] Divin Fils », afin que dorénavant le jeune moine prie avec ferveur. Elle lui conte avoir fait de même avec Dominique, « ce qu'il pratiqua depuis admirablement, toute sa vie »[875]. Le Père de Sainte Marie n'insiste donc pas ici sur les visions de saint Dominique, mais bien sur celles d'Alain de la Roche, plus récentes. La Vierge ne lui a pas seulement confirmé la valeur de la prière du Rosaire, mais elle lui a en outre fourni une méthode de récitation des prières en utilisant le chapelet, qui vient valider l'usage de l'objet par les catholiques.

[873] *Ibid*., p. 119-132.
[874] Louis BIDAULT DE SAINTE MARIE, *op. cit.*
[875] *Ibid*., préface non paginée.

Plus on progresse dans le siècle, plus le merveilleux disparaît des manuels de confrérie, et ce jusque dans leur titre. Les emblématiques et poétiques *Allumettes d'amour* de 1617 ont déjà laissé place en 1677 à une plus pragmatique *Divine méthode* de prière. En 1701, c'est une *Instruction pour les confreres du Rosaire, avec la manière de se bien preparer à la Confession et à la Communion*[876] qui est proposée aux dévots de la Vierge. Cette fois, le premier chapitre, s'il rappelle que la confrérie du Rosaire a été « établie en France par Saint Dominique », ne fait allusion à aucun miracle ou vision. L'auteur anonyme de l'ouvrage se contente de préciser que le saint a fondé ces confréries « pour obtenir l'intercession de la Vierge » pour la conversion des pécheurs, l'extirpation des hérésies, la conservation de la foi, termes que l'on retrouve formulés de manière identique dans les brefs d'indulgences, les fidèles étant encouragés à réciter le Rosaire dans ce même but. Comme le titre l'indique, l'accent est mis, dans cet ouvrage, sur les sacrements. La légende de saint Dominique ayant reçu le Rosaire de la Vierge est annexe à la nécessité de se convertir, de se confesser et de communier, qui est devenu le but principal de l'utilisation du rosaire, du moins du point de vue de l'Eglise. Il faut dire que l'ouvrage est publié à une date où le protestantisme n'a officiellement plus aucune reconnaissance légale dans le royaume de France. La légende de l'origine miraculeuse du chapelet n'apparaît donc plus comme nécessaire pour affirmer l'identité catholique face aux réformés. A présent, c'est l'exemplarité du comportement et des pratiques dévotionnelles des fidèles qui viennent confirmer de manière évidente la supériorité de la religion catholique sur le protestantisme.

Tous ces récits n'ont qu'un seul but : légitimer la prière du Rosaire, par son origine miraculeuse, et de là valider l'usage du chapelet. Ils apportent plusieurs types de justifications. D'abord, ils expliquent la forme de la prière, alternance de *Pater* et d'*Ave*, et la matérialité de l'objet : la Vierge demande ainsi au jeune Franciscain de la prier en récitant soixante *Ave* et sept *Pater*, d'où la forme concrète de la Couronne franciscaine, composée de six dizaines au lieu de cinq[877]. En outre, ces légendes justifient le nom de rosaire, couronne de roses spirituelles dont le fidèle pare la Vierge, et dont il est lui-même coiffé par elle. Elles valorisent également l'ordre religieux qui les diffuse, élu par Marie comme intermédiaire entre les croyants et elle. Les Dominicains ne disposent pas, en

[876] *Instruction pour les confreres du rosaire, avec la maniere de se bien preparer à la Confession et à la Communion*, Paris, Louis Sevestre, 1701, 108 p.
[877] Voir la partie suivante, p. 618.

effet, du monopole de la dévotion fleurie. C'est au contraire une forme répandue de la dévotion mariale à l'époque moderne. Le symbolisme de la rose se rapportant à la Vierge est, nous l'avons vu, communément admis. Les Franciscains, notamment, ardents promoteurs de la dévotion mariale, ont eux aussi repris ce symbolisme à leur compte, comme l'attestent les deux récits rapportés par le Père de Barry. Dès la fin du Moyen Age, les Frères Mineurs fondent d'ailleurs des confréries placées sous la protection conjointe de la Vierge et de saint François[878].

Mais ces récits visent également à légitimer le rôle d'intercesseur qui est accordé à la Vierge, justifiant par là le dogme catholique. Ils participent en ce sens à la controverse religieuse, en soutenant que cette prière est non seulement approuvée mais également directement recommandée par la Vierge elle-même. D'autant que depuis la victoire des forces chrétiennes sur la flotte musulmane à Lépante en 1571, le Rosaire est devenu l'emblème par excellence de la religion catholique. Même après que le Concile de Trente ait affirmé la nécessité de privilégier les sacrements et de réduire la part du merveilleux dans les pratiques religieuses, les manuels de confréries du Rosaire continuent d'insister sur les apparitions mariales. Il faut attendre les dernières décennies du XVII^{e} siècle pour ces ouvrages passent sous silence ces histoires miraculeuses pour se concentrer sur la nécessité de se confesser et de communier. Jusqu'à cette date, les origines miraculeuses du Rosaire servent à persuader les catholiques de l'utilité de cette dévotion tout en alimentant la controverse religieuse.

Avec l'arrivée de la Réforme protestante, de nombreux miracles mettant en scène le chapelet se produisent et sont largement diffusés un peu partout dans l'Europe catholique. En plusieurs lieux, est mentionnée la présence extraordinaire d'arbres dont les fruits sont des chapelets, comme dans l'évêché irlandais de Cork, où ils sont apparus juste avant Pâques, en 1575. Cet arbre prodigieux est aussi haut qu'un homme, et porte à ses rameaux des chapelets qui n'y ont pas été attachés mais qui ont naturellement poussé dessus[879], ce qui prouve « la dignité du chapelet » affirme le Père Alar[880]. Et si le chapelet est digne, alors la religion catholique l'est aussi. La plus grande preuve de la légitimité du

[878] André DUVAL, *op. cit.*, col. 948.
[879] Antoine D'ACA, *Histoire, vie et miracles, extazes, et revelations de la bien-heureuse Vierge, Sœur Ieanne de la Croix, du Tiers Ordre de nostre Seraphique Pere S. François. Corrigée et augmentée en ceste derniere Edition*, Lyon, Louys Muguet, 1618, p. 91.
[880] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 544.

culte catholique, c'est le Christ lui-même qui la donne en bénissant personnellement plusieurs grains de chapelets de la mystique espagnole Jeanne de la Croix[881], sœur du tiers-ordre de saint François au monastère de Cubas, près de Tolède. Bien que ces miracles aient eu lieu en Espagne, ils sont très largement diffusés en France, par le biais notamment de la *Vie* de la sainte, rédigée par le Frère Antoine d'Aca en 1610, dont une édition française dédicacée à Anne d'Autriche a été publiée à Lyon, chez Louis Muguet, en 1618[882]. Quelques-uns de ces grains bénis sont d'ailleurs parvenus en France : le *Journal* du Jésuite Julien Maunoir mentionne de nombreux miracles réalisés par le biais d'un grain de chapelet de sainte Jeanne qu'il porte toujours sur lui. Au moment de la Révolution, il restait au moins un de ces grains en Bretagne, dans la chapelle de Notre Dame du Crann à Spézet[883].

La jeune religieuse, sujette à des extases mystiques, parle régulièrement avec son Ange gardien. C'est pourquoi un jour de 1523, ses compagnes viennent la supplier de lui demander de bénir leurs rosaires et chapelets, afin notamment que leurs prières apportent plus de soulagement aux âmes du Purgatoire. Après avoir exposé cette requête à son Ange, Jeanne demande que les sœurs rassemblent tous les chapelets qu'elles pourraient, car le Christ lui-même « avoit commandé à son Ange de les porter au ciel d'où il les r'apporteroit tous benits ». Les religieuses s'empressent d'accéder à cette demande, et vont jusqu'à collecter les chapelets des monastères voisins, qu'elles déposent dans un coffret, « que i'ay veu quelquesfois »[884] écrit le biographe de la sainte, afin d'ajouter de la véracité à son récit. Jeanne de la Croix se met en oraison et entre rapidement en extase. Les sœurs ouvrent alors le coffret et le trouvent vide. L'ouvrant une seconde fois après avoir senti des parfums suaves s'en dégager, elles y trouvent les chapelets rapportés par l'Ange, dont l'odeur merveilleuse est « tirée des propres mains de nostre Seigneur Iesus-Christ, qui avoit touché et bénit lesdits Chappelets ». Non seulement ces objets sont bénis, mais ils sont en outre porteurs d'indulgences. Ces dernières s'appliquant aux grains, il est licite de les détacher afin de les distribuer plus largement.

[881] 1481-1534.
[882] Antoine D'ACA, *op. cit.*
[883] Dans le Finistère : Eric LEBEC (Ed.), *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne, 1631-1650*, Paris, Les éditions de Paris, 1997, p. 35
[884] Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 176.

Si le Christ a condescendu à bénir de ses propres mains ces chapelets, c'est que les tourmentes qui secouent son Eglise lui ont imposé d'intervenir personnellement pour la soulager, en ce temps « qu'elle en avoit très-grand besoin », écrit le Père d'Aca. En effet, ces chapelets sont bénis « au mesme [temps] que Luther ouvrit effrontement & sacrilegement sa bouche excommuniée contre les Indulgences & Pardons »[885]. Cette remarque se rattache à une autre très similaire que l'on retrouve dans l'acte de jugement et censure, signé de Dom Ignace de Ibero, abbé du Monastère de Notre Dame de la Reale de Fitero, et qualifié du Saint Office de l'Inquisition. Il y explique que le miracle de l'arbre aux crucifix « advint au mesme temps que le Lutheranisme commençoit à se respandre par l'Allemagne & autres pays de l'Europe qui reprouvent & retranchent la dévotion & usages de chappelets des fideles envers la sacree Vierge Mere de nostre Seigneur ». Aussi, Dieu a souhaité « les rendre confus par ce miracle, & manifester à tous les humains combien luy est aggreable & plaisante cette saincte devotion, de combien de faveurs, merites & indulgenes il comble ceux qui recitent souvent et devotement le S. Rosaire ». Le Père d'Aca rappelle que le miracle de l'arbre est arrivé peu de temps après celui de Sainte Jeanne, afin de « confirmer les bons Catholiques en leur devotion, & confondre les heretiques en leur impudence et malice, puisque pour mesme effect il voulut que celuy d'Irlande arrivast »[886]. Le message est donc on ne peut plus clair : si ces miracles ont eu lieu à cette date, c'est bien parce que l'Eglise doit faire face à de violentes remises en cause de la part des protestants. Que le Christ lui-même bénisse des chapelets, symboles du catholicisme, est la preuve absolue de la légitimité de la religion catholique, et des dogmes de l'Eglise. Il confirme ainsi le bien-fondé des cultes d'intercession : les chapelets ont en effet été bénis par l'intermédiaire de l'Ange gardien de la sainte, et ils supposent en outre une prière à la Vierge. Le Christ veut donc montrer « combien luy est agreable la devotion du Sainct Rosaire récité en l'honneur de Sa Sacree Mere »[887]. Les chapelets bénis valident en plus la pratique des indulgences, ainsi que le culte des reliques, d'autant que le pouvoir de ces rosaires peut être transmis à d'autres par simple contact : de nombreux miracles ont été ainsi réalisés par le biais de chapelets qui ont seulement touché ceux de Jeanne de la Croix[888]. Ces miracles viennent donc à la fois

[885] *Ibid*., p. 182-183.
[886] *Ibid*., p. 91-92.
[887] *Ibid*., p. 89.
[888] Tout le chapitre XII de la *Vie* de Jeanne de la Croix y est consacré. Les *cuentas tocadas*, c'est-à-dire les objets ayant reçu leur pouvoir d'un grain béni par le Christ, ne peuvent toutefois pas transmettre ces vertus à leur tour : seul ceux qui ont été directement en contact avec le monde céleste le peuvent.

répondre de manière éclatante aux attaques des hérétiques, et soutenir les catholiques dans leur foi.

Puisqu'ils ont été bénis par le Christ, ces rosaires miraculeux sont polyvalents : non seulement ils éloignent les démons, mais leur vertu s'étend à toutes sortes de dangers et de maux. Ils protègent contre les tempêtes, les orages et le feu, mais aussi contre les infirmités du corps et de l'âme, les fièvres et les pestes, ainsi que les scrupules et les tentations. Ils sont également porteurs de toutes les propriétés des *Agnus Dei*, ces cercles de cire bénis par le Pape, qui avaient déjà la capacité de préserver des démons et des tempêtes, mais qui pouvaient également fortifier la dévotion, conduire au repentir et même faciliter les accouchements[889]. Ainsi, les vertus des objets bénis que l'on avait déjà l'habitude d'utiliser sont-elles transférées aux grains de chapelet, objet catholique par excellence, support de la dévotion mariale[890]. Le recours à la Vierge est ainsi légitimé de la façon la plus éclatante qui soit. Les rosaires de la sœur Jeanne de la Croix sont à l'origine de centaines de miracles, dont son biographe compile une partie afin d'édifier ses lecteurs. Il précise toutefois qu'il ne relate pas toutes les guérisons miraculeuses, car il ne veut écrire que sur ce qui a pu être authentiquement vérifié, « pour que personne ne puisse en douter »[891]. L'auteur souhaite en effet être cru et coupe court à toute possibilité de critique, notamment de la part des réformés. Il prévient ses lecteurs que comme ces miracles ont suscité une grande dévotion, Satan en a profité pour « ajouter des superstitions à la vérité », que seuls les gens ignorants peuvent croire[892]. Ce souci de véracité provient également de la volonté des Franciscains de faire canoniser la sœur de la Croix : dans ce but, ils ont recueilli tous les témoignages possibles, en ne gardant que ceux susceptibles de faire avancer la cause de la tertiaire auprès des autorités. Le procès en canonisation qui s'ouvre en 1619 met en évidence la large diffusion de la *Vie* de la religieuse, puisque les abbesses du Monastère de Cubas l'avaient déjà lue au moment du procès[893].

[889] E. MANGENOT, « Agnus Dei », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tome 1, Paris, Letouzey et Ané, 1930, col. 605-613.
[890] Voir la partie III : « Les rites de transfert du sacré ».
[891] Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 184.
[892] *Ibid*., p. 169.
[893] Isabelle POUTRIN, « Les Chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVI^e^ et XVII^e^ siècles), *Mélanges de la Casa de Velasquez,* 1990, tome XXVI, p. 35.

Jeanne de la Croix n'est pas la seule à avoir bénéficié de ce miracle. Après elle, dans les deux premiers tiers du XVII[e] siècle, d'autres religieuses espagnoles déclarent avoir eu le privilège de faire bénir des chapelets par le Christ[894], certaines affirmant que leurs grains bénis surpassent en vertus et en pouvoirs ceux de leur glorieux prédécesseur. Le Christ aurait ainsi promis à la tertiaire dominicaine Agueda de la Cruz[895] de lui donner des grains qui « feront de grands effets et merveilles dans les âmes et les corps » au point qu'ils « surpasseront ceux [qu'il a] accordés à la sainte Juana de la Cruz »[896]. Cette inflation des grains bénis pousse l'Inquisition à procéder à des enquêtes et à suspendre parfois la diffusion de ces objets, afin de lutter contre les pratiques superstitieuses. L'heure est à la vraisemblance et à la vérification ; il s'agit de ne pas prêter à la ridiculisation par les protestants. Mais le fait est là : ces miracles qui se poursuivent jusqu'au second tiers du XVII[e] siècle ont été initié par le souci de réagir aux attaques protestantes contre les dogmes fondamentaux de la foi catholique. Cette réaction se traduit par la mise en valeur d'un objet de piété, le chapelet, qui résume tous ces doctrines : culte d'intercession, indulgences, culte des reliques. Très peu de temps après le miracle fondateur, les communautés religieuses assurent sa diffusion : les chapelets bénis sont rapidement morcelés, et leurs grains sont distribués largement, par le biais des moniales, mais aussi des autorités religieuses. Les Grands d'Espagne, à commencer par les souverains, en demandent quelques-uns. Les preuves de ces miracles sont patiemment collectées, une *Vie* de la religieuse est éditée, et un procès en canonisation s'ouvre un siècle plus tard. Tout cela pour faire du chapelet l'objet phare de la lutte contre l'hérésie et de la reconquête des catholiques.

[894] Voir Isabelle POUTRIN, *Ibid.*, p. 33-54.
[895] 1549-1621.
[896] Antonio DE LOS MARTIRES, *Vida y obras maravillosas de la ferviente caridad en que se exercitó toda su vida la Virgen y Esposa de Iesu Christo nuestro Señor Agueda de la Cruz, beata professa del glorioso Padre S. Domingo*, Madrid, Diego Flamenco, 1622, p. 18 v. Voir Isabelle POUTRIN, *Ibid*., p. 43.

L’objet de piété constitue donc un prisme au travers duquel s’opère la mise en scène de l’individu dans l’espace social. Par sa matérialité, il situe de manière visible son possesseur sur l’échelle sociale, ou du moins il montre comment ce dernier souhaite influer sur la perception qu’ont les autres de sa place dans la société. Il permet de différencier le riche du pauvre, la personne vertueuse de l’individu corrompu, le pauvre méritant du vagabond oisif. Par sa signification religieuse, l’objet se pare en outre d’une dimension politique revendicatrice en une période où religion et construction de l’Etat sont indissociables. Il sert de support à une prière individuelle et collective pour la sauvegarde de l’Etat et du prince, à qui il confère une légitimité religieuse indéniable. En récupérant cette ferveur populaire catholique et en l’associant au culte de l’Etat, le souverain procède à l’unité culturelle de son peuple dans la vénération conjointe de Dieu et de la monarchie de droit divin. Approprié par les catholiques comme signe de reconnaissance politique, il est notamment brandi comme un étendard par les Ligueurs pour afficher leur rejet de la tyrannie royale en même temps que leur haine des protestants. Le chapelet, en tant que symbole d’une dévotion spécifiquement catholique, joue un rôle essentiel dans la controverse religieuse qui oppose les deux confessions. Signe identitaire des catholiques, il est donc par défaut le signe qui permet de reconnaître le protestant. Son origine et son usage sont régulièrement validés par la réalisation de miracles, qui apportent la preuve éclatante de la légitimité des cultes d’intercession. L’unité des catholiques s’opère donc par le biais de l’objet à travers le partage des mêmes signes identitaires (le chapelet) et des mêmes références religieuses (miracles). C’est la raison pour laquelle les objets de dévotion fournissent une identité légitime à ceux qui se sont placés à l’écart d’un groupe social, en les intégrant à la communauté des croyants.

Chapitre 2 : UN FACTEUR D'INTÉGRATION

La fonction identitaire de l'objet de dévotion permet de différencier son possesseur des autres individus. C'est ainsi qu'elle fait la différence entre le catholique et le protestant. L'objet joue également ce rôle au sein même de la communauté des catholiques, en favorisant l'intégration de celui qui le porte à un groupe de croyants qui le reconnaît comme un des siens. C'est le cas des congrégations, confréries ou encore tiers ordres. Par exemple, les Chevaliers, Dames et Demoiselles d'honneur de la confrérie de Notre Dame de Sion, en Lorraine, s'engagent à consacrer une journée par an à la Vierge. A chaque fois qu'ils se rendent sur la colline de Sion, ils ont obligation de porter leur enseigne sur la poitrine comme signe de reconnaissance. Il semblerait même que ceux qui ne le font pas soient passibles d'une amende[897].

L'objet participe plus largement à l'acceptation sociale du sujet, un rôle qui est d'autant plus important lorsque ce dernier se trouve exclu du groupe dont il est issu. C'est ainsi que dans les rares représentations médiévales qui présentent des objets de la piété privée, ces derniers accompagnent majoritairement l'ermite. Lorsque l'on procède à une recherche thématique sur la base de données Mandragore[898] de la Bibliothèque Nationale de France, qui contient les images numérisées de manuscrits occidentaux et médiévaux, le terme « chapelet » renvoie à 172 réponses, dont 13 % concernent des ermites. Sur ces 172 résultats, 52 correspondent à des manuscrits français : les ermites y représentent la majorité, avec 44 % des images, précédant de loin les allégories (29 %). Le reste se répartit en quantités minimes entre trois portraits de saints (seulement 5 %), le portrait d'un roi, ou encore la représentation de personnages littéraires comme Perceval. Si l'ermite apparaît en première position des personnages représentés avec un chapelet (ill. 67), c'est parce que l'objet permet de faire la distinction entre le pieux personnage qui s'est retiré de toute société organisée pour vivre dans la communion avec Dieu en un lieu retiré et souvent hostile, et les êtres asociaux, mal adaptés, incapables de s'intégrer à la vie sociale. C'est la représentation de l'objet qui garantit les raisons pieuses présidant à la retraite de l'ermite.

[897] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 16.
[898] http://mandragore.bnf.fr

67. ***La confession de Lancelot*** (détail),
dans *Queste del saint graal*, France, vers 1470, f° 129
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux,
Français 112

Dans des contextes différents, l'usage de l'objet de piété par le pèlerin comme par l'Indien converti relève des mécanismes identitaires. Tous deux se situent en marge du groupe social dans lequel ils évoluent. Le premier, parce que son voyage constitue une parenthèse dans son existence, au cours duquel il se place en marge de sa vie sociale, et le second parce que sa conversion le rend différent de ses compagnons. Tous deux recourent à l'objet comme au signe visible de leur nouvelle identité. Par le port de l'enseigne de pèlerinage, le pèlerin se différencie visiblement du vagabond, tandis que le recours à l'objet de piété catholique distingue l'Indien converti du « mauvais Indien » païen et souvent présenté comme immoral. L'objet de piété, comme insigne du pèlerin ou du converti, constitue donc un facteur d'intégration au sein de la communauté des catholiques.

I. SE DIRE PÈLERIN

L'époque moderne est celle du renouveau de la « pulsion ambulatoire »[899]. Après l'apogée du pèlerinage médiéval autour du XII^e^ siècle, celui-ci connaît une période de difficultés dans les derniers siècles du Moyen Age, accentuées par les critiques virulentes dont il fait l'objet, notamment de la part des Humanistes. Ces derniers, partant du fait que « l'esprit n'a nul besoin du corps »[900], privilégient le principe du pèlerinage intérieur menant à la réformation personnelle, plutôt que le ritualisme, perçu comme souvent hypocrite, de la marche pèlerine. Le contexte post-tridentin de la fin du XVI^e^ siècle contribue toutefois à rendre au pèlerinage son caractère fondamental d'acte catholique par excellence. Creuset de la réaffirmation des croyances de l'Eglise Romaine face aux attaques protestantes, il apparaît comme le moyen de communication privilégié entre le croyant et les saints intercesseurs, et comme le lieu où se gagnent les indulgences. Les anciens sanctuaires comme Rocamadour ou le Mont Saint-Michel connaissent alors un regain de ferveur tandis que de nouveaux pèlerinages voient le jour. Durant les Guerres de Religion, et ce malgré les troubles, des milliers de fidèles se pressent devant de saintes reliques pour demander le retour de la paix.

Le siècle suivant est véritablement celui d'un nouvel âge d'or du pèlerinage, pivot de la reconquête des catholiques par l'Eglise. En réaffirmant la légitimité du culte des reliques et celui des images, tout en s'efforçant de recentrer l'acte pèlerin sur son sens spirituel, le Concile de Trente favorise la renaissance spectaculaire d'une pratique qui, loin de se limiter aux grands sanctuaires, se développe également au niveau régional et local. Les pèlerinages mariaux, notamment, connaissent un essor sans précédent, la Vierge étant adorée comme la « triomphatrice des ennemis de l'Eglise »[901]. La Réforme Catholique met d'importants moyens en œuvre pour mieux encadrer les pèlerins, à tous les niveaux. Gérés par un clergé mieux éduqué évoluant dans les milieux à la pointe de la Contre Réforme, les nouveaux sanctuaires sont aménagés de manière à faciliter l'accès

[899] Arlette JOUANNA, « Le Temps de la Renaissance en France (vers 1470-1559) », dans Arlette JOUANNA, Philippe HAMON, Dominique BILOGHI et Guy LE THIEC, *La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 276.
[900] Erasme, cité par Robert SAUZET, « Contestation et renouveau du pèlerinage au début des temps modernes (XVI^e^ et début du XVII^e^ siècles) », dans Jean CHELINI et et Henry BRANTHOMME,(dir.) *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, collection. « Pluriel », p. 236.
[901] *Ibid*., p. 247.

aux reliques, mais aussi – et surtout – à la confession et à la communion[902]. Au fur et à mesure que le siècle avance, le pèlerin est en effet de plus en plus invité à se réformer intérieurement, et à privilégier le recueillement au merveilleux. Toutefois, la coutume de rapporter des objets continue de faire partie intégrante de l'acte pèlerin. Enseignes de pèlerinage, puis médailles, statuettes et autres petits objets à l'image du lieu, sont diffusés à très grande échelle. Ils ne constituent pas seulement un souvenir : ils sont un signe d'identification, et même de revendication d'une identité. Car le pèlerin est celui qui, durant tout le temps de son voyage, s'affranchit de ses devoirs sociaux. Quittant son foyer et son travail, il parcourt les chemins, vivant souvent de l'aumône des villageois qu'il rencontre, ce en quoi il pourrait être assimilé à un vagabond. C'est le port de l'enseigne de pèlerinage qui permet théoriquement de faire la différence, et de faire reconnaître et accepter son statut de « marcheur de Dieu » par la société.

1. UN OBJET QUI SE PORTE SUR SOI

Les enseignes de pèlerinage participent à la proclamation de l'identité pèlerine car ce sont des objets qui se portent sur soi. Leur matérialité même en détermine l'usage : ils sont généralement pourvus d'une épingle ou encore d'anneaux pour les coudre sur le tissu d'un vêtement ou d'un couvre-chef (ill. 68). Cela suppose donc un usage quotidien de l'objet, ostensiblement présenté à tous. Il est donc un signe d'identité, affirmée et assumée. Il proclame que celui qui le porte est un pèlerin, un homme ou une femme ayant quitté son quotidien pour se rendre dans un sanctuaire et y adorer des reliques, où il ou elle est entré(e) en contact avec le divin. Un chrétien qui est bien plus qu'un fidèle ordinaire. D'autant que le vêtement traditionnel du pèlerin ne comporte aucun élément distinctif qui le différencierait d'autres voyageurs. Habit de couleur foncée, grand chapeau à larges bords pour protéger de la pluie ou du soleil, bâton (ou bourdon) pour faciliter la marche, et besace pour transporter argent et nourriture sont des attributs qui sont également ceux des autres marcheurs. Sur un vitrail de l'extrême fin du XV^{e} siècle montrant l'arrivée d'un pèlerin dans une auberge, ce dernier est vêtu comme un voyageur

[902] A Sainte Anne d'Auray, par exemple, la *Scala Sancta* est aménagée de manière à ordonner la communion. Il s'agit d'une construction en plein air : une tourelle abritant un autel, encadrée de deux escaliers. Les pèlerins montent par l'un et, une fois qu'ils ont reçu le corps du Christ, descendent par le second. Ainsi toute bousculade est évitée.

ordinaire : un simple habit agrémenté d'un chapeau, une petite besace attachée à sa ceinture, et un bâton qu'il tient à la main (ill. 69).

68. Tête de pèlerin, dont le chapeau
porte les enseignes des pèlerinages
de Rome (clefs croisées de Saint Pierre)
et de Jérusalem (Sainte Face)
XV^{e} siècle
Pierre, H 22 x L 18 x Pr 19 cm
Evreux, Musée de l'Ancien Evêché
N° d'inventaire : 11 411

69. ***Arrivée du pèlerin à l'auberge***,
Fin du XV^{e} siècle
Vitrail de verre blanc, grisaille et jaune d'argent
Diamètre 21 cm
Paris, Musée du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire Cl. 23 695

Les registres hospitaliers de l'Hôtel Dieu « Notre Dame de Pitié du Pont du Rhône » de Lyon pour la période 1534-1615 mentionnent soixante-dix-sept pèlerins (sur environ 40 000 noms) y ayant fait étape sur leur route pour Compostelle[903]. La description de leurs vêtements montre bien que la réalité de l'habit du pèlerin est fort éloignée de l'image figée que véhicule de lui l'iconographie traditionnelle. Aucune mention, dans ces registres, d'un bourdon ou d'une besace, mais plutôt des vêtements de mauvaise qualité, et en mauvais état : « malotru pourpoint ou méchante chemise, chapiau, soulier ou le reste de peu de valeur »[904]. Le pèlerin ne se distingue donc pas visuellement du commun des voyageurs. C'est là le rôle de l'enseigne ou de la médaille de pèlerinage : c'est elle « qui fait le pèlerin »[905]. Ainsi c'est bien l'enseigne en forme de croix qu'il porte sur son cœur – tout comme ses compagnons de voyage qui l'attendent à bord du bateau – qui permet d'identifier comme pèlerin ce voyageur représenté sur une miniature française de la seconde moitié du XV^{e} siècle (ill. 70).

70. *Pèlerin rencontrant saint Pierre*
Miniature française extraite de Vincentius Bellovacensis, *Speculum Historiale* (trad. de Jean de Vignay), 1463, f° 342 v.
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, Français 51.

[903] Denise PERICARD-MEA, « Pèlerins de Compostelle au temps de Louis XIV et Louis XV », *Saint Jacques Info*, Portraits de pèlerins, Pèlerinage et société : article publié sur Internet à l'adresse suivante : http://lodel.irevues.inist.fr/saintjacquesinfo/index.php?id=74 [dernière consultation le 30 décembre 2008].
[904] Idem.
[905] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 108.

L'enseigne de pèlerinage en plomb disparaît progressivement au cours du XVI[e] siècle, laissant la place à la médaille religieuse, souvent gravée sur ses deux faces. Le passage d'un objet à l'autre est loin de se faire brutalement puisque les médailles, nous l'avons vu, sont d'abord cousues sur les vêtements à la manière des insignes, avant de se porter à une chaîne autour du cou. A la grande médaille ronde caractéristique de la Renaissance, portée sur le chapeau ou les habits, succède au XVII[e] siècle la médaille de petite dimension, le plus souvent de forme ovale et pourvue d'une bélière. Ainsi les premières médailles connues du pèlerinage de Benoîte Vaux datent-elles des années 1640[906]. L'apparition de ce petit objet coïncide avec les nouvelles pratiques dévotionnelles encouragées par le Concile de Trente. La piété post-tridentine met l'accent sur la réformation intérieure et sur la prière privée. La petite médaille pendue au cou s'intègre parfaitement dans ce contexte : elle peut être portée sous les vêtements, où elle se trouve en contact direct avec la peau du fidèle. Elle favorise ainsi un rapport très intime et personnel entre son propriétaire et la personne divine qu'elle représente. Elle met en œuvre une relation que Denis Bruna n'hésite pas à qualifier d'amoureuse et secrète avec le divin[907]. Elle peut cependant continuer à être portée de manière ostensible, présentant ainsi l'individu comme un pèlerin, ce qui lui procure beaucoup d'avantages, notamment sur les routes.

2. DE L'INTÉRÊT D'ETRE IDENTIFIÉ COMME PÈLERIN

Les historiens d'art s'accordent à reconnaître à l'enseigne de pèlerinage de nombreux points communs avec les sceaux. Il semble que les premiers insignes religieux en soient directement inspirés : les *sportelles* de Rocamadour présentent dès le XII[e] siècle une forme de navette au centre de laquelle est représenté saint Dominique. Ils imitent directement le sceau des religieux chargés de garder le sanctuaire. Ainsi, tout comme le sceau sert à l'identification de son propriétaire, l'enseigne désigne le pèlerin. Et, comme le sceau, elle possède une fonction de validation et de légitimation.

[906] Qui correspond à la période d'apogée de ce pèlerinage lorrain. Léon GERMAIN DE MAIDY, *Observations sur les médailles de Benoîte Vaux*, Nancy, Sidot Frères, 1901, p. 4 à 7.
[907] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 236.

Signe d'identification, l'enseigne de pèlerinage procure à celui qui la porte une dignité particulière, qui est source de fierté. Etre pèlerin est en effet prestigieux. D'un point de vue social, il est bien sûr vu comme celui qui n'hésite pas à quitter son quotidien pour partir à l'aventure. A une époque où la société est strictement hiérarchisée et où chacun doit accomplir au mieux les fonctions liées à sa condition sociale, s'affranchir même pour quelques jours des rituels quotidiens est très rare. Bien que la curiosité y tienne souvent une place aussi grande que la piété, celui qui se rend en pèlerinage est également celui qui part à la rencontre de la divinité. Il est celui qui s'est rendu en des lieux où les mondes terrestre et céleste se rencontrent. Et celui qui s'est trouvé en mesure de recevoir une grâce divine, sous la forme de la réalisation d'un vœu ou d'une illumination intérieure. Celui qui revient de pèlerinage est donc un être différent, aussi bien de l'être qu'il était avant son départ, que des autres chrétiens qui ne sont pas partis. Etre pèlerin est donc un état qui s'affiche, qui permet non seulement l'acceptation du voyage par la communauté mais dont on retire en outre une fierté certaine. Une dalle de l'église Saint Etienne de Melun porte cette inscription du XV^{e} siècle, qui se pose clairement comme une revendication : « Loys Peron, marchand, maître boulanger, et pèlerin de Sainct Jacques »[908]. Ledit Peron se définit donc autant par sa fonction sociale que par son état de pèlerin.

Mais être identifié comme pèlerin présente des avantages bien plus concrets, et l'enseigne ou la médaille portées ouvertement sur soi, distinguant clairement le pèlerin du mendiant, ouvrent bien des portes au pieux marcheur. Au Moyen Age, l'enseigne à elle seule assure la sécurité du pèlerin, qui est considéré comme sacro-saint. Il incombe à tout homme qui porte les armes de défendre les pèlerins, que les *Devoirs des Chevaliers* assimilent aux veuves et aux enfants[909], c'est-à-dire une personne inoffensive et sans défense qui n'a pour seule protection que les enseignes de pèlerinage cousues à son vêtement. Elles lui servent de sauf-conduit pour traverser les territoires dangereux ou ennemis sans encombre. Les historiens et érudits du XIX^{e} siècle rapportent à l'envi le fameux incident survenu à un voyageur anglais tombé aux mains des soldats de Cahors, et qui fut instantanément libéré lorsqu'on le reconnut comme un pèlerin de Rocamadour[910].

[908] Eugène GRESY, « Notice sur quelques enseignes et médailles en plomb, trouvées à Paris, dans la Seine », *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 3e série, tome 5, 1862, p. 121
[909] Joseph F. MICHAUD, *Histoire des Croisades*, Paris, Furne, Jouvet et Cie, 1867, tome 1, p. 451.
[910] Abbé TEXIER, *op. cit.*, col. 675.

Cependant, à l'époque moderne, le port de l'objet ne suffit plus à prémunir les pèlerins contre les risques liés aux conflits. Les Guerres de Religion et les hostilités internationales rendent les routes particulièrement dangereuses. Les protestants ne montrent pas de respect envers une pratique que leur Eglise condamne et des bandes de soudards essaiment les chemins. Entre 1641 et 1643, Madame de Saint Balmont se porte à plusieurs reprises au secours de pèlerins de Benoîte Vaux attaqués par des bandes de soldats pillards, appelés localement les « Cravates des bois »[911]. Les marcheurs prennent donc soin de se munir d'une sauvegarde délivrée par les princes, soucieux de protéger leurs sujets, lesquels se voient placés directement sous leur protection. Le duc Charles IV espère ainsi éviter ces désagréments aux pèlerins du Vallon Béni en leur octroyant une sauvegarde le 14 mars 1641. Les fidèles se rendant au sanctuaire lorrain essaient en outre d'obtenir la même protection écrite de la part des autorités impériales et françaises. Louis XIII se montre d'ailleurs lui aussi respectueux des pèlerins de Benoîte Vaux, à qui il accorde le 25 février 1643 une protection spéciale. La même année, le souverain lorrain fait de même envers 1 500 Nancéiens désirant se rendre en ce même lieu : il écrit aux garnisons impériales de Thionville, Montmédy, La Vaux et autres villes du Luxembourg pour leur demander de laisser passer les bourgeois de sa capitale sans encombre[912]. Malgré tout, certains pèlerins trouvent plus prudent de voyager en plus avec des sauf-conduits individuels : le comte de Ligniville, général des armées lorraines, n'entreprend le voyage jusqu'au sanctuaire qu'une fois doté d'une collection de passeports signés du roi de France et de plusieurs membres éminents de sa Cour[913].

Une fois mis en route sur des chemins sécurisés, le pèlerin bénéficie de certains privilèges. Reconnu comme tel, il peut demander le logis et le couvert en divers lieux, le plus souvent dans des couvents et surtout des hôpitaux. L'hôpital Saint-Jacques de Bordeaux accueille ainsi 988 pèlerins au cours de l'année 1660[914]. Ces établissements qui reçoivent les pauvres octroient des lits aux fidèles pour un séjour plus ou moins prolongé. D'après les quatorze registres de comptabilité de l'Hôtel Dieu de Lyon, il apparaît que les pèlerins restent à l'hôpital entre un et soixante-dix jours[915] : c'est donc un lieu de passage, pour une nuit avant de repartir, ou un lieu de soins où le fidèle séjourne plusieurs

[911] Charles AIMOND, *Notre-Dame de Benoîte-Vaux, op. cit.,* p. 75 sq.
[912] *Ibid*., p. 82.
[913] *Ibid*., p. 84.
[914] Francisque MICHEL, *Histoire du commerce et de la navigation à Bordeaux, principalement sous l'administration anglaise*, tome 1, Bordeaux, J. Delmas, 1867, p. 521.
[915] Denise PERICARD-MEA, « Pèlerins de Compostelle au temps de Louis XIV et Louis XV », *op. cit.*

semaines le temps de reprendre des forces pour continuer sa route. Dans l'idéal, c'est aussi le devoir charitable de tout bon chrétien que d'accueillir un pèlerin et de lui fournir le logis et le couvert. Abraham Bosse met ainsi en valeur la piété exemplaire d'un couple en le représentant recevant au sein de son foyer de « Miserables Habitans de la Terre », des personnages souvent rejetés ou mal perçus : l'étranger, l'infirme, et les pèlerins. Chacun est identifié par un élément qui permet de les reconnaître : le costume de l'étranger, la jambe de bois de l'infirme, et les enseignes en forme de coquille de saint Jacques cousues sur les vêtements des pèlerins (ill. 71). Le texte en bas de la gravure exalte les vertus des ces hôtes pieux, les appelant « gens de bien » qu'il est bon d'admirer car « pour l'amour de Dieu » et par « Charité Chretsienne », ils « reçoivent chez eux ces pauvres Etrangers », s'ouvrant ainsi « le chemin qui mene droit aux Cieux ». Sur cette gravure, le pèlerin est donc assimilé aux personnes sans défense auquel tout bon catholique doit porter secours s'il veut gagner le Ciel. C'est l'enseigne qu'il porte ostensiblement qui est censée lui ouvrir les portes et susciter la charité d'autrui.

71. Abraham Bosse, ***Les œuvres de miséricorde : loger les pèlerins***
XVII[e] siècle
Eau-forte rehaussée de burin, 260 x 314 cm
Paris, B.N.F. Département des Estampes et de la Photographie
Cote Ed 30, rés.

Etre identifié comme pèlerin offre enfin des avantages d'ordre pécuniaire. Le pèlerin est en effet souvent exempt des taxes dont doivent s'acquitter les autres voyageurs. Sur les routes et chemins du royaume de France, il est en théorie affranchi de tout péage, pour lui et pour les objets qu'il transporte[916], même si dans la pratique, selon les lieux, ce privilège est souvent tombé en désuétude. S'il doit s'embarquer pour un pèlerinage lointain, il bénéficie de réductions sur le prix de la traversée, avantage qui est censé favoriser l'accroissement du nombre de pèlerins à emprunter des navires locaux. Le port de Marseille, dont les « statuts municipaux avoient prescrit pour la sûreté des pèlerins des règles dont aucune autre législation n'égaloit la sagesse »[917] les dispense même de toute rétribution à condition qu'ils naviguent sur un bateau marseillais[918].

Cependant, à l'époque moderne, il devient plus difficile pour un pèlerin de profiter de ces avantages par la seule grâce des enseignes qu'il porte à son habit. Au XIII^{e} siècle, l'enseigne seule ne suffit déjà plus à prouver à son confesseur l'accomplissement effectif du pèlerinage. La diffusion de ces objets est telle qu'il devient particulièrement aisé de s'en procurer pour des sommes dérisoires, même loin du sanctuaire. De plus, à partir du XV^{e} siècle, nous l'avons vu, le pèlerin ramène de grandes quantités d'enseignes qu'il distribue autour de lui. Posséder un objet de pèlerinage n'est donc plus une preuve que l'on s'est soi-même déplacé pour le faire. Aussi les autorités ecclésiastiques demandent-elles plutôt une lettre justificative ou une attestation remise par les gardiens du sanctuaire. Le statut de l'objet a donc évolué en fonction de son statut commercial, qui lui a fait perdre sa valeur de preuve.

[916] Charles OUIN-LACROIX, *Histoire des anciennes corporations d'arts et métiers et des confréries religieuses de la capitale de la Normandie*, Rouen, Lecointe Frères, 1850, p. 473
[917] Jean-Marie PARDESSUS, *Collection de lois maritimes antérieures au XVIIIe siècle,* Paris, Imprimerie Royale, 1831, tome 2, p. LXIV.
[918] Joseph François MICHAUD, *Histoire des croisades*, tome I, Paris, Furne, Jouvet et Cie, 1867, p. 451

3. UNE PREUVE OBSOLÈTE DU PÈLERINAGE ACCOMPLI

A l'époque moderne, le port d'une ou plusieurs enseignes ne signifie pas forcément que l'on a effectivement réalisé un pèlerinage. C'est aussi une mode vestimentaire, commune à toutes les catégories sociales. L'exemple vient de haut puisque les souverains arborent eux aussi avec fierté des insignes à leur chapeau. Les ducs de Bourgogne, nous l'avons vu, sont réputés pour être des pèlerins zélés qui acquièrent de nombreuses enseignes dans les sanctuaires qu'ils visitent. Le roi Louis XI, surtout, est renommé pour avoir porté pieusement sur son chapeau plusieurs « imaiges, la plus part de plomb, ou d'estain »[919], dont une représentant Notre Dame de Cléry, à qui il porte une dévotion toute particulière. En réalité, cet usage dépasse de loin le cadre religieux : imitant en cela les plus hauts personnages du royaume, les hommes ont coutume, vers la fin du Moyen Age et pendant la Renaissance, de porter des insignes à leur chapeau. Décorées d'armoiries, de portraits, de devises, ou de scènes profanes, elles sont signe de vasselage[920] dans le sens où elles affichent l'appartenance à un cercle social ou à une famille, ou l'allégeance à un prince. Les enseignes dites « de livrée » sont souvent distribuées par les princes à leurs plus fidèles serviteurs. Olivier de La Marche, dans son *Estat de la Maison du duc de Bourgogne* (1474), signale que, d'un point de vue hiérarchique, « en l'office d'Escuyerie, doivent estre dessoubs l'escuyer tous ceux qui portent esmail du Prince, ou enseigne armoyé »[921]. D'autres insignes rappellent une fête ou un événement patriotique auquel on a pris part. Les rois de France, de Louis XI à François I^{er}, sont fréquemment représentés avec un tel objet cousu à leur couvre-chef (ill. 73 à 77). Le portrait de Louis XII par Jean Perréal est assez précis pour que l'on distingue la silhouette de la Vierge Marie sur la médaille glissée à son chapeau (ill. 74). Les membres de la Cour croqués par les Clouet portent bien souvent un insigne à leur couvre-chef (ill. 76). Ce phénomène s'observe bien au-delà des frontières du royaume de France, en Angleterre ou en Terre d'Empire, par exemple. Lorsqu'Albrecht Dürer représente Maximilien I^{er}, il n'omet pas la médaille de la Vierge à l'Enfant que l'Empereur porte à son chapeau, seul bijou apparaissant sur le portrait (ill. 72). Au

[919] Claude de SEYSSEL, *Les Loüanges du bon Roy de France, Louys XII,* dans Théodore GODEFROY, *Histoire de Louys XII, roy de France, père du peuple, et des choses mémorables advenues de son règne, depuis l'an 1498 jusques à l'an 1515*, Paris, A. Pacard, 1615, p. 93.
[920] Abbé TEXIER, *op. cit.*, col. 675.
[921] Olivier de La Marche, *Estat de la Maison du duc de Bourgogne*, cité dans Léon Emmanuel S.J. LABORDE, *Notice des émaux, bijoux et objets divers exposés dans les galeries du musée du Louvre*, Paris, Musée National du Louvre, 1852, 2^{e} partie, *Glossaire et répertoire*, p. 273.

XVI[e] siècle, cette pratique s'apparente plus à un phénomène de mode qu'à une revendication identitaire forte.

72. Albrecht Dürer,
Portrait de l'Empereur Maximilien I[er]
vers 1519
(détail de la médaille de la Vierge)
43 x 32,4 cm
Londres, British Museum

73. Jean Perréal (d'après)
Portrait de Charles VIII, roi de France (détail)
XVI[e] siècle
Huile sur bois, 36,5 x 27 cm
Chantilly, Musée Condé
N° d'inventaire : PE 576

74. Jean Perréal
Portrait de Louis XII, roi de France (détail)
XVI[e] siècle
Huile sur bois
New Windsor (Berkshire), Windsor Castle

75. Ecole Française
Portrait de François Ier, roi de France (détail)
XVI[e] siècle
Huile sur bois, 17 x 14,5 cm
Chantilly, Musée Condé
N° d'inventaire : PE 243

76. Jean Clouet
Portrait du connétable Anne de Montmorency (détail)
XVI[e] siècle
Pierre et sanguine sur papier, 32,6 x 22,5 cm
Chantilly, Musée Condé
N° d'inventaire : DE MN 146 ; B 29

77. Ecole Française, ***Portrait d'un inconnu*** (détail)
XVI[e] siècle
Peinture sur bois, 36 x 27 cm
Chantilly, Musée Condé
N° d'inventaire : PE 242

Reprenant à son compte cette mode profane, le menu peuple utilise les enseignes de pèlerinage, peu chères et aisément accessibles, pour se conformer à une mode lancée en haut lieu. Un épi de faîtage en céramique conservé au Musée Départemental de l'Oise à Beauvais, et datant du XVI^{e} siècle, représente dans une facture assez grossière un musicien, peut-être un soldat, portant un chapeau à larges bords, sur lequel il porte une de ces broches (ill. 78). L'artiste n'a pas cherché à représenter spécifiquement un pèlerin, pourtant le personnage porte également une bourse décorée d'une coquille Saint Jacques. Les objets religieux sont donc portés dans un contexte quotidien, pas toujours dans un contexte de revendication religieuse particulière ; ils font partie du vêtement habituel.

78. Epi de faîtage représentant un musicien
(peut-être un soldat) joueur de lyre ou de harpe à 5 cordes
Beauvais, XVI^{e} siècle
Ronde bosse, plommure, terre chamottée, bichromie, 54 x 24 cm
Beauvais, Musée Départemental de l'Oise
N° d'inventaire : Inv. 14.3 ; Inv. 860.6

Si l'objet de pèlerinage n'a plus à l'époque moderne valeur de preuve légale aux yeux de l'institution, il n'en reste pas moins un signe qui témoigne de l'accomplissement du pèlerinage dans un cadre social. Il signale à une épouse, des parents, un employeur, que le temps passé par le pèlerin en dehors de sa vie quotidienne a bien été employé à la dévotion. Dans le cas de pèlerinages effectués par procuration, l'objet permet tout de même d'attester de l'accomplissement du pèlerinage, et de créer un lien concret entre le sanctuaire et la personne qui n'a pu se déplacer. Le pèlerinage par procuration, apparu au

XI^e siècle, est une pratique extrêmement courante, répandue dans tous les milieux sociaux[922] et qui existe encore aujourd'hui, même hors du monde chrétien[923]. Il arrive effectivement que la personne qui souhaite bénéficier des faveurs d'un saint ou de la Vierge ne puisse se déplacer, le plus souvent en cas de maladie ou de handicap. Aussi désigne-t-elle un mandataire pour accomplir le pèlerinage à sa place et y pratiquer tous les rites et les prières qui y sont associés : on parle alors de pèlerinage « vicaire ». La sœur de La Roche, religieuse de Sainte Ursule à Bordeaux, ne peut accomplir elle-même un pèlerinage de remerciement à Notre Dame du Verdelays qui l'a guérie d'une dysenterie à la fin du XVII^e siècle : elle craint en effet de rompre la clôture « de peur de se dissiper ». Elle envoie donc son frère Charles au sanctuaire, lequel effectue le pèlerinage pour elle et fait consigner sa guérison miraculeuse par les religieux en charge du lieu[924]. Si l'entourage proche est souvent le mieux désigné pour accomplir cet acte, il est également possible d'avoir recours à un pèlerin dit professionnel, dont le métier est de se rendre au sanctuaire moyennant finances. Nombreuses sont les personnes qui y trouvent un moyen aisé de gagner leur vie. Yves Dossat cite l'exemple d'Yvonnet Warguier, parisien vivant à la fin du XIV^e siècle, dont l'activité consiste à voyager pour le compte d'autrui[925], mais cela reste d'actualité aux siècles suivants. Des mendiants ou des veuves sont souvent mandatés dans ce but pieux, les premiers en raison de leur humble situation, les secondes pour leur état considéré comme « quasi sacerdotal »[926], qui semblent les rendre plus aptes à obtenir des grâces divines. Dans tous les cas, le mandataire, lorsqu'il revient du pèlerinage, rapporte un ou plusieurs objets acquis sur place, afin d'attester de la réalité de son déplacement. Ces objets peuvent en outre avoir été mis en contact avec les reliques ou la statue miraculeuse, et devenir alors un support de prière ou un talisman pour celui qui n'a pu partir[927].

---

[922] Ainsi que le note Georges Provost en ce qui concerne le pèlerinage à Sainte Anne d'Auray : *La Fête et le sacré, op. cit.*, p. 222.

[923] Le pèlerinage à La Mecque, par exemple, peut être accompli par procuration à condition que la personne désignée ait déjà réalisé ce pèlerinage en son nom propre.

[924] Claude PROUST, *La [sic] Guide des pèlerins de Notre Dame de Verdelays contenant les saintes dispositions avec lesquelles on doit y venir, plusieurs cantiques & prieres, même pour les Sacremens de Penitence & d'Eucharistie et l'abrégé des miracles qui s'y sont operez*, 4^e édition revue et corrigée, Bordeaux, S. de la Court, s.d. (début XVIII^e s.), p. 220

[925] Yves DOSSAT, « Types exceptionnels de pèlerins : l'hérétique, le voyageur déguisé, le professionnel », *Cahiers de Fanjeaux*, « Le Pèlerinage », n° 15, 1980, p. 207-225.

[926] Philippe MARTIN, *Les Chemins du sacré. Paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVI^e au XIX^e siècles*, Metz, Serpenoise, 1995, p. 251.

[927] Voir la partie III : « Les rites de transfert du sacré ».

Toutefois, la diffusion à très grande échelle de ces objets, en permettant son acquisition en n'importe quel lieu et à très bas prix, notamment auprès de marchands ambulants, a donné une valeur négative à l'objet. Les enseignes ne suffisent plus à attester de l'identité pèlerine, ni même de la piété. Les achats multiples et la surabondance d'enseignes portées sur soi tendent plutôt à développer une certaine méfiance envers le voyageur bardé d'insignes. Erasme décrit les pèlerins du XVI[e] siècle comme étant « cuirassés » de ces objets[928]. Les profiteurs de toutes sortes n'hésitent donc pas à s'en procurer afin d'abuser de la confiance que les chrétiens ont jusque là accordée au pèlerin. Ainsi apparaissent des dérives : mendiants et vagabonds affichant des enseignes de pèlerinage utilisent la fonction identitaire de l'objet pour demander la charité. Reprenant à leur compte le stéréotype social du « pauvre méritant » évoqué plus haut, ils portent des objets de dévotion pour mettre en avant leur piété, et donc de suggérer la respectabilité de leurs mœurs, afin de susciter la pitié. Ils sont considérés comme la figure type du parasite social. Ils « portent des signes sacrés au chapeau, surtout de la Véronique et des coquilles, ils se vendent ces ornements les uns aux autres et font accroire qu'ils ont été dans les villes dont ils portent les signes et trompent ainsi le monde », prévient l'auteur du *Livre des Gueux*[929]. Ce pamphlet contre les vagabonds, paru vers 1510, distingue vingt-huit catégories de mendiants et énumère toutes les ruses qu'ils déploient pour obtenir la charité. Le « mauvais pauvre » utilise donc l'objet pour parvenir à ses fins. L'imaginaire collectif les associe à tel point que l'on emploie le terme « coquillard » – en référence aux objets liés au pèlerinage de Compostelle – pour le désigner[930]. D'ailleurs, le fait que les gravures de Jacques Callot présentant des pèlerins (ill. 79) relèvent de sa série sur les gueux est significatif. Les deux personnages arborent des coquilles de saint Jacques cousues sur leur chapeau et leur vêtement, mais leur vêture en lambeaux évoque plutôt des mendiants, situés à l'écart de la vie sociale, que de respectables pèlerins disposés à retrouver leur famille et leur travail une fois leur voyage terminé.

[928] ERASME, *Correspondance, 1525-1527*, Aloïs GERLO (Ed.), Bruxelles, University Press, 1977, tome VI, p. 393.
[929] Paul RISTELHUBER (Ed.), *Liber Vagatorum. Le Livre des Gueux*, Strasbourg, Imprimerie de la Veuve Berger-Levrault, 1862, p. 42. Luther rédigea la préface de l'édition allemande de ce livre anonyme.
[930] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 234.

79. Jacques Callot, ***Les deux pèlerins***
Vers 1622
Eau-forte sur papier vergé
14,3 x 8,8 cm
Ottawa, Musée des Beaux-Arts du Canada
N° 15 091

Les pèlerins professionnels sont eux aussi souvent mal perçus : ils sont considérés comme des oisifs et des instables incapables de s'intégrer à la société, parcourant sans cesse les routes, et profitant de la crédulité et de la détresse de ceux pour qui ils sont censés accomplir un pèlerinage[931]. Le pèlerinage est en effet, pour l'homme médiéval comme pour l'homme moderne, la seule raison valable de s'affranchir des règles sociales, pour un temps déterminé. Ceux qui sont en perpétuel mouvement, incapables de se fixer, inspirent de la méfiance : le *peregrinus* n'est-il pas, étymologiquement, l'étranger[932] ? Un très grand nombre de pèlerins enregistrés à Roncevaux et dans les hôpitaux de Dax et de Pau au XVII^{e} siècle ne savent pas donner le but de leur pèlerinage. La grande majorité d'entre eux est pauvre, voire réduite à la mendicité[933], à cause des guerres de Louis XIV qui ont augmenté le nombre d'indigents et de vagabonds fuyant les zones ruinées. Sont-ils tous de vrais pèlerins partis honorer des saints au hasard de leur marche ou comptent-ils

[931] Le pèlerin professionnel devient une figure littéraire négative, profitant de la bonne foi d'autrui. Voir par exemple Christine MARGUET, L*e Roman d'aventures et d'amour en Espagne, XVI^{e}-XVII^{e} siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 218.
[932] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 232.
[933] Denise PERICARD-MEA, « Pèlerins de Compostelle au temps de Louis XIV et Louis XV », *op. cit.*

plusieurs faux marcheurs de Dieu, pauvres hères se faisant passer pour des pèlerins afin de bénéficier de la charité des fidèles ? Les autorités se montrent donc méfiantes : en 1665, Louis XIV promulgue une ordonnance par laquelle il interdit à toute personne de sortir du royaume « soubs prétexte de Pellerinage sans avoir pareillement un Passe-port de sa Majesté », sous peine d'être arrêtée et punie comme vagabond[934]. Six ans plus tard, il prend de nouvelles mesures contre les vagabonds qui, « prenant la qualité de pèlerins, pour entretenir leur oisiveté, passent en cet équipage de province en province, et font profession publique de mendicité » : les pèlerins sont tenus de présenter leurs attestations et certificats aux autorités des villes qu'ils traversent, en échange de quoi ils seront reçus dans les hôpitaux[935] .

L'iconographie du pèlerin témoigne d'ailleurs de cette évolution. Les enseignes seules ne suffisent plus à témoigner de la dévotion ; elles se contentent d'identifier celui qui les porte comme un pèlerin potentiel. Mais leur accumulation tend à en galvauder la représentation et donc à annuler leur valeur religieuse. Cette ostentation semble en contradiction avec les notions d'intimité, de for intérieur, d'oraison mentale qui se diffusent dans la société catholique à partir de la fin du XVI^{e} siècle. Aussi lorsqu'un artiste souhaite souligner la piété d'un pèlerin, il ne se contente pas de le représenter avec quelques insignes : il lui fait porter un rosaire qui, lui, valide la piété du personnage parce qu'il suppose une pratique de prière. Une statuette en bois du XVI^{e} siècle présente saint Roch portant les attributs traditionnels du pèlerin (ill. 80). Il tient un bourdon dans la main gauche et son chapeau au large bord relevé présente une enseigne à l'image du pèlerinage de Rome (les clefs de Saint Pierre). Il porte en outre un chapelet composé de grosses perles autour de son cou, et c'est cet élément qui met en évidence la piété réelle du saint. Sans cet objet, le personnage serait simplement identifié comme un pèlerin, mais c'est le rosaire qui atteste de la sa ferveur religieuse.

[934] Ordonnance de Louis XIV, 25 juillet 1665. Publiée par la revue électronique *SaintJacquesInfo* à l'adresse Internet suivante : http://lodel.irevues.inist.fr/saintjacquesinfo/index.php?id=75#tocto1n3 [dernière consultation le 15 novembre 2008].
[935] Edit pour la répression des abus qui se commettent dans les pèlerinages. Fontainebleau, août 1671. Idem.

80. ***Saint Roch***, XVI[e] siècle
Bois polychrome, H 122 cm
Rouen, Musée Flaubert et d'Histoire de la Médecine,
N° d'inventaire : 997.2.647 OA

Au début de l'époque moderne, l'insigne de pèlerinage a donc perdu sa fonction officielle de preuve de l'accomplissement effectif du pèlerinage, bien qu'elle conserve une valeur officieuse de justification pour la mise à l'écart temporaire de la société. Bien que réduite dès lors à sa fonction de souvenir, elle permet également de proclamer de sa dévotion.

4. LE PÈLERIN, UN CHRÉTIEN PAS COMME LES AUTRES

Porter sur soi des enseignes, et plus tard des médailles de pèlerinage a une fonction ostensiblement identitaire, qui est désirée par le pèlerin et source de fierté. Et cela d'autant que, supports d'une image, ces objets permettent de montrer en quels lieux le pèlerin s'est rendu et à qui vont ses dévotions. L'enseigne permet à celui qui la porte de s'affirmer vassal du saint ou de la Vierge adoré en un sanctuaire.L'objet participe donc à l'affirmation de l'individu à travers son choix de lieux de pèlerinage, et la mise en avant de ses dévotions privilégiées. Le chapelet conservé au Musée Lorrain de Nancy, que nous avons évoqué plus haut en tant que signe identitaire du patriote lorrain (ill. 61), est en ce sens tout à fait significatif.

Nous avons vu que chaque dizaine de ce rosaire est séparée de la suivante par le gros grain du *Pater*, mais également par une médaille ou une petite figurine d'argent. Son propriétaire s'est approprié l'objet en y rajoutant ces quatorze pendentifs ; le rosaire ainsi « amélioré » devient le reflet de sa piété toute personnelle. La très grande majorité des médailles se rapporte à des dévotions locales : neuf proviendraient directement de sanctuaires lorrains, et deux sont issues du pèlerinage à Notre-Dame de Liesse tout proche, ce qui porte à onze le nombre de pendentifs liés à des cultes régionaux. Conformément à la piété de la Contre-Réforme, dont la Lorraine est le fer de lance, la Vierge y est surreprésentée : six médailles lui sont consacrées. Parmi elles, les deux qui proviennent de Liesse, et quatre se rapportant au pèlerinage de Notre-Dame de Benoîte Vaux. Le propriétaire de ce chapelet était très vraisemblablement particulièrement dévot à la Vierge du Vallon Béni, réputée protectrice de la région, dont le culte est associé au patriotisme lorrain. Le pèlerinage a connu un regain de dévotion au XVII^{e} siècle, surtout à partir des années 1640, les pèlerins s'y rendant en masse pour demander une protection contre les disettes et surtout la fin des conflits et le retour de leur duc. Cette période 1641-1650 au cours de laquelle le lieu de culte devient sanctuaire national est d'ailleurs qualifiée d'âge d'or du pèlerinage[936]. Il se peut également que le détenteur de ce chapelet ait habité Benoîte Vaux ou un village à proximité. Se trouvent également trois médailles de saint Nicolas bénissant les trois enfants, provenant du pèlerinage de Port, auquel on peut probablement ajouter une petite figurine du Saint Esprit qui pourrait elle aussi avoir été acquise en ce lieu, puisque le lundi de Pentecôte était le jour le plus célébré en ce sanctuaire. Enfin, le rosaire comprend aussi une médaille à l'effigie de Pierre Fourier, décédé en décembre 1640. Ce médaillon atteste de la vigueur du culte du curé de Mattaincourt, dont les médailles bénies étaient déjà recherchées de son vivant. L'attachement du propriétaire de cet objet à son pays se manifeste par l'affichage ostentatoire de médailles associées à des lieux de culte lorrains à caractère patriotique. En cela, ce rosaire est véritablement un objet unique, puisque façonné par l'individu.

[936] Alain BRIX, *op. cit.*, p. 192.

L'objet est donc un miroir de la manière dont l'individu vit sa foi. L'évolution du petit bijou de pèlerinage, de l'enseigne à la médaille, de l'objet ostentatoire à l'objet intime, est très sensible à partir de la seconde moitié du XVI[e] siècle. L'essor de la médaille religieuse intervient au moment même où le culte de la Vierge devient central dans les dévotions post-tridentines. Placée au cœur du système de l'économie du salut, dont elle est l'actrice incontournable en tant qu'intercesseur principal, la Vierge est au XVII[e] siècle, le premier récipiendaire des dévotions des pèlerins. Cette mariophanie a donné naissance à de nombreux sanctuaires et a permis la revivification d'anciens lieux de culte. Aussi, nombreux sont les pèlerins qui affichent leur amour de la Mère de Dieu en arborant des médailles à son effigie. La diversité des sanctuaires dédiés à la Vierge, qui se reflète dans la grande variété des représentations mariales sur les objets de pèlerinage[937], permet une fois encore au pèlerin de proclamer son attachement à une dévotion mariale particulière. On ne prie par forcément la même Vierge que son voisin, comme Calvin n'a pas manqué de le souligner. « Laissant là […] une image de leur nostre dame, ou n'en tenant point grand conte », écrit le réformateur, « ils mettent leur devotion à une autre »[938]. Selon que l'on porte l'effigie de la Vierge de Pitié, de la Vierge au Manteau, de la Vierge à l'Enfant, on ne véhicule pas les mêmes références religieuses ni les mêmes formes de dévotion.

Cette individualisation du pèlerin par le choix de ses dévotions est encore accentuée par la diversité du choix des médailles proposées en un même lieu. Dès le début du XVII[e] siècle, les objets diffusés par les lieux de culte participent à l'enrichissement symbolique de la religion en mettant l'accent sur des dévotions élaborées directement inspirées des préceptes du Concile de Trente[939]. Les pèlerinages mariaux, notamment, associent sur leurs médailles l'image de la Vierge à d'autres dévotions encouragées par la Réforme post-tridentine, afin de l'intégrer de manière globale dans la spiritualité catholique toute entière. C'est une nouveauté puisque les enseignes de plomb représentaient uniquement la Vierge. Ainsi, à Benoîte Vaux, le pèlerin du XV[e] siècle peut acquérir des médailles à l'image de la Mère de Dieu, et d'elle

[937] Voir la partie I : « De l'objet cultuel à l'objet commercial ».
[938] Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne, nouvellement mise en quatre livres : et distinguee par chapitres, en ordre et methode bien propre : Augmentee aussi de tel accroissemennt qu'on la peut presque estimer un Livre nouveau*, Lyon, Jean Martin, 1565, p. 63.
[939] Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France (XV[e]-XVIII[e] siècles)*, *op. cit.*, p. 303. Bruno Maës souligne notamment la rapidité de cet enrichissement symbolique : « la conception de la religion […] apparaît beaucoup plus riche que celle qu'on rencontrait dix ans auparavant ».

seule. Deux siècles plus tard, l'offre s'est grandement diversifiée. Les nombreuses études consacrées aux médailles de ce sanctuaire montrent bien que si la statue de la Vierge à l'Enfant, à qui le sanctuaire est dédié, reste toujours l'image représentée au droit, le revers peut grandement varier. Sur les quatre médailles du Vallon Béni ajoutées au rosaire lorrain évoqué plus haut, deux sont identiques et portent au revers une image de sainte Anne instruisant la Vierge. Les deux autres présentent une Madeleine en prière devant le crucifix, et un *Salvator Mundi*. Alain Brix reproduit dans sa thèse quatorze de ces médailles avec leurs revers[940]. Les thèmes chers à la Contre-Réforme y sont privilégiés. On compte ainsi six représentations de Saint Joseph, dont le Concile de Trente a renouvelé le culte : il n'apparaît seul qu'une fois, et dans les autres cas il tient l'Enfant Jésus dans ses bras. L'Immaculée Conception est également mise en valeur sur une médaille. Bien qu'il faille attendre le XIX^e^ siècle pour ce culte soit érigé en dogme, il tient une place très importante dans les dévotions post-tridentines puisqu'il place la Vierge au-dessus du commun des mortels de par sa naissance miraculeusement exempte de la marque du péché originel. Les Jésuites, et surtout les Franciscains, s'attachent à diffuser cette dévotion. Ils se montrent particulièrement actifs en Lorraine, où fleurissent de nombreux ouvrages théoriques richement illustrés[941]. Deux revers évoquent le Christ : un Enfant Jésus – une dévotion sensible très prisée au XVII^e^ siècle[942] – et un *Salvator Mundi*. Quant aux saints, ils sont au nombre de trois : Marie Madeleine, modèle idéal de la pénitente, saint Norbert[943], fondateur des Prémontrés qui sont les gardiens du sanctuaire, et saint Cuny (Saint Quirin) très vénéré en Lorraine.

A Liesse, les médailles dédiées à la Vierge s'ornent elles aussi au revers de dévotions typiques de la Contre-Réforme. Dans sa thèse, Bruno Maës reproduit dix médailles[944], dont deux présentent le Saint Sacrement entre deux lampes, tandis que deux autres associent le voile de la Véronique au culte de la Sainte Face de Laon (une dévotion à la fois post-tridentine et locale, donc). On relève également une Sainte Famille, ainsi qu'une représentation de la légende de Liesse : les trois soldats offrant la statue de la

[940] Alain BRIX, *op. cit.*, p. 270 bis et 271 bis.
[941] Les travaux des Cordeliers du couvent de Nancy, illustrés par les gravures de Jacques Callot, ont beaucoup œuvré à la reconnaissance de ce culte : voir Emmanuelle FRIANT, *Les Cordeliers de Nancy*, *op. cit.*
[942] Voir la partie III : « L'instauration de la relation à Dieu durant l'enfance ».
[943] Voir Léon GERMAIN DE MAIDY, *Une Médaille inédite de Notre-Dame de Benoîte-Vaux*, Bruxelles, J. Goemaere, 1902, 10 p.
[944] Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale… op. cit.*, tome 3, n° 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14 et 15.

Vierge à Ismérie. Trois saints sont également mis en avant : saint Hubert, saint Antoine de Padoue, et saint Marcoul, abbé de Nanteuil qui donna aux rois de France le pouvoir de guérir les écrouelles. La médaille de pèlerinage fournit à l'Eglise du XVII^{e} siècle l'occasion d'utiliser la mariophanie pour diffuser au-delà du sanctuaire des cultes liés à la réforme tridentine. Cette diversité offre au pèlerin la possibilité de privilégier un saint ou un culte particulier. Il peut également acquérir plusieurs médailles, et les distribuer parmi ses proches en personnalisant ses cadeaux, selon la dévotion préférée de chacun des membres de son entourage, ou selon ses besoins particuliers (une maladie nécessitant le secours de tel saint, par exemple). D'autant que la médaille étant portée sur soi, souvent sous ses vêtements, c'est le revers qui est en contact avec la peau du fidèle, et qui entretient donc une relation plus intime avec lui. Ostentation et intimité sont donc paradoxalement liées. Les médailles de Benoîte Vaux permettent de montrer sa dévotion à la Vierge tout en gardant pour soi - et contre soi - un rapport plus confidentiel avec un culte plus personnel.

Plus qu'à l'affirmation d'une identité religieuse, l'objet de pèlerinage sert à sa revendication. Il clame l'identité de celui qui le porte sur soi, au point que cette valeur identitaire est parfois détournée par les vagabonds et autres mendiants qui l'utilisent pour susciter la charité des catholiques. Par le choix de l'image inscrite sur l'objet, il donne à voir un ou plusieurs aspects de sa personnalité, et laisse filtrer des informations concernant sa condition sociale ou sa santé. Saint portant son prénom, saint patron de son métier, saint guérisseur, image idéale de la famille… chaque personnage ainsi mis en avant parle de celui qui porte l'objet. L'évolution matérielle de ce dernier fait également évoluer cette revendication. Avec la médaille, le fidèle peut choisir de montrer ou de dissimuler cet aspect de lui-même. Il peut revendiquer, mais il peut aussi tisser avec la divinité un lien plus intime qui lui est particulier. Finalement, l'enseigne et la médaille offrent la possibilité de se démarquer des autres, et par le fait que l'on a effectué un pèlerinage, et par les dévotions que l'on a privilégiées. L'objet religieux constitue pour le catholique un moyen d'affirmation de soi et d'individualisation à travers le choix de ses dévotions. Paradoxalement, c'est en mettant en avant ses choix individuels que le fidèle se distingue mais peut aussi s'inclure dans un groupe. L'objet de dévotion possède en effet cette capacité d'intégrer celui qui le porte à une communauté qui partage les mêmes valeurs, les mêmes références et les mêmes aspirations que lui. Par le port de l'objet, le croyant n'est pas isolé ; il participe au contraire à la vitalité de la communauté. C'est ainsi

que les missionnaires Jésuites présents dans les colonies françaises outre-mer donnent à voir l'Indien converti. C'est l'objet de piété qui, en concourant à sa conversion, le distingue de ses compatriotes restés païens. En affichant ostensiblement son changement de vie, il s'intègre à la communauté des catholiques.

II. LES MISSIONS JÉSUITES DANS LES COLONIES FRANCAISES : L'OBJET DE PIÉTÉ, SYMBOLE DE L'IDENTITÉ CATHOLIQUE DES INDIENS

Parmi les ordres missionnaires partis évangéliser les territoires des colonies françaises outre-Atlantique – les Antilles, la Guyane et la Nouvelle-France – les Jésuites sont ceux qui ont laissé la littérature la plus abondante. Appartenant à un ordre dont les Constitutions officialisent le rôle missionnaire[945], ils envoient régulièrement des rapports à leurs supérieurs, qui décrivent avec force détails leur action évangélique. A partir de 1632, et jusqu'en 1672, la Mission canadienne des Jésuites fait parvenir chaque année à Paris, au Père Provincial de la Compagnie de Jésus, des récits très méthodiquement détaillés concernant l'œuvre apostolique des missionnaires mandatés auprès des populations indiennes de Nouvelle France. Ces *Relations* sont établies à partir des écrits des différents prêtres œuvrant sur le terrain, qui sont ensuite regroupés et supervisés par le Supérieur de la Mission à Québec. Elles prennent place dans le contexte de la colonisation de la Nouvelle France vivement encouragée par Richelieu, qui désire mobiliser les Jésuites pour contribuer à cet effort, leur apostolat tenant tout autant de la mission évangélisatrice que du soutien à la colonisation. Ces rapports, imprimés à Paris chez Sébastien Cramoisy, connaissent un grand succès auprès de lecteurs curieux des civilisations extra-européennes. Ils sont plus nombreux et plus riches en détails que les deux récits que nous conservons sur la pastorale missionnaire des Jésuites en Caraïbe[946] : le premier, celui du Père Jacques Bourdon, décrit l'île de la Martinique telle qu'elle lui est

[945] Les Constitutions parlent de « se répartir dans la vigne du Christ » : *Les Constitutions de la Compagnie de Jésus. Et leurs Normes complémentaires*, traduction intégrale du texte latin officiel par le P. Antoine LAURAS, Paris, Compagnie de Jésus, Province de France, 1997, 610 p.

[946] A ce sujet, voir notamment Jean-Pierre SAINTON et Raymond BOUTIN (dir.), *op. cit.* et Laënnec HURBON (dir.), *Le Phénomène religieux dans la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, Paris, Karthala Editions, 2000, 364 p.

apparue au cours du bref séjour qu'il y fit en 1640[947]. Il s'apparente plus à un état des lieux qu'à un récit de l'action missionnaire des Jésuites, aussi n'y trouve-t-on pas mention d'objets de piété, au contraire de l'ouvrage du Père Pierre Pelleprat, consacré aux Missions des Jésuites sur la « Terre Ferme de l'Amérique », à savoir la Guyane[948].

Ces ouvrages ont un point commun : ils appartiennent au genre de la littérature d'édification. Mettant en avant les constants efforts d'évangélisation des religieux, ils sont marqués par le souci de justifier auprès de leurs supérieurs le bien-fondé de leur envoi outre-mer, le désir de stimuler le financement des Missions, et le souhait de susciter des vocations afin d'attirer de nouvelles recrues dans les colonies françaises. Mais surtout, ils y proposent une présentation d'une Chrétienté idéale, celle de convertis touchés par la Révélation de la vraie foi renonçant à leurs erreurs pour se donner à Dieu. Même si les auteurs décrivent souvent les violentes réactions de rejet de certains autochtones, les effets de dramatisation littéraire et le choix des anecdotes et des exemples montrent bien que ces *Relations* et récits ont pour but premier d'édifier le lecteur. L'objet de piété intervient dans cette description en tant que signe identitaire du converti modèle. Car cette notion toute spirituelle, morale et abstraite qu'est la foi doit être soulignée de manière concrète, afin que nul ne puisse douter de la piété réelle des nouveaux baptisés. C'est le rôle de l'objet: il sert de relais concret à la dévotion. Son port et son usage par les Indiens attestent de leur rejet de leurs anciennes croyances, et de leur amour de Dieu. Aussi, les Jésuites usent et abusent des anecdotes à visée édifiante mettant en scène des convertis utilisant un ou plusieurs objets de piété. Ces derniers prennent donc une part active et essentielle à la mise en œuvre de la propagande religieuse des missionnaires jésuites dans leurs *Relations*.

La vocation des récits des missionnaires n'est donc pas principalement ethnographique. Le portrait qui y est dressé des Indiens doit bien plus au souci d'édifier le lecteur qu'à celui d'étudier les modes de vie des autochtones. Afin de mettre en valeur le succès de leur apostolat en présentant le portrait de l'Indien converti, les auteurs commencent très souvent par décrire, généralement avec complaisance, les défauts et les vices du « mauvais Indien », image en négatif de l'Indien catholicisé. Qu'il s'agisse de la Nouvelle France ou des territoires de la Caraïbe, l'autochtone est présenté comme ne

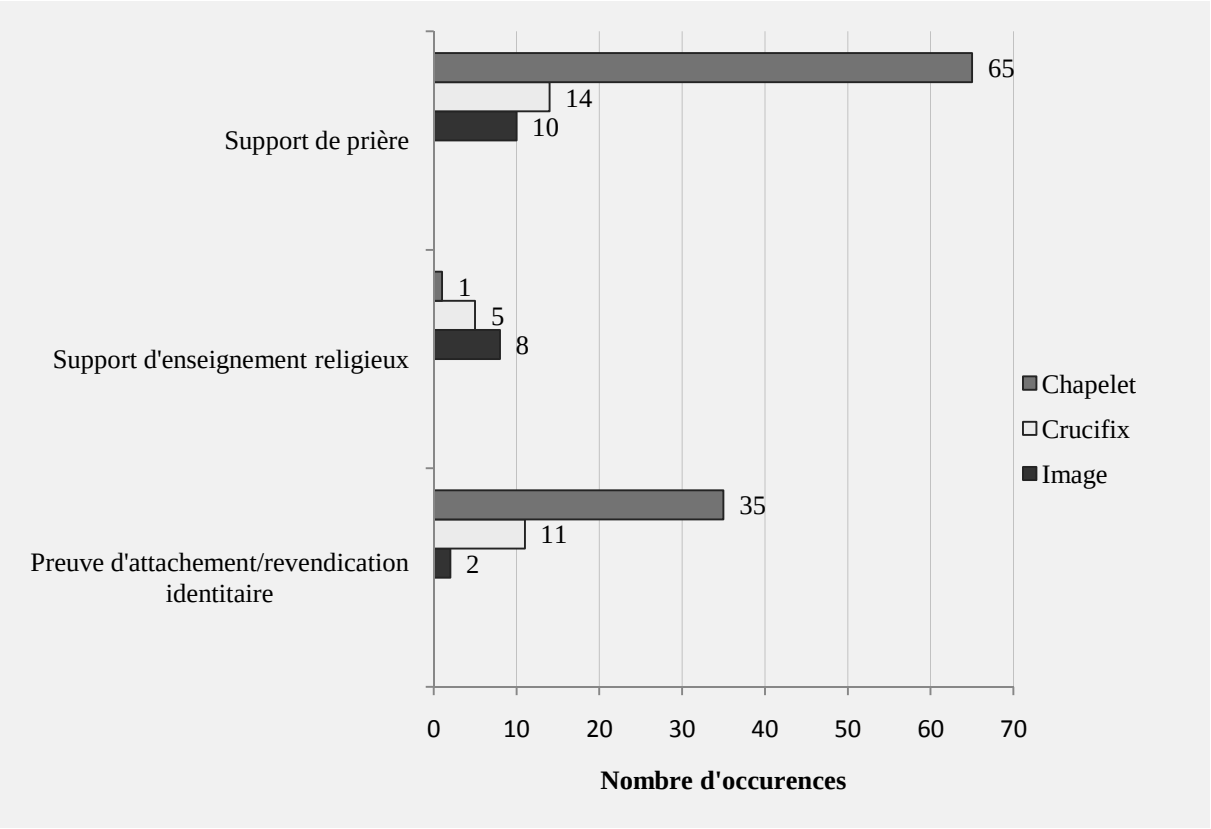
[947] Jacques BOUTON, *op. cit.*
[948] Pierre PELLEPRAT, *op. cit.*

respectant aucune règle dictée par la morale la plus élémentaire. Les Indiens sont invariablement décrits comme allant « entierement nuds sans honte, les femmes aussi bien que les hommes »[949], ce qui explique sans doute que « les vices de la chair [soient] fort frequents chez eux », au point que certains épousent plusieurs femmes, qu'ils n'hésitent pas à abandonner pour d'autres[950]. Présenté comme sale, et n'ayant « d'autre soucy que de remplir [son] ventre »[951], le mauvais Indien se caractérise également par un manque évident de respect pour autrui, qu'il s'agisse de ses ennemis (« la façon de faire la guerre avec leurs ennemis, c'est pour l'ordinaire par la trahison »[952]) ou même de ses propres parents : le Père Charles Lalemant évoque la coutume des Indiens du Canada de « tuer leurs peres & meres, lors qu'ils sont si vieux & qu'ils ne peuvent plus marcher »[953]. Ignorant les lois de Dieu, le mauvais Indien est également cannibale et organise de grands festins au cours desquels les convives mangent les prisonniers qui ont préalablement été cruellement torturés[954]. Tout cela s'explique évidemment par le fait que l'Indien est un incroyant, n'ayant « point de religion réglée »[955]. Par contre, il se montre très superstitieux, et croit aux diables et aux esprits, au point qu'il « crai[nt] grandement » les quelques personnes de sa tribu « qui font estat de parler au Diable »[956]. Sale, amoral, cannibale, incroyant : le portrait que la plupart des missionnaires dressent du mauvais Indien consiste en une accumulation de vices dont il n'éprouve même pas la moindre honte.

Par opposition, le « bon Indien » est l'Indien converti, capable de comprendre et de recevoir la Parole de Dieu. C'est son rapport à l'objet de dévotion qui le différencie clairement de ses compatriotes païens aux mœurs dissolues. D'ailleurs, l'objet de piété est omniprésent dans les récits de missionnaires. Par rapport aux biographies hagiographiques des saints et des dévots publiées au XVII^{e} siècle, que nous appelons ici les *Vies*, nous constatons une réelle différence : sur un corpus de 49 *Vies*, nous avons relevé 152 mentions d'objets religieux, tandis que dans seulement 12 ouvrages rédigés

[949] Jacques BOUTON, *op. cit.*, p.108.
[950] Charles LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année M.DC.XXVI, envoyée au Père Hierosme L'Allemant. D'après la copie dans le Mercure Français*, Paris, Etienne Richer, 1629, p. 11-12.
[951] Idem.
[952] *Ibid.*, p. 13.
[953] *Ibid.*, p. 12.
[954] *Ibid.*, p. 14.
[955] Pierre PELLEPRAT, *op. cit.*, p. 143.
[956] Charles LALEMANT, *op. cit.*, p. 17.

par des Jésuites[957] nous en trouvons 151 évocations (graphique n°1). Dans les récits des Jésuites, c'est par l'objet que les Indiens, touchés par l'exemple et l'instruction fournie par les missionnaires, deviennent catholiques. Placés en marge de leur groupe social par cette conversion, ils utilisent alors l'objet de piété comme signe pour revendiquer avec fierté leur nouvelle appartenance à la communauté des catholiques.



Graphique n°1 : Fonction de l'objet de piété dans les récits des Jésuites en Nouvelle-France et en Caraïbe (1632-1679)

[957] Onze, si l'on exclut celui du Père Bouton qui ne mentionne aucun objet.

1. L'OBJET POUR DEVENIR CATHOLIQUE : LE VECTEUR DE LA CONVERSION DES INDIENS

Les récits des Jésuites montrent qu'il existe une certaine continuité entre les méthodes d'évangélisation pratiquées au cours des missions rurales en territoire français, et l'apostolat des missions lointaines. Quel que soit le lieu, les missionnaires commencent par recenser la population, faire un tour d'horizon de leurs croyances et évaluer leurs sentiments religieux, afin d'utiliser des référents culturels communs qu'ils peuvent ensuite christianiser. Les missions en terre infidèle divergent cependant des missions intérieures sur un point essentiel : si ces dernières ont pour but de reconquérir des populations nées au sein de la Chrétienté, les premières se déroulent sur un terrain totalement vierge de toute référence catholique. Aussi l'instruction religieuse passe-t-elle par la mise en œuvre conjointe de deux procédés : d'abord, l'exemplarité de la conduite des missionnaires, et ensuite l'utilisation des images et des objets comme matériau éducatif.

Dans les récits des Jésuites, les Indiens sont en premier lieu édifiés par l'exemple de la conduite vertueuse des missionnaires. Ces derniers se doivent d'être des modèles de vertu, afin que leur comportement irréprochable inspire aux autochtones le désir de les imiter. Ils se doivent donc faire montre d'une foi à toute épreuve, qui ne craint pas le martyre. Dans les récits, ils affichent cette piété parfaite en portant de manière visible des objets de piété, qui signalent leur attachement au catholicisme, et leur vénération pour les personnes auxquelles ils se rattachent. Le Père Pierre de Chaumonot arbore ainsi de nombreux objets de dévotion. Le crucifix qu'il porte à son cou est représenté avec une tête de mort située à ses pieds, laquelle fait craindre aux Hurons qu'il soit un sorcier venu leur apporter la petite vérole[958]. Il ne se sépare jamais non plus d'une médaille de la Sainte Famille – qui le guérit d'ailleurs miraculeusement d'un abcès à la tête[959] – ni d'un chapelet avec lequel il soulage les maux de plusieurs Indiens[960]. En outre, il se montre très pratiquant, se rendant chaque jour à la chapelle pour s'y recueillir devant le Saint Sacrement, achever toutes les petites heures de son bréviaire et réciter son chapelet. Cela

[958] Auguste CARAYON, *op. cit.*, p. 38.
[959] *Ibid*., p. 57.
[960] Par exemple, cette jeune femme atteinte d'une maladie qui lui fait pousser des cris effrayants chaque nuit. Il lui met au cou son chapelet en lui disant : « rappelle-toi que tu es chrétienne, et que tu n'appartiens plus au démon, et fais le signe de la croix », ce qui mit fin à son mal : *Ibid*., p. 123.

étant fait, il fait ensuite le tour des cabanes pour instruire les Indiens par des histoires tirées des livres saints. En fait, sa journée commence dès les 2 heures du matin[961] et son comportement de catholique modèle est marqué par le port et l'utilisation régulière de l'objet de piété, si bien qu'à sa mort, ses compagnons d'apostolat peinent à « contenter les personnes qui […] demandoient de ses reliques, et sans parler de son crucifix, de son chapelet, et de ses médailles et de ses images »[962].

L'attitude idéale des missionnaires pousse les Indiens, favorablement impressionnés, à les imiter. Même les enfants veulent copier les gestes des religieux, comme le petit Ignace, jeune Huron âgé de 7 ans qui après la messe a l'habitude de se retirer derrière l'autel pour réciter le chapelet devant l'image de la Vierge. D'ailleurs, ses jeux consistent à « faire de petits oratoires en sa cabane, d'y chanter la messe avec ses petits compagnons, et leur apprendre a la dire »[963]. Car les Indiens convertis deviennent eux-mêmes des modèles pour leurs compagnons restés païens. Leur état de baptisé se remarque aisément aux objets de piété qu'ils portent sur eux et leur usage fréquent témoigne de la sincérité de leur foi, qui ne peut qu'inciter les autres à les rejoindre dans la communauté catholique. Ainsi, le Père Lalemant baptise un Indien, son épouse et leurs quatre enfants, et lui offre deux images, l'une représentant une Vierge à l'Enfant, et l'autre le Christ Sauveur du monde. Emerveillé par ce présent, le nouveau baptisé tient à le partager, et annonce qu'il « iroit faire voir les Images [..] à toutes les nations qui sont alliées à la sienne, qu'il parcouroit tous les Villages qui sont tout le long de la Mer du Nord, pour y inviter tous les Habitans à la priere »[964]. Les Français, qui pourtant sont incapables de retenir les noms des Indiens, connaissent bien celui d'un Iroquois particulièrement pieux, qui ne quitte jamais son chapelet, « a quoy il engageoit doucement les autres sauvages de son age, quand ils venoient le visiter »[965]. La grande vertu de ces convertis est visible dans le fait qu'ils préfèrent le chapelet à tout divertissement. C'est le cas des Indiens de Sillery, qui se rendent à la guerre contre les Iroquois. Parmi eux, certains sont de mauvais chrétiens, qui chantent, dansent et vont jusqu'à introduire des filles nues dans le campement. Les autres, de bons catholiques

[961] *Ibid*., p. 94 et 100.
[962] *Ibid*., p.104.
[963] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679*, *op. cit.*, p. 280.
[964] Jérôme LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des peres de la Compagnie de Jesus en la Nouvelle France, és années 1663 & 1664,envoyée au R.P. Provincial de la province de France*, Paris, Sébastien Cramoisy et Sébastien Mabre-Cramoisy, 1665, p. 92.
[965] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679*, *op. cit.*, p. 242.

vertueux, se détournent de ces amusements indignes et « prenoient le Chapelet qu'ils recitoient devotement lors que le vent les exemptoit de se servir de l'aviron ». Cette conduite édifie tous ceux qui croisent leur route, même les infidèles, qui font état de leurs vertus et conçoivent du mépris pour les autres qui ne vivent pas conformément aux vœux de leur baptême, « tant il est vray que la vertu a de grands attraits pour se faire aimer, mesme parmy les barbares »[966]. Leur amour pour le Christ les pousse à désirer la conversion de leurs amis, auxquels ils exposent tous les bienfaits qu'ils retirent de leur baptême. Lorsque le capitaine Paul Atondo prend la parole devant l'assemblée de ses compatriotes, c'est pour se déclarer ouvertement baptisé en ces termes : « les Français en me baptisant ont tiré tout le mal qui était en mon âme, mon cœur est tout changé, et vous verrez que la douceur est entrée dans mon esprit avec la Foi ». Il enjoint donc aux autres de l'imiter : « Faites vous baptiser, mes Frères », leur dit-il en leur montrant un crucifix : « i'ay crû avec vous que c'estoit là celuy qui nous causoit les malades […] maintenant c'est ce Crucifié que i'adore.. »[967].

Par leur exemple, les convertis permettent aussi une évolution positive d'une foi teintée de superstition vers la réelle piété. Le Père Ragueneau évoque la pratique générale des convertis qui est de se faire enterrer avec leur chapelet. Cela souligne la valeur identitaire de l'objet, censé leur permettre de se présenter devant Dieu avec la marque du bon catholique entre leurs mains. Toutefois, cette habitude est regardée d'un œil méfiant par les religieux ne sachant pas quelle y est la part de fétichisme. Aussi le missionnaire rapporte-t-il avec un contentement évident que « cette coustume se changea l'an passé [en 1650] par une plus saincte, à l'occasion d'une bonne Chrestienne, qui en mourant donna son chapelet à un autre, le priant de le garder, & de le dire pour elle au moins les iours de feste ». Depuis, « cette coustume a été introduite […] si bien que quelqu'un estant mort, on presente son chapelet avec quelque petit present à quelqu'un que l'on choisit de la compagnie, qui s'oblige de le porter, & de le dire pour l'ame du defunt, au moins les Festes et Dimanches »[968]. Ainsi se crée une ligne vertueuse, à partir de la conduite modèle des missionnaires qui incite les Indiens à se convertir, lesquels, par leur comportement vertueux, encouragent ensuite leurs compagnons à faire de même. En filigrane se devine

[966] Barthélémy VIMONT et Jérôme LALEMANT, *op. cit.*, p. 69-70.
[967] *Ibid*., p. 95.
[968] Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, p. 49-50.

la présence de l'objet de piété, qui participe grandement à la mise en valeur de cette attitude modèle.

Une fois le désir de conversion venu aux Indiens, il faut en faire de bons catholiques, ce qui passe par leur familiarisation avec les grandes lignes directrices de la religion catholique, et surtout avec ses acteurs principaux : le Créateur, la Vierge, le Christ, le Saint Esprit et les saints. Il faut un support concret à cette présentation : c'est le rôle des images et objets de dévotion, dont la fonction première est de donner à voir les réalités abstraites évoquées par les missionnaires, et qui « ser[vent] quelquefois plus qu'un long discours »[969]. Elles donnent corps aux personnages comme aux notions immatérielles que l'on souhaite leur inculquer, et elles possèdent cette faculté de rester imprimées dans l'esprit plus sûrement que les mots. Les méthodes de conversion des Jésuites sont donc essentiellement basées sur l'utilisation de l'image, qui est exposée face au groupe et expliquée en détails. Claude Dablon mentionne cette habitude de faire le tour des cabanes, « clochette en main, pour assembler les enfants deux fois par jour » : le matin pour leur apprendre les prières, et le soir « pour leur expliquer des Images qui representoient la vie, & la doctrine du Fils de Dieu »[970]. L'étude de ces pratiques n'est pas notre propos ici, puisqu'elles n'impliquent pas d'objets de la dévotion domestique mais des images de très grand format destinées à être commentées dans un cadre collectif. Elles ont été parfaitement cernées par de nombreuses travaux, axés aussi bien sur les méthodes d'instruction des catholiques dans les zones rurales[971] qu'auprès des Amérindiens[972].

[969] Pierre PELLEPRAT, *op. cit.*, p. 51.
[970] Claude DABLON, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des pères de la Compagnie de Jesus en la Nouvelle France, les années 1670 & 1671, envoyée au R.P. Jean Pinette, provincial de la province de France*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1672 p. 126.
[971] Pour l'étude de la prédication par l'image, et notamment des « cartes peintes » inventées par Michel Le Nobletz, voir le beau travail d'Anne SAUVY, *Le Miroir du cœur : quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, Le Cerf, 1989, 302 p. ainsi que la communication de François TREMOLIERES lors du colloque *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, qui s'est tenu du 27 au 29 janvier 2005 à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, intitulée « La prédication par l'image de Michel Le Nobletz ». Les quelques « cartes peintes » qui sont parvenues jusqu'à nous et sont aujourd'hui conservées aux archives de l'archevêché de Quimper ont été publiées par François ROUDAUT et Alain CROIX (adaptation bretonne de Fañch BROUDIC), *Les Chemins du Paradis/Taolennou ar Baradoz*, Douarnenez, Le Chasse-Marée, 1988, 186 p.
[972] Voir notamment Dominique DESLANDRES, *op. cit.*

Les récits évoquent parfois des scènes, dans un cadre plus intime, où l'objet privé, en tant qu'image matérielle de la personne qu'il évoque, sert de support à l'éducation religieuse des Indiens. Jérôme Lalemant passe ainsi du temps avec un néophyte très attiré par les images du catholicisme, « que ie luy expliquois de temps en temps », note-t-il en 1664[973]. Le « bon Indien » se caractérise d'ailleurs par le fait qu'il fait de lui-même la demande d'être instruit à partir des images, comme le relate le Père Pelleprat : le capitaine d'un groupe d'Indiens Caraïbes, nommé Vander-Grousse, se rend auprès des Pères pour demander une image du Jugement Dernier, « pour la montrer à ceux de son carbet »[974]. Cette requête frappe d'autant plus les missionnaires que l'homme n'est pas chrétien, mais ils lui font cadeau de trois images, l'une du Jugement Dernier, une autre de la Vierge à l'Enfant et la dernière de Jésus crucifié, à partir desquelles ils expliquent au Capitaine les principaux mystères de la Foi. Ce dernier « témoign[e] y prendre beaucoup de plaisir » et demande aux Pères de venir visiter son village, afin d'instruire ses habitants[975].

Dans le cadre de ces conversations en tête à tête entre le missionnaire et un païen, c'est surtout le crucifix qui sert de base à la présentation du catholicisme. Il représente en effet le Christ, Fils de Dieu, sacrifié pour le salut des pécheurs, ce qui est le dogme central de l'Eglise. C'est par lui que les Indiens apprennent les mystères du catholicisme. Ainsi, lorsqu'un malade fait appeler un missionnaire à son chevet pour lui demander comment un chrétien est censé se comporter dans la maladie, il lui explique qu'il a depuis longtemps renoncé aux chants et aux tambours de ses anciennes croyances et qu'il a mis toute son espérance dans le Christ. Il prend le crucifix qui est attaché au bout de son chapelet et s'adresse à lui en ces termes : « c'est tout de bon que tu es mort pour moy en la façon que cette image me représente »[976]. Le Père Dablon utilise le crucifix comme support pour évoquer « la priere au jardin des olives » et l'agonie du Christ auprès du capitaine des Outagami, baptisé Joseph, qui est gravement malade. La présence du crucifix vient renforcer l'intensité dramatique du récit au point que l'Indien, profondément touché, prend le crucifix entre ses mains et fait « luy même sa priere conforme a celle de Nostre Seigneur avec soumission parfaite et indifference Chrétienne pour la vie et la mort »[977]. Chez les Iroquois supérieurs, les Pères Chaumonot et Dablon

[973] Jérôme LALEMANT, *op. cit.*, p. 80.
[974] Le carbet est le nom que les Indiens de Guyane donnent à leurs villages.
[975] Pierre PELLEPRAT, *op. cit.*, p. 192-193.
[976] Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, p. 204.
[977] Claude DABLON, *Relation […] 1672 et 1673, op. cit.*, p. 203.

rencontrent la femme la plus âgée de tout le pays, laquelle, après avoir vu une image du Christ, s'exalte et s'adresse à elle en ces termes : « […] ne m'abandonne pas, & donne-moy ton Paradis apres ma mort »[978]. L'image du crucifix se rattache en effet à la notion centrale de rémission des péchés et de résurrection après la mort, qui sont évidemment les points principaux qui touchent les Indiens, et ceux qu'ils comprennent le mieux : « la devotion la plus universelle est encore Jesus en croix », écrit le Père Bigot en 1684[979].

Il faut dire que la représentation du Christ souffrant sur la croix est assez éloquente pour édifier les païens. C'est ainsi qu'un Père Récollet cherchant à instruire un Indien souffrant qui veut à toute force être baptisé, tente de lui enseigner les mystères d'un Dieu mort sur la croix. Tâche d'autant plus ardue que le malade ne comprend pratiquement pas le français. Aussi le missionnaire lui présente « une Image du crucifiement de Nostre Seigneur », que l'homme prend avec « grande reverence en ostant son bonnet, & la [met] auprés de luy, & souvent luy faisoit la mesme reverence »[980]. Le Père Dablon obtient les mêmes résultats auprès d'un vieillard Outagami qu'il a rejoint dans sa cabane pour lui expliquer « les saints Mysteres de l'Incarnation & de la Mort de Jesus-Christ ». Le crucifix qu'il lui présente fait si forte impression sur le vieil homme, que « si-tost que [le Père] tira son Crucifix […] ce bon homme émeu de ce spectacle voulut le reconnoître comme son Dieu & l'adorer, en luy presentant l'encens de ce païs ». La simple vue de l'objet, parce qu'il représente le Sauveur, suffit à obtenir la conversion, au point que le missionnaire a « peine à tenir [ses] larmes de joye, voyant Jesus-Christ crucifié, adoré par un Sauvage, dés la premiere fois qu'il en entend parler »[981].

Selon le discours des Jésuites, l'association de l'œil et de l'oreille, de l'image et de l'histoire sainte, est donc indispensable pour donner corps à la religion catholique auprès des Indiens. Cela n'est pas sans évoquer l'action évangélisatrice de François Xavier[982], modèle du missionnaire, qui n'a qu'à se présenter devant les païens japonais, montrer le crucifix et « proteste[r] que ce crucifié est son Dieu et le Dieu de tous les hommes » pour

[978] Jean DE QUEN, *Relation de ce qui s'est passé en la mission des peres de la Compagnie de Jesus, au pays de la Nouvelle France, és années 1655 & 1656, envoyée au R.P. Louis Cellot, provincial de la Compagnie de Jésus, en la province de France*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1657, p. 77.
[979] Jacques BIGOT, *op. cit.*, p. 12.
[980] Gabriel SAGARD THEODAT, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollets y ont faicts pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615 avec un dictionnaire de la langue huronne*, Paris, Librairie Tross, 1866, p. 96.
[981] Claude DABLON, *Relation […] 1670 & 1671, op. cit.*, p. 188.
[982] 1497-1552.

que les infidèles se convertissent en masse. « Cela suffit », écrit le prédicateur jésuite Louis Bourdaloue[983], « sur sa parole il est cru comme un oracle ; les rois l'écoutent et le respectent […] de mille sectes répandues dans le Japon, il n'y en a pas une qu'il ne confonde »[984]. A l'image de leur saint apôtre des Indes, les Jésuites des colonies françaises outre-mer font de leur crucifix l'outil de la conversion. Comme il représente le Rédempteur, les Pères apprennent aux Indiens à avoir des gestes de respect envers lui. Ils lui font la révérence, s'agenouillent devant lui, et le traitent avec respect. A tel point, d'ailleurs, que les convertis s'adressent à l'objet comme à la personne réelle du Christ. Ils l'embrassent, le serrent contre leur cœur, le mouillent de leurs larmes, et lui parlent. Ces démonstrations affectives envers le crucifix sont un peu ambigües et l'on pourrait se demander dans quelle mesure les Indiens ne confondent pas l'objet et la personne divine qu'il représente. Le Capitaine de Tadoussac étant alité à l'hôpital Saint Joseph, un missionnaire vient lui rendre visite, et l'Indien, montrant un crucifix qu'il avait fait placer devant ses yeux, lui dit : « voila celui qui determine, il le faut laisser faire »[985]. Quant à cette femme nouvellement baptisée qui est trouvée par des colons en train de tenir son crucifix en main, elle « l'apostroph[e] fort doucement » en ces termes : « Toy qui est mort pour moy, fais moy misericorde, ie veux croire en toy »[986]. De même, lorsque le nouveau converti Augustin est harcelé par ses compagnons païens, il prend entre ses mains la croix de son chapelet et lui adresse ces mots « Iesus fortifie moy, aye pitié de moy : éloigne de moy les Demons qui me veulent tromper, toute mon esperance est en toy »[987]. Un autre Indien encore, baptisé par le Père Dablon, est décrit en train de frotter doucement son crucifix de sa main, « qui est comme parmi les Europeens le baiser », et de lui murmurer « homme Dieu Jesus, ie vous ayme […] et se vous me rendés la vie, je vous aymerau

[983] 1632-1704.
[984] Louis BOURDALOUE, *Œuvres de Bourdaloue*, tome II : *Suite des Dominicales, mystères, panégyriques*, Paris, Firmin Didot Frères, 1865, p. 516.
[985] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENEAU, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és missions des pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle France, es années 1647 & 1648 envoyée au R.P. provincial de la province de France par le supérieur des missions de la mesme compagnie*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1649, p. 57.
[986] Paul LE JEUNE, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634 : envoyée au R. Père Provincial de la Compagnie de Jésus, en la province de France par le P. Paul le Jeune de la mesme compagnie, supérieur de la résidence de Kébec*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1635, p. 32.
[987] Barthélémy VIMONT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1642, envoyée au R.P. Jean Filleau, provincial de la Compagnie de Jesus,en la province de France, par le R.P. Barthelemy Vimont, de la mesme compagnie, superieur de la résidence de Kebec*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1643, p. 61.

autant que ie vivray sur terre, et si ie meurs ie vous aymeray a iamais dans le ciel, ayez pitie de moy »[988].

La foi des Indiens et surtout leur connaissance de la religion et de ses pratiques de dévotion sont encore balbutiantes. Dans leurs rapports, les Jésuites sont bien obligés de le reconnaître : « Il ne faut pas precipiter ny trop haster de baptiser les sauvages, ny croire à la ferveur de quatre iours », soupirent les Pères Vimont et Lalemant après que des Indiens aient rapporté au Père De Quen des images pieuses retrouvées abandonnées dans des cabanes[989]. En Gaspésie, une vieille femme païenne se vante de posséder un don venu du Ciel : celui de faire tomber des Cieux des grains de chapelet miraculeux capables de guérir les maladies et de donner la victoire aux guerriers. Au grand dam des missionnaires, quelques Indiens, qui pourtant suivaient leur enseignement dans le but d'accéder au baptême, conservent avec ferveur quelques-uns de ces « grains de chapelet misterieux »[990]. Les Jésuites sont bien conscients qu'encore peu aguerris dans leur foi, les Indiens ne maîtrisent que superficiellement les principes de la religion catholique : ainsi en est-il pour le père Bigot, qui est souvent obligé de rappeler aux Indiens « quils doivent dabord porter le crucifix dans leur Cœur et quils ne sont que des enfans sils se contentent de le porter à leurs cous »[991]. Les convertis semblent ainsi apprécier les objets pour eux-mêmes, dans leur matérialité, mais avoir plus de mal à comprendre leur valeur symbolique et religieuse.

Conscients du risque d'assimilation de l'objet et de la personne divine qu'il représente, et plus conscients encore que cela pourrait faire le jeu des protestants « qui veulent bien convenir que les catholiques instruits n'adorent pas les images et n'ont pas recours à elles comme si elles avaient le pouvoir de les exaucer, mais qui affirment avec une grande assurance que le vulgaire ignorant attribue aux images une sorte de divinité, et qu'il tombe souvent en idolâtrie à leur sujet »[992], les Pères s'attachent à démontrer la validité de la dévotion des nouveaux convertis. Le Père Pelleprat se plaît à en donner des exemples probants : il évoque ainsi la question que lui ont posée des Indiennes pour

[988] Claude DABLON, *Relation […] 1672 et 1673, op. cit.*, p. 194.
[989] Barthélémy VIMONT et Jérôme LALEMANT, *op. cit.*, p. 233.
[990] Chrestien LE CLERCQ, *Nouvelle Relation de la Gaspésie : qui contient les moeurs & la religion des sauvages gaspésiens Porte-Croix, adorateurs du soleil, & d'autres peuples de l'Amérique septentrionale, dite le Canada : dédiée à Madame la Princesse d'Epinoy*, Paris, Amable Auroy, 1691, p. 367-370.
[991] Jacques BIGOT, *op. cit.*, p. 13.
[992] Pierre PELLEPRAT, *op. cit.*, p. 160.

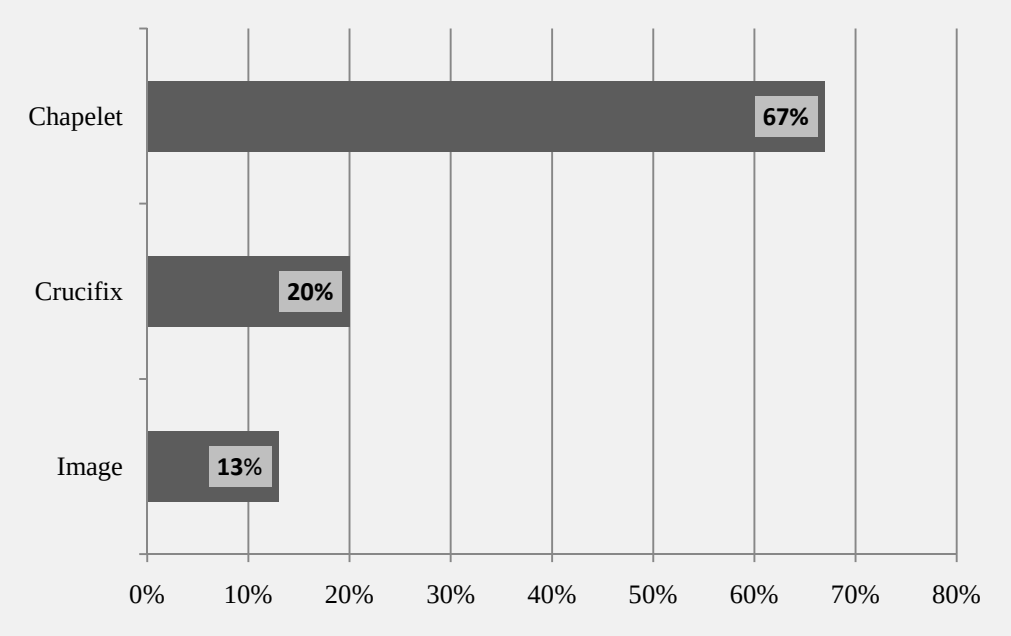
savoir si « Marie est habillée comme elle est représentée sur son image ». Il cite également un capitaine Indien qui, voyant un crucifix, s'écrie : « Voici *l'image* de Jésus, Fils de Dieu, qui a été attaché à la croix pour l'amour des hommes ». Voilà bien, conclut le missionnaire, un converti qui « distinguoit […] l'image de son prototype »[993], ainsi que l'enseigne le Concile de Trente.

Au contraire du « mauvais Indien », le « bon Indien » est donc touché par la grâce divine, par le biais de l'objet de piété. Ce dernier l'intègre à la communauté des catholiques et le distingue aussi bien des païens que des protestants présents dans les mêmes territoires. Il participe activement à la revendication affirmée de l'identité catholique des convertis, ce qui sert le propos des Jésuites, en attestant du succès de leurs missions.

2. L'OBJET POUR S'AFFICHER COMME CATHOLIQUE

Le lien qui unit le nouveau converti aux objets de dévotion est pour les Pères la meilleure preuve matérielle qui soit du succès de leur œuvre pastorale. Aussi ne se privent-ils pas de souligner auprès de leur lectorat européen l'attachement des Indiens aux « marques de notre Ste Religion » : ainsi, « les croix, les medailles et autres choses semblables sont leurs bijoux les plus pretieux »[994]. Un simple coup d'œil sur le graphique n° 2 suffit à constater que parmi tous ces signes visibles de la religion catholique, c'est le chapelet qui prédomine nettement. C'est en effet l'objet de piété le plus cité dans les *Relations*, à raison de 67 % des occurrences. Il constitue le signe identitaire du converti, par lequel il donne à voir sa nouvelle identité.

[993] *Ibid*., p. 160-161.
[994] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679, op. cit.*, p. 177.



Graphique n° 2 :
Les objets de piété mentionnés dans les récits jésuites (1632-1679),
en pourcentage du nombre d'occurrences

Le Père Dablon se plaît à répéter combien « tous [leurs] Chrestiens ont une grande affection a leur chapelet »[995]. Il se trouve en effet que pour les Indiens, dont le mode de vie nomade suppose des déplacements incessants, entre les hivers consacrés à la chasse et les étés réservés au commerce des fourrures, le chapelet est l'objet le plus pratique. Il offre à lui seul un condensé de tous les autres objets de piété : on peut le porter autour du cou comme une médaille, ce qui permet de l'avoir toujours sur soi sans que les mouvements soient entravés, et sans risque de le perdre. Parce qu'il comprend un petit crucifix à son extrémité, il porte l'image du Christ auquel l'on peut s'adresser pendant les prières. D'autant qu'il est possible de l'accrocher à une branche pour en faire un petit oratoire. Enfin, par sa matérialité, il permet de comptabiliser les prières et de réciter des *Ave Maria* pour le Vierge, ainsi que des *Pater*. De plus, le chapelet est un objet personnel et intime. Il est remis lors du baptême. Au contraire du crucifix ou d'une image, qui servent plutôt de supports de prières, et sont souvent communs à plusieurs personnes, le chapelet se porte sur soi comme un signe identitaire individuel. Il se manipule personnellement ; lors des dévotions communes, chacun récite ses prières en les comptant sur son propre chapelet. Cela lui donne une valeur toute spéciale pour les convertis.

[995] *Ibid*., p. 95.

Le plaisir que prennent les Indiens à leurs dévotions souligne leur ferveur. Le Père Dablon rapporte qu'une Huronne élevée chez les Ursulines ayant parlé à quelques uns de ses parents de la confrérie de la Sainte Famille, établie à Québec, ils n'eurent de cesse que d'y être reçus. A peine le missionnaire les a-t-il fait admettre que « ces bonnes gens coururent devant le jour à la Chapelle, pour y réciter leur Chapellet ». Cette précipitation ne manque pas de mettre en évidence l'ardeur religieuse qui anime les Indiens. Preuve que leur zèle n'est pas feint, ce sont d'ailleurs les convertis eux-mêmes qui réclament des objets pouvant servir de support à leurs dévotions : avant l'hiver, un Indien vient ainsi dire au revoir aux Jésuites jusqu'au printemps, et leur déclare se résoudre à quitter la Mission le temps de la chasse afin « de les conserver dans leur devoir & disposer ceux qui ne sont pas encore baptisez à se rendre dignes du Baptesme ». Aussi, « pour cet effect », il demande au Père Buteux « un crucifix devant lequel nous puission [sic] faire nos prieres » et « un chapelet, car bien que i'en aye un, ie le puis perdre dans les bois ou quelque autre peut perdre le sien »[996].

En cas de malheur, l'idée d'avoir recours à Dieu, via la prière du chapelet, vient naturellement aux Indiens. Par la description du rejet des anciennes croyances au profit du recours au chapelet, les missionnaires opposent une fois encore le « mauvais Indien » au converti idéalisé. Alors que pendant l'hiver un petit enfant est tombé malade, un sorcier vient pratiquer au-dessus de lui des rituels païens. Sa mère, nouvellement baptisée, déclare alors qu'elle préfèrerait voir son fils mourir devant ses yeux plutôt que de le voir guéri par ces remèdes. Elle demande aux autres convertis présents autour d'eux de se mettre à genoux avec elle et de prier Dieu : « recitons tous nostre chapelet », leur dit-elle, « & laissons faire le maistre de la vie, s'il le guerit nous l'en remercierons, s'il ne le fait pas au moins aurons nous cette consolation que son ame n'aura point esté salie par les invocations du démon »[997].

Mieux encore, les Pères insistent sur la régularité avec laquelle les Indiens utilisent l'objet. La « premiere & derniere action de la iournée [des Hurons], c'est de fleschir les genoux devant un Crucifix ou une Image qu'ils attachent à une escorce, & faire là leurs prieres », rapportent les Pères Vimont et Lalemant[998]. Ceci est la preuve

[996] Jérôme LALEMANT et Barthélémy VIMONT, *op. cit.*, p. 219.
[997] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENEAU, *op. cit.*, p. 123.
[998] Jérôme LALEMANT et Barthélémy VIMONT, *op. cit.*, p. 47.

indéniable de leur attachement à la religion catholique et de leur désir de se recueillir souvent auprès de la Vierge ou du Christ. Dans l'Ile d'Orléans, un Huron répète souvent aux Jésuites combien il « ayme la couronne ou le Chapellet de la Sainte Vierge, iamais ie ne me lasse de le dire »[999]. Cela l'identifie à coup sûr comme un chrétien fervent qui mérite toute l'attention divine.

Notons au passage que ces convertis qui se montrent très attachés à leur chapelet sont présentés nommément, ce qui n'est pas si fréquent dans les *Relations*, et considérés comme particulièrement méritants. Ignace Saonaresti est ainsi regardé comme « une perle de nos Chrestiens »[1000]. Geneviève Algonkine fait dire au Père Lalemant : « depuis vingt-trois ans que nous sommes dans ce pays, ie n'ay point veu de sauvages aussi ferventes que cette bonne femme »[1001]. Quant au Huron Pierre Atironta, il est mort le 16 décembre 1672 « avec de grandes marques de presdestination »[1002]. Comme toute littérature édifiante, les *Relations* jésuites mettent en avant des personnages touchés par la grâce, extrêmement dévoués à leur nouvelle religion, méritant peut-être plus que les autres les faveurs divines. Ils sont caractérisés par le rapport privilégié qu'ils entretiennent avec l'objet de piété, marque concrète des hautes qualités spirituelles de celui qui l'utilise.

L'objet se porte fièrement sur soi, de manière ostensible : le graphique n° 1 indique que dans 35 % des occurrences, l'objet est utilisé comme un signe identitaire du converti catholique. Le chapelet, par exemple, est pendu autour du cou. Si l'on en croit le Père Barthélémy Vimont, supérieur de la résidence de Québec, ce sont les Jésuites qui ont introduit cette habitude « que les Chrestiens portassent leur chapelet au col comme une marque de leur Foy », et, précise-t-il, « nous en voyons de bons effets »[1003]. Une Indienne est ainsi décrite comme ravie d'avoir retrouvé son chapelet, car, l'ayant perdu, elle ne sentait plus « la croix [lui] battre sur le cœur, comme elle faisoit d'ordinaire lors [qu'elle] portoi[t son] Chapelet pendu au col ». « Ces sentiments monstrent qu'il n'y a plus de barbarie dans ces cœurs, puisque l'amour de la Croix y est », notent les Pères Vimont et Lalemant à son propos[1004]. Les Pères aiment à rappeler que les Indiens portent le chapelet sur eux « comme un gage sacré de ce que Dieu leur est & de ce qu'ils veulent luy estre ;

[999] Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, p. 174.
[1000] Idem.
[1001] Jérôme LALEMANT, *Ibid.*
[1002] Claude DABLON, *Relation […] 1672 et 1673*, *op. cit.*, p. 2.
[1003] Barthélémy VIMONT et Jérôme LALEMANT, *op. cit.*, p. 89.
[1004] *Ibid.*, p. 67.

cet amour qu'ils ont pour la Vierge merite que le Ciel les protege d'un secours plus puissant »[1005]. Les mères, d'ailleurs, demandent aux missionnaires des chapelets « pour leurs petits enfans, leur pendant au col comme une Relique »[1006].

La dévotion pour le chapelet qu'ils portent au cou protège également les Indiens d'un autre danger, celui qui guette leur chasteté. Un jeune Huron converti est un jour apostrophé par une femme païenne qui trouve que « la beauté de [son] naturel » a changé. « Depuis que tu portes ce chapelet tu n'es plus ce que tu as esté, & moy mesme », ajoute-t-elle, « ie n'ay pas l'asseurance de te porter ces paroles de douceur dont autrefois tu m'as si souvent prevenüe ». Selon elle, il n'y a qu'une seule explication à ce changement d'attitude : « c'est sans doute que ce chapelet t'ensorcele ; oste-le de ton col & ie te parleray ». Les Pères Lalemant et Vimont voient dans ce récit la preuve que le port du chapelet agit comme un bouclier et sert aux convertis de « defense, notamment pour la chasteté »[1007]. Catherine Tekakouitha, quant à elle, prononce son vœu perpétuel de virginité en 1679, afin de se sentir plus proche de la Vierge, dont elle prend la vie pour modèle, « affin de l'imiter autant quelle pourroit » : c'est la raison pour laquelle « elle ne quittoit presque iamais » son chapelet, signe visible de cette dévotion toute particulière qu'elle porte à la Mère de Dieu, et surtout de son engagement à suivre son exemple[1008].

Certains le portent différemment, comme Martin Skandegonrhakfen, de la nation iroquoise des Aniés, qui le porte « sur sa teste sen faisant un tour de teste ce qui paroissoit singulier acose que les autres le portent au col »[1009], ou comme les Nez-Percez, en Gaspésie, qui « se percent le tendron du nez, auquel ils attachent quelques grains de chapelet »[1010]. Ces petites déviances importent peu aux missionnaires qui s'attachent surtout à décrire la fierté que ressentent les baptisés, laquelle se traduit par le port visible de l'objet.

[1005] *Ibid.*, p. 90.
[1006] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENAU, *op. cit.*, p. 115.
[1007] Barthélémy VIMONT et Jérôme LALEMANT, *op. cit.*, p. 89-90.
[1008] Claude CHAUCHATIERE, *op. cit.*, p. 141.
[1009] *Ibid.*, p. 37.
[1010] Chrestien Le CLERCQ, *op. cit.*, p. 66.

Les liens affectifs que le converti tisse avec l'objet de piété sont en effet une preuve supplémentaire du succès des Missions. Un jeune Indien Attikamek, une nation vivant au Nord de Trois-Rivières, est décrit comme n'ayant « rien de plus cher » que son chapelet, au point que « si dans son sommeil son Chappelet luy eschapoit, il n'avoit point de repos, qu'on ne l'eût recherché & qu'on ne luy eust rendu »[1011]. Un vieillard que le Père Dablon a instruit en vue du baptême se montre particulièrement emporté contre les « fauces divinités de son pays » ; par contre, il porte toujours son chapelet au cou, « et il l'y serre si estroitement qu'on ne peut l'en retirer : de peur, dit-il, qu'on ne me le derobe sans que je puisse m'en apercevoir »[1012]. Le Père Ragueneau évoque une Indienne baptisée par le Père Le Jeune à Sillery qui, bien que moquée par les païens parmi lesquels elle vit, « conservoit son chapelet comme la chose la plus precieuse qu'elle eust au monde »[1013]. Car le lien est si fort entre le converti et ses objets, parce qu'ils symbolisent sa foi, qu'il refuse absolument de s'en séparer, et résiste bravement aux persécutions de ses compatriotes idolâtres.

L'objet est un facteur de cohésion ; il crée un lien social entre les convertis. Par le port et l'usage du chapelet, ils se reconnaissent entre élus. Et ils refusent obstinément de renoncer à ce signe de leur nouvelle appartenance. Le vieil homme présenté plus haut serrant son chapelet contre lui est harcelé par les infidèles de son entourage parce que sa femme, ses enfants et ses neveux sont tombés malades. Selon les païens, cette maladie est due au chapelet qu'il porte à son cou. Le Père Dablon, à qui il conte cela, lui demande ce qu'il en pense, et lui déclare qu'il est prêt à lui reprendre son chapelet si le vieillard accorde quelque créance à ces dires. « Je m'en donneray bien garde », lui répond ce dernier, « ils ne disent pas ce qu'ils pensent, car ils voient bien qu'il n'y a que moy en bonne santé, parce que je me sers de mon chapelet po[ur] prier Dieu »[1014]. Non seulement le vieil homme – qui, là aussi, est présenté nommément : « Il s'appelle Joseph Nikalokita », écrit Claude Dablon en conclusion de cette anecdote – ne se laisse pas détourner de sa foi, mais en plus son attachement à son chapelet (et donc au Dieu des catholiques) s'en trouve renforcé. Plus loin, le Jésuite rapporte un autre événement de ce genre. Un jeune Iroquois se fait baptiser avec toute sa famille, à un moment qui coïncide avec l'arrivée d'épidémies. Ses parents lui reprochent aigrement ce baptême, auquel ils

[1011] Barthélémy VIMONT et Jérôme LALEMANT, *op. cit.*, p. 84-85.
[1012] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679*, *op. cit.*, p. 92.
[1013] Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, p. 42.
[1014] Idem.

attribuent les malheurs qui frappent leur maison. Un de ses proches s'étant enivré à dessein se jette alors sur lui et lui arrache le chapelet et le crucifix qu'il porte à son cou. Il menace de le tuer s'il ne renonce pas à tout cela, ce à quoi le jeune homme répond « tue moy […], je seray heureux de mourir po[ur] un si bon subjet. Je ne regrette pas ma vie en la donnant po[ur] preuve de ma foy »[1015]. L'objet de dévotion est ainsi totalement associé à la foi catholique ; il en est la métaphore la plus parlante. La jeune Catherine Tekakouitha doit elle aussi subir les persécutions des membres de sa cabane, notamment parce que depuis qu'elle s'est convertie, elle refuse de travailler aux champs le dimanche. Aussi la maltraitent-ils « en diverses facons c'est la maniere en ce pais la de faire quitter le chapelet »[1016]. L'expression employée est ici particulièrement révélatrice, puisque l'image du chapelet est utilisée pour évoquer la religion catholique : quitter le chapelet serait renoncer à son baptême et à sa foi.

Le port de l'objet de piété est la preuve matérielle de leur nouvelle identité de chrétien. Cela apparaît de manière éloquente dans ce récit du Père Dablon qui évoque une femme qu'il a baptisée qui est venue le voir pour lui expliquer que son époux étant parti à la guerre, elle ne sait pas s'il acceptera de la reprendre à son retour en découvrant que sa fille et elle se sont converties. « Ie suis resolue, [lui] dit-elle, de luy montrer le petit crucifix de ma fille et mon petit chapelet, et de lui dire, voy tu bien ces marques de Christianisme ? nous ne sommes plus ce que nous estions ; nous estions infidèles, quand tu es party et nous sommes maintenant baptisées. S'il me temoigne que cela luy deplaist, ie luy diray qu'il est libre de se retirer et que ie fais plus d'estat de la foy que du mariage »[1017]. Preuve tangible de la conversion et du passage à un nouveau statut, celui de baptisé, de chrétien, d'élu, de sauvé, l'objet de dévotion est donc *le* un signe identitaire du catholique. Il fait de lui un être hors du commun. Il lui confère d'ailleurs une dignité bien plus grande que tous les honneurs terrestres ne peuvent le faire. Le Père Chrestien Le Clercq[1018], prêtre Récollet en mission auprès des Indiens Micmacs en Gaspésie rapporte ainsi que parmi ces Indiens se trouve un vieillard qui refuse de paraître en public sans porter une calotte, une paire de gants et un chapelet, dont il faisait si grand cas « qu'il se

[1015] *Ibid*., p. 149.
[1016] Claude CHAUCHATIERE, *op. cit.*, p. 52.
[1017] Claude DABLON, *Relation […] 1672 et 1673, op. cit.*, p. 62.
[1018] 1641-ap. 1700.

croïoit quelque chose de plus grand qu'il n'étoit, quoiqu'il fût alors tout ce qu'il pouvoit être parmi son Peuple, dont il étoit encore le Chef et le Capitaine »[1019].

C'est pourquoi le port ostentatoire de l'objet va encore plus loin, puisque les convertis n'hésitent pas à revendiquer fièrement, à travers lui, leur identité de catholique jusqu'en terre protestante, en Nouvelle Hollande. « Ils les conservent si cherement qu'ils les portent au col iusques dans le preche de la Nouvelle Hollande, ou les heretiques n'ont jamais peu leur arracher un seul grain de leur chapelet », note avec plaisir le Père Dablon[1020]. Il en est ainsi d'un Indien qui, conversant avec ce missionnaire, reconnaît que la religion des Hollandais n'est pas la vraie, puisqu'ils « n'approuvent pas que nous fassions le signe de la croix », dit-il. « Ils ont aussy taché en vain plusieurs fois de lui enlever son chapelet et le petit crucifix qu'il porte au col », ce qui ne l'empêche nullement de prier « avec une sainte imprudence au milieu [du prêche des Hollandais] quand il se trouve chés ces messieurs le iour du dimanche »[1021]. Même son de cloche avec cet Iroquois qui « faict partout profession publique d'estre Chrestien », aussi bien auprès des non convertis que devant les Hollandais, « chez lesquels quand il aloit po[ur] la traitte, il n'avoit point honte de se declarer Catholique, portant publiquement son chapelet pendu au col, jusques la qu'allant a la Nouvelle Hollande, il aloit prier Dieu a deux genoux au milieu du preche, lorsque les heretiques y estoient tous assemblés »[1022]. Un autre Indien ne craint pas de se rendre auprès du gouverneur de Nouvelle Hollande, au moment où celui-ci tient une réunion avec les plus notables Iroquois, afin de chercher une solution pour obtenir la paix entre les nations indiennes. Apostrophant le dignitaire hollandais, notre converti lui déclare que ce n'est pas à lui d'entreprendre la réconciliation, mais au gouverneur de Nouvelle France, « car lui ne détourne pas les Indiens de l'amour de Dieu ». « Me demandez pourquoy ie porte ce Crucifix, & ce Chapellet à mon col ? » s'irrite-t-il, « vous vous en mocquez, vous dites que cela ne vaut rien… quelle benediction après cela, pourvez vous attendre de Dieu dans vos traittez de paix ? puisque vous blasphemez contre ses plus Adorables Mysteres »[1023]. Nous entrons là discrètement dans le domaine de la controverse religieuse. Le converti n'est pas seulement un chrétien, il est catholique, et ne se laisse pas abuser par les sirènes du

[1019] Chrestien LE CLERCQ, *op. cit.*, p. 408.
[1020] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679*, *op. cit.*, p. 177.
[1021] Claude DABLON, *Relation […] 1672 et 1673*, *op. cit.*, p. 73-74.
[1022] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679*, *op. cit.*, p. 186-187.
[1023] Claude DABLON, *Relation […] 1670 & 1671*, *op. cit.*, p. 59-60.

protestantisme. Mieux encore, une Iroquoise se pavanant devant les Hollandais « avec un chapelet a son col et un crucifix au bout », ces derniers se moquent de son attachement à la Vierge, mais elle leur rétorque : « Comment […] me pourriez faire croire que celle qui a engendré Iesus ne meritât aucun honneur », ce qui, selon Claude Dablon, édifie tant les protestants qu'ils conçoivent de l'estime et de l'affection pour elle et ne cessent, par la suite, de la traiter avec amitié[1024]. Même les protestants s'inclinent donc devant la foi et la détermination des « Sauvages » catholiques : quelle meilleure légitimation des Missions jésuites peut-on apporter ? D'autant qu'à la controverse religieuse se mêle le conflit politique : aux Français, les convertis catholiques, et aux Hollandais et aux Anglais, les Indiens devenus protestants. Augmenter le nombre de baptisés catholiques, c'est aussi renforcer la puissance française en Amérique.

Dans leurs rapports, les missionnaires mettent en scène une Chrétienté idéale[1025], dont les membres sont portés par l'amour de Dieu, qui transparaît dans le rapport affectif qu'ils ont tissé avec leurs objets de piété. Ces symboles du catholicisme y sont décrits comme les signes identitaires du converti, et les témoins de son admission dans la communauté des chrétiens. Son comportement vertueux est présenté de manière à inspirer aux lecteurs une ferveur religieuse identique et le souci de moraliser sa conduite spirituelle. Ces récits constituent donc avant tout une littérature d'édification, mise au service de la justification des Missions en terre étrangère et de la controverse avec des protestants qui se trouvent eux aussi en territoire américain, mais, plus largement encore à celui de la reconquête et de la réformation des fidèles catholiques.

Ils s'intègrent dans la stratégie de l'Eglise post-tridentine, qui recourt à deux médias susceptibles de toucher un public diversifié, à qui elle propose des modèles à suivre : les images dévotes et la littérature hagiographique. A la controverse avec les protestants s'ajoute, et succède, le souci de favoriser la conversion personnelle du croyant, qui participe ainsi à l'établissement d'une société chrétienne purifiée. Comme dans les récits des missionnaires jésuites, l'objet de dévotion participe largement à la caractérisation du saint et du dévot par les peintres et les auteurs religieux, parce qu'il donne une réalité visible à l'abstraction de la foi.

[1024] Claude DABLON, *Relation […] 1672 et 1673, op. cit.*, p. 6.
[1025] Voir l'intervention de Philippe MARTIN, « Le Missionnaire et l'imprimé » au 133e Congrès du C.T.H.S., *Migrations, transferts et échanges de part et d'autre de l'Atlantique : Europe, Canada, Amérique*, tenu à Québec du 2 au 7 juin 2008.

La mention d'objets de piété dans ces ouvrages à visée édifiante relève avant tout d'un procédé stylistique : c'est un moyen de donner à voir l'abstraction de la piété, de prouver la ferveur religieuse du sujet. Ils jouent un rôle de signe identitaire, participant à la définition du personnage comme animé d'une piété sincère et profonde. C'est la raison pour laquelle on les retrouve fréquemment dans la littérature de piété comme dans les représentations iconographiques, hors même de tout contexte exceptionnel (changement de vie, controverse confessionnelle). Ainsi, ils apparaissent progressivement auprès du saint comme preuve de sa ferveur religieuse. A l'époque moderne, le saint, comme le dévot, se caractérise par le port et l'usage exemplaires de l'objet. Ces codes de représentation de la piété sont également mis en œuvre dans la mise en scène par le fidèle de sa dévotion personnelle. A la vérité, la valeur identitaire de l'objet est tellement ancrée dans l'imaginaire collectif que le port d'un objet de piété à lui seul suffit à donner à tout individu les apparences de la dévotion.

Chapitre 3 : LE SYMBOLE DE LA FERVEUR CATHOLIQUE

Par l'objet de piété, le pèlerin comme l'Indien converti justifient et revendiquent leur changement de vie, qu'il soit temporaire ou définitif. La valeur identitaire de l'objet arboré ostensiblement permet leur reconnaissance et leur acceptation par la société comme par la communauté des croyants. Mais l'objet de dévotion utilisé comme signe de piété n'est pas uniquement l'apanage des chrétiens placés en marge du groupe. Il est au contraire très souvent utilisé par les fidèles « ordinaires » pour se donner à voir comme croyant dans un contexte plus quotidien. Il participe à la définition du catholique, dont il devient, au cours de l'époque moderne, l'attribut principal. Le fait de se donner à voir avec un objet de piété ajoute une valeur spirituelle à la présentation de soi. On ne se montre pas uniquement comme un individu appartenant à la confession catholique, mais on s'affiche comme un croyant fervent, animé d'une dévotion sincère. C'est l'objet qui permet de faire la distinction entre un portrait mondain et un portrait à valeur religieuse.

Cette progressive intrusion de l'objet dans la présentation du croyant fervent se remarque au premier chef dans l'évolution des modes de représentation des saints, modèles de piété. En effet, l'objet devient peu à peu la marque de leur sainteté. La présentation traditionnelle des épisodes spécifiques de chacun est gommée au profit d'une représentation plus stéréotypée : le saint que l'on donne à voir à l'époque moderne n'est plus seulement celui qui réalise des miracles mais avant tout celui qui utilise l'objet de dévotion. La représentation des laïcs « ordinaires », hors d'un contexte de revendication confessionnelle ou d'acceptation sociale, évolue selon le même modèle. L'objet de piété y participe en tant que procédé littéraire ou artistique capable de témoigner de la ferveur du sujet. Il apporte une nuance supplémentaire à la caractérisation des personnages, soulignant leurs vertus morales et spirituelles. En effet, par nature, la piété est une réalité abstraite et impalpable. Difficile, par conséquent, pour les artistes et les auteurs, de la mettre en scène sans le recours à des éléments visibles susceptibles de la matérialiser. Relais matériel d'une notion spirituelle, l'objet de piété intervient logiquement dans la mise en évidence de la dévotion d'un personnage, puisqu'il constitue un support tangible de cette piété.

I. L'OBJET DE PIÉTÉ, MARQUE DE LA SAINTETÉ

Etymologiquement, le saint – du latin « sanctus » - est celui qui est séparé du monde profane[1026]. L'iconographie traditionnelle lui a accordé un attribut particulier le rendant immédiatement identifiable : l'auréole. Signe de la noblesse de son cœur et d'élection divine, elle distingue le saint personnage des pécheurs : « chez l'homme auréolé, la partie supérieure – céleste et spirituelle – a pris la prépondérance : c'est l'homme achevé, unifié par le haut »[1027]. C'est le symbole le plus couramment employé pour caractériser le saint : *a priori*, il n'a pas besoin de se voir octroyer des caractéristiques supplémentaires. Les représentations des saints et des pieux personnages à l'époque médiévale se passent donc d'objets religieux. Puisqu'à cette époque tout individu naît au sein d'un monde mono-catholique, l'objet de piété n'est employé comme attribut identitaire que lorsqu'il s'agit de justifier un choix de vie particulier. C'est pourquoi le Moyen Age place presque exclusivement des objets la piété privée auprès de l'ermite, du pèlerin ou du régulier (l'objet faisant partie de son vêtement traditionnel, ainsi que le prescrivent les règles des différents ordres monastiques). Dans les autres cas, c'est l'attitude générale du sujet, sa posture, ses gestes bien marqués, qui mettent en évidence sa piété. Des gestes de bénédiction, des mains jointes pour montrer la soumission à la volonté divine, les yeux levés vers le Ciel sont des attitudes qui marquent la dévotion, toutes empruntées au rite de l'hommage féodal[1028].

L'objet de dévotion commence à se répandre de manière remarquable dans l'iconographie du saint, comme dans la littérature, à un moment où la Chrétienté se confessionnalise. A l'époque moderne, l'objet de piété est un signe identitaire fort, qui marque la ferveur du personnage et justifie son accession à la sainteté. Car si certains personnages ont acquis la sainteté par des actes de charité et de bonté reconnus, pour avoir été martyrisés pour leur foi, ou encore par la réalisation de miracles dans un contexte fortement teinté de merveilleux (par exemple, sainte Marthe domptant la Tarasque), à l'époque moderne, et particulièrement après le Concile de Trente, c'est avant tout la pratique des vertus chrétiennes, l'humilité, la pauvreté évangélique, la ferveur

[1026] Louis REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, tome 1, p. 314.
[1027] Gérard de CHAMPEAUX et Dom Sébastien STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, Paris, Zodiaque, 1966, p. 270.
[1028] Louis REAU, *op. cit.*, p. 225-227.

religieuse… qui déterminent les qualités exceptionnelles du saint. Le rapport privilégié que ce dernier établit avec l'objet est d'ailleurs un lieu commun de la littérature hagiographique et de l'iconographie car l'objet constitue le symbole concret d'un sentiment par nature abstrait, au point qu'il en vient même parfois à remplacer complètement l'auréole.

1. L'EXEMPLE DES SAINTS DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE

Parmi les représentations des saints de l'Eglise Universelle, celles de Marie-Madeleine mettent en évidence de manière particulièrement remarquable l'évolution des modes de représentation du saint entre la fin du Moyen Age et le XVII^{e} siècle, et la valeur spirituelle que la présence de l'objet vient ajouter au portrait d'une femme dont la beauté et le passé de prostituée se prêtent à des représentations parfois plus mondaines.

En dehors de la Vierge, Marie-Madeleine est l'une des rares figures féminines jouant un rôle significatif dans les Evangiles. Identifiée à la fois à la sœur de Marthe et de Lazare et à la prostituée qui lave les pieds de Jésus avec ses longs cheveux, elle est aussi le premier témoin de la résurrection du Christ au matin du troisième jour. Cet amalgame entre ces trois Marie fait de Marie-Madeleine le modèle de la pénitente (*speculum poenitentiae*), dont le regret sincère de ses fautes passées en permet le rachat. L'image traditionnelle de la sainte, retirée dans la grotte provençale de la Sainte-Baume, apparaît progressivement au cours du XVI^{e} siècle, et se stéréotype après le Concile de Trente. L'objet de piété s'y impose comme la marque de la sincérité de la ferveur de la pécheresse, qui justifie son accès à la sainteté.

Les représentations antérieures au Concile se concentrent sur les deux épisodes les plus connus de sa vie, à savoir le repas du Christ chez Simon (ill. 81), et l'apparition du Ressuscité au matin de Pâques. Lorsqu'elle apparaît seule, la sainte est identifiable à son attribut : une boîte précieuse, probablement une boîte à onguents rappelant les parfums qu'elle a versés sur les pieds du Christ. Sa tête est parfois auréolée de lumière. Si elle est quelquefois figurée vêtue simplement de ses longs cheveux (ill. 82), avec lesquels elle lava les pieds de Jésus, les portraits de la fin du XV^{e} et du début du XVI^{e} siècle la montrent plutôt richement vêtue, dans un costume contemporain, parée de bijoux (ill. 83,

84 et 86). Ces images dressent le portrait d'une courtisane, dont la beauté est le premier attribut – l'auréole étant même parfois absente (ill. 85).

81. Jean Fouquet, ***Marie-Madeleine répandant des parfums sur les pieds du Christ***
Miniature extraite du *Livre d'Heures d'Etienne Chevalier*, XV^{e} siècle, f° 37
Chantilly, Musée Condé, Ms 71

82. ***Sainte Madeleine***
Enluminure, fin du XV^{e} siècle
Dans *Heures à l'usage de Rome*, f° 197 v.
Angers, Bibliothèque Municipale
Ms 0134

83. ***Sainte Madeleine***
Enluminure extraite du *Livre d'Heures de Marie d'Angleterre, reine de France*, f° 93 v.
Début du XVI[e] siècle
Lyon, Bibliothèque Municipale
Ms 1558

84. ***Sainte Madeleine***
Enluminure extraite du *Livre d'Heures à l'usage de Rome*, f° 101
Vers 1514
Lyon, Bibliothèque Municipale
Rés. Inc. 691

85. ***Sainte Madeleine***
Enluminure extraite des *Heures à l'usage de Rome*, f° 96
Fin du XV[e] siècle
Carpentras, Bibliothèque Municipale
Ms 0054

86. ***Marie-Madeleine*** (détail)
Provenant du vitrail des alérions
Collégiale de Montmorency
France, vers 1525
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : EC 74

C'est la raison pour laquelle Marie-Madeleine est un sujet qui ne cesse d'inspirer les artistes. La beauté de la femme se prête à des représentations mondaines qui permettent au peintre de faire montre de ses talents. Les représentations modernes de la sainte sont l'occasion de peindre des drapés, de donner de l'éclat à des bijoux (ill. 87 et 88), mais aussi de peindre une femme voluptueuse, aux cheveux dénoués, souvent dénudée, dans un contexte intimiste (ill. 89 et 90). Figurer Marie-Madeleine est un prétexte moral tout trouvé pour mêler thématique religieuse et portrait empreint de sensualité. En outre, la sainte incarne une thématique très prisée à l'époque moderne, celle de la Vanité. Il s'agit d'un genre pictural qui s'épanouit au XVII^{e} siècle, et qui propose une réflexion de type philosophique sur la précarité de l'existence et la vacuité de toute connaissance humaine. Le thème de la Vanité[1029] constitue essentiellement une variation de la nature morte, basée sur l'association entre des objets caractéristiques des activités humaines et des symboles du temps (sablier, bougie consumée, papillon) ou de la mort (fleurs fanées, crâne). Tirant leur nom de l'Ecclésiaste – « *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* » - ces tableaux dénoncent la vanité du genre humain soumis à la brièveté de la vie et du triomphe de la mort. C'est un genre qui naît en Hollande et connaît son apogée à Leyde dans les années 1620-1630 dans les milieux calvinistes. Puis il s'étend à toute l'Europe de la Contre-Réforme, particulièrement la Flandre et la France. Cette thématique est très à la mode dans les cercles mondains, et les représentations de Marie-Madeleine coupant ses longs cheveux, quittant ses bijoux et ses vêtements luxueux (ill 87 et 88), méditant sur les fins dernières en s'absorbant dans la contemplation d'un crâne (ill. 89 et 90) constituent une alternative catholique à la nature morte, plus figée, à connotation souvent protestante.

[1029] Voir la thèse de littérature française de Karine LANINI, soutenue en décembre 2003 à l'Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle sous la direction d'Alain VIALA, et publiée en 2006 : *Dire la vanité à l'âge classique. Paradoxes d'un discours*, Paris, Honoré Champion, 2006, 695 p. Voir également Alain TAPIE (dir.), *Les Vanités dans la peinture au XVII^{e} siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption*, Catalogue de l'exposition du Musée des Beaux-Arts de Caen (27 juillet-15 octobre 1990) et du Petit Palais à Paris (15 novembre 1990-20 janvier 1991), Paris, Albin Michel, 1990, 351 p.

87. Jacques Stella, ***Marie-Madeleine***
Vers 1630
Huile sur toile
Coll. Particulière

88. Charles Le Brun
Sainte Madeleine repentante renonce à toutes les vanités de la vie
(ci-dessous : détails)
XVII^{e} siècle
Huile sur toile, 252 x 171 cm
Paris, Musée du Louvre
Département des Peintures
N° d'inventaire : INV 2890

89. Nicolas Regnier
Marie-Madeleine
XVII^{e} siècle
Huile sur toile, 103 x 83 cm
Würzburg, Martin von Wagner Museum
N° d'inventaire : Z 761

90. Jean-Baptiste Santerre
Marie-Madeleine repentante
XVII^{e} siècle
Huile sur toile, 82 x 102 cm
Magny-en-Vexin, Eglise Notre-Dame

Puisque les images de Marie-Madeleine se prêtent à des représentations mondaines, sensuelles et/ou philosophiques, lorsque l'artiste désire privilégier le message spirituel du portrait, il a recours à l'objet de dévotion, comme marqueur symbolique de la piété de la sainte. C'est la présence de l'objet qui permet de distinguer à coup sûr la courtisane mondaine de la pécheresse repentie. Le crucifix et le livre symbolisent la sincérité du repentir de la pécheresse, et le caractère spirituel de sa méditation. Beaucoup de portraits entourant la sainte d'objets de piété sont d'ailleurs le fait de peintres renommés pour avoir travaillé pour des ordres religieux. Ces œuvres de commande étaient destinées à être exposées à un public plus ou moins restreint, selon qu'elles étaient accrochées dans les bâtiments privés de la communauté ou dans une église. Ainsi, la *Madeleine pénitente* de Philippe de Champaigne[1030] a-t-elle été réalisée en 1657 pour Port-Royal (ill. 91) : le sujet convient parfaitement à l'austérité du couvent janséniste. Quant à Guy François[1031], il est le peintre attitré des Jésuites du Puy-en-Velay : là encore, le choix d'un tableau mettant en avant le thème du repentir correspond bien au souci pédagogique de cet ordre à la pointe de la Réforme Catholique (ill. 92).

91. Philippe de Champaigne, ***Madeleine pénitente***, 1657
Huile sur toile, 128 x 96 cm
Rennes, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire : INV 801.1.4

[1030] 1602-1647.
[1031] 1578-1650.

92. Guy François, ***La Madeleine pénitente***, vers 1620
Huile sur toile, 43 x 60 cm
Paris, Musée du Louvre, Département des Peintures
N° d'inventaire : RF 1985-20

Le tableau de Philippe de Champaigne est le seul des vingt que compte notre corpus à coiffer la sainte d'une auréole. Marie-Madeleine est en outre strictement recouverte de vêtements, car le message spirituel de l'œuvre prime sur la représentation sensuelle (ill. 93 et 94).

93. Jacques Laudin I,
Sainte Marie-Madeleine
Limoges, XVII^{e} siècle
Médaillon, cuivre et émail peint,
13,5 x 10,8 cm
Nantes, Musée Dobrée
N° d'inventaire : 56.6815

94. Eustache Le Sueur, ***Sainte Marie-Madeleine en prière***, XVII[e] siècle
Huile sur toile, 45 x 64 cm
Lille, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire : P 951

Marie-Madeleine incarne à l'époque moderne le modèle de la pénitente (*speculum poenitentiae*). Les thématiques abordées par les représentations de la sainte sont en effet totalement en adéquation avec la pastorale de l'Eglise catholique. L'archange saint Michel aurait d'ailleurs adressé ces mots à la pécheresse : « Dieu souhaite que tu deviennes un exemple de pénitence »[1032]. Le repentir sincère est le premier pas vers la réformation intérieure du fidèle, qui doit faire pénitence et implorer le secours divin afin d'être pardonné de ses péchés. Le passage d'une vie matérielle et pécheresse à une existence axée sur la spiritualisation du quotidien est marqué par cet acte de pénitence, qui passe par la renonciation aux vanités terrestres. Une fois les choses matérielles rejetées, la pénitente cherche à se réformer et médite sur ses péchés. Pour cela, elle s'imprègne de la lecture de livres saints, très probablement le Nouveau Testament, grâce auxquels elle se trouve à même de rejeter ses erreurs passées pour suivre la parole de Dieu. Le livre est présent dans huit tableaux, ouvert afin de suggérer la lecture active à l'origine de la conversion.

[1032] SURIUS, *Sermo de S. Maria Magdalena*, Cologne, 1579, p. 304, cité par Odile DELENDA, « Sainte Marie Madeleine et l'application du décret tridentin (1563) sur les saintes images », dans Eve DUPERRAY (dir.), *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*, Actes du colloque international d'Avignon, 20-22 juillet 1988, paris, Beauchesne, 1988, p. 201.

Quant au crucifix, il est l'élément essentiel. Il symbolise concrètement le caractère spirituel de la méditation de la sainte. Le tableau ne montre pas seulement une belle femme renonçant à la vanité des biens terrestres, mais une pécheresse, sincèrement touchée par la grâce et désirant ardemment se repentir de ses fautes passées. Chez Guy François, la grâce divine, sous la forme d'une lumière céleste, vient détourner le regard de la sainte du crucifix, et attester de la légitimité de cette contrition, récompensée par le pardon divin (ill. 92).

Les représentations de la sainte entourée d'objets de piété se font parfois plus charnelles. Marie-Madeleine est souvent présentée avec un chemise ouverte, dévoilant une épaule, voire un sein, dénudés, et placée dans une posture alanguie (ill. 95 et 96), au point qu'elle est parfois assimilée à une représentation christianisée de Vénus. La présence de l'objet de piété vient catholiciser cette image et annuler le côté sulfureux de la représentation de l'ancienne prostituée.

95. Richard Tassel, d'après Orazio Gentileschi
La Madeleine
XVII[e] siècle
Huile sur toile, 105 x 174 cm
Dijon, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire : CA 473

96. Claude Mellan
Marie-Madeleine en méditation, 2e état
XVIIe siècle
Gravure en taille-douce, 23,2 x 34,7 cm
Lyon, Bibliothèque Municipale
F17MEL002175

Les gestes amoureux de la sainte, qui regarde le crucifix la main posée sur son cœur (ill. 97) ou qui pose son visage contre l'objet (ill. 98) témoignent de l'amour qu'elle porte au Sauveur. Chez Jacques de Bellange, peintre lorrain du début du XVIIe siècle (ill. 99), elle serre le crucifix contre son sein, suggérant un rapport mystique avec le divin, et un repentir douloureux et sincère. Cela est renforcé par la présence d'un rameau couvert d'épines, montrant la méditation de Marie-Madeleine sur les souffrances de son Sauveur, et son désir de se montrer digne de son sacrifice, tout en évoquant la mortification de la pécheresse. Ce rapport physique à l'objet, souvent décrit dans les *Vies*, symbolise le rapport amoureux à la divinité qui caractérise le XVIIe siècle baroque.

97. Nicolas Chaperon
Marie-Madeleine pénitente
Huile sur toile
Début du XVII^{e} siècle
Nancy, Musée des Beaux-Arts

98. Jacob Matham, ***Sainte Madeleine pénitente***
XVII^{e} siècle
Estampe extraite d'un recueil d'Adrien JACQ
et Théodore MATHAM, planche 52
Paris, B.N.F., Département des Estampes
et de la Photographie
EC-38-FOL

99. Jacques de Bellange
La Madeleine en extase
XVII^{e} siècle
Nancy, Musée Historique Lorrain

Le crucifix et le livre, en suggérant la prière, ajoutent un caractère mystique à cette image de la jeune femme nue, qui n'est pas sans rappeler la sainte Thérèse du Bernin : une sensualité exacerbée, soit, mais exaltant le plaisir d'une union avec le divin (ill. 100). Dans l'iconographie de Marie-Madeleine, le crucifix est donc l'image de l'Epoux divin. La présence de l'objet de piété sur ces portraits souligne la nécessité du repentir et de la pénitence, seul chemin vers l'union au Christ dans la Félicité Eternelle. Plus concrètement, en tant que symbole christique, il permet également de figurer Jésus sans avoir à représenter un homme ou un enfant dans les bras de la sainte alanguie.

100. ***Sainte Marie-Madeleine***, XVII^{e} siècle
Statuette en ivoire sculptée en haut-relief
H 8,6 x l 15,6 x E 2,5 cm
Dieppe, Château-Musée
N° d'inventaire 906.3.1.

Le crucifix comme relais matériel du lien avec le divin est parfois absent des représentations de la sainte pénitente, auquel cas ce lien est suggéré de manière beaucoup plus abstraite, comme chez Georges de La Tour, où le mystère divin est symbolisé par la lueur d'une bougie (ill. 101). L'objet n'est donc pas indispensable pour évoquer le recueillement et la prière, mais, à partir du XVI^{e} siècle, il prédomine nettement dans les représentations pieuses de Marie-Madeleine.

101. Georges de La Tour
La Madeleine à la veilleuse
Vers 1630
Huile sur toile, 128 x 94 cm
Paris, Musée du Louvre,
Département des Peintures,
N° d'inventaire RF 1949-11

Cette évolution de la place de l'objet de piété dans les représentations du saint n'est pas spécifique à Marie-Madeleine mais se retrouve dans toute l'iconographie des saints de l'Eglise Universelle. L'accent est de moins en moins mis sur les scènes édifiantes qui ont traditionnellement ponctué leur existence. De plus, l'auréole tend à disparaître, de même que les attributs traditionnels de chaque personnage, au profit d'une standardisation de la figure du saint, caractérisé par la présence à ses côtés d'un ou plusieurs objets de piété. C'est ainsi que saint Jérôme est présenté jusqu'au début du XVI^{e} siècle comme le Père de l'Eglise auteur de nombreux ouvrages d'exégèse et de la *Vulgate*. Les figurations médiévales le montrent assis à son écritoire, en plein travail, et vêtu en moine (ill. 102 et 103), il est progressivement figuré en évêque, toujours en train d'écrire, ou portant un livre sous son bras (ill. 104 et 105). Mais à partir du XVI^{e} siècle, son iconographie le fixe sous les traits d'un ermite retiré dans le désert, en un lieu sacralisé par la présence d'objets de piété. Ils apportent une profondeur nouvelle au portrait du saint, qui n'est plus simplement donné à voir comme un théologien érudit, mais bien comme un croyant fervent, faisant acte de pénitence (ill. 106, 107 et 108).

102. ***Saint Jérôme écrivant***
Initiale armoriée
Bible du XIII^{e} siècle, f° 1
Lyon, Bibliothèque Municipale
Ms P.A. 35

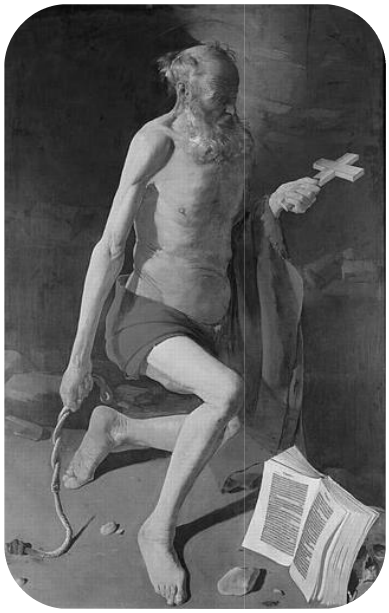
103. ***Saint Jérôme écrivant***
Initiale armoriée
Bible latine du XIII^{e} siècle, f° 1
Lyon, Bibliothèque Municipale
Ms 418

104. ***Saint Jérôme***
Missel romain dit Missel d'Attavante, 1483, f° 347 v
Lyon, Bibliothèque Municipale
Ms 5123

105. ***Saint Jérôme écrivant***
Initiale historiée, *Biblia Latina* (vol. 1), 1482-83, f° 1
Lyon, Bibliothèque Municipale
Rés. Inc. 80

106. ***Saint Jérôme pénitent devant le Christ en croix***
Enluminure du Maître de Claude de France
Extraite du *Livre d'Heures de Marie d'Angleterre, reine de France*, début du XVI[e] siècle, f° 7 v.
Lyon, Bibliothèque Municipale
Ms 1558:

107. Claude Vignon, ***Saint Jérôme***, XVII[e] siècle
Huile sur toile, 136 x 148,5 cm
Dijon, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire : Devosge 1794



108. Georges de la Tour, ***Saint Jérôme pénitent,*** v. 1630
Huile sur toile, 157 x 100 cm
Grenoble, Musée de Grenoble
N° d'inventaire : MG 408

2. UN LIEU COMMUN DE LA CARACTÉRISATION DU SAINT

L'objet de piété apparaît donc comme le témoin concret et stéréotypé de la ferveur du saint. Il gomme les particularités spécifiques à chacun pour les unir tous en une même communauté, celle des élus de Dieu, distingués par leur piété exceptionnelle. Il constitue un lieu commun de la caractérisation du saint, tant dans l'iconographie que dans la littérature hagiographique. Les *Vies* de saints et de dévots publiées au XVII^e^ siècle ont pour point commun de toutes mettre l'accent sur la ferveur exemplaire du sujet plus que sur des épisodes marquants de sa vie. Elles occupent une place prépondérante au sein de la littérature d'édification qui se répand largement dans les cercles dévots et donne à voir des comportements idéalisés chargés d'inspirer aux lecteurs le désir de se réformer.

Afin de mettre en évidence le caractère exceptionnel de la dévotion des personnages dont ils rédigent l'hagiographie, les auteurs des *Vies* ont deux procédés à leur disposition : ils peuvent souligner la propension à la mortification de ces catholiques modèles et/ou leur rapport à l'objet religieux. La mortification est surtout le fait des mystiques de la seconde moitié du XVII^e^ siècle : Anne Catherine de la Croix de Sueilles[1033], de la Visitation, porte ainsi « sur son cœur une plaque de fer qui formoit le tres-Saint Nom de Jesus où étoient atachez cinq petits cloux dont les pointes qui entroient dans sa chair lui causoient une cruelle douleur »[1034]. Si la mortification n'apparaît pas dans la totalité des ouvrages et se trouve peu accessible au fidèle qui souhaiterait imiter le modèle du saint, l'objet de piété, quant à lui, est évoqué de manière certaine lorsqu'il s'agit de démontrer la dévotion. L'un va parfois avec l'autre lorsque, comme dans le cas de Gaston de Renty, le crucifix arbore des « cloux qui estoient tres-pointus [et] lui entroient dans la chair »[1035].

La lecture des *Vies* ne permet aucun doute : le saint et le dévot sont avant tout définis par leur relation quotidienne et affective avec l'objet religieux. Les ouvrages de notre corpus mentionnent 152 fois un objet de dévotion comme témoin de l'attachement du dévot à la religion en général, et à une dévotion en particulier. Sur ces

[1033] 1628-1682.
[1034] Accurse PROVINQUIERES, *L'Amour de la Croix, éclatant dans la vie admirable de la tres Vertüeuse Mere Anne Caterine de la Croix de Sueilles, Religieuse de la Visitation Sainte Marie*, Pezenas, Jean Martel, 1687, p. 221.
[1035] Jean-Baptiste SAINT JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, Paris, Pierre Le Petit, 1652, 2^e^ édition, p. 46.

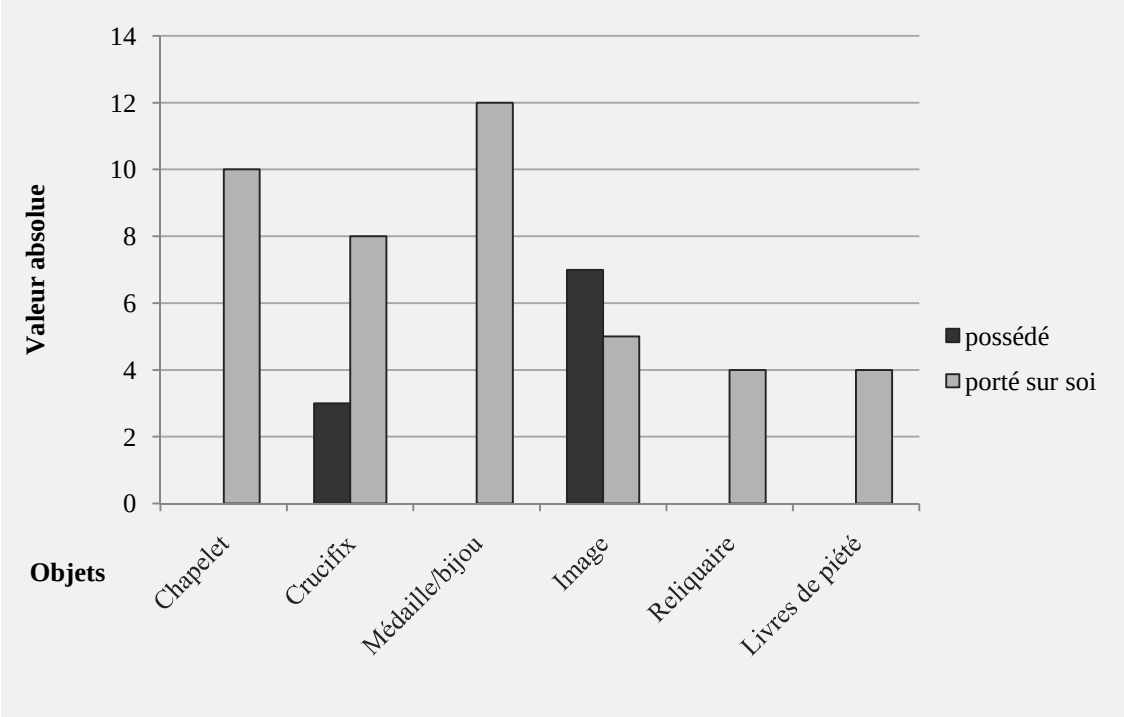
152 occurrences, la majorité (65 %) concerne l'utilisation régulière de l'objet au cours de la prière, comme preuve de la piété exemplaire du personnage. Quant aux 35 % restants (soit 53 occurrences), elles évoquent l'objet comme signe identitaire, ainsi que le montrent le tableau n° 6 et le graphique n° 3.

	Objet possédé		**Objet porté sur soi**		**TOTAL**	
	Valeur absolue	**En % du total**	**Valeur absolue**	**En % du total**	**Valeur absolue**	**En % du total**
Chapelet	0	0 %	10	18 %	**10**	**18 %**
Crucifix	3	5,5 %	8	15 %	**11**	**21 %**
Bijou/ médaille	0	0 %	12	23 %	**12**	**23 %**
Images/tableaux	7	13,5 %	5	9 %	**12**	**23 %**
Reliquaire	0	0 %	4	7,5 %	**4**	**7,5 %**
Livres de piété	0	0 %	4	7,5 %	**4**	**7,5 %**
TOTAL	**10**	**19 %**	**43**	**81 %**	**53**	**100 %**

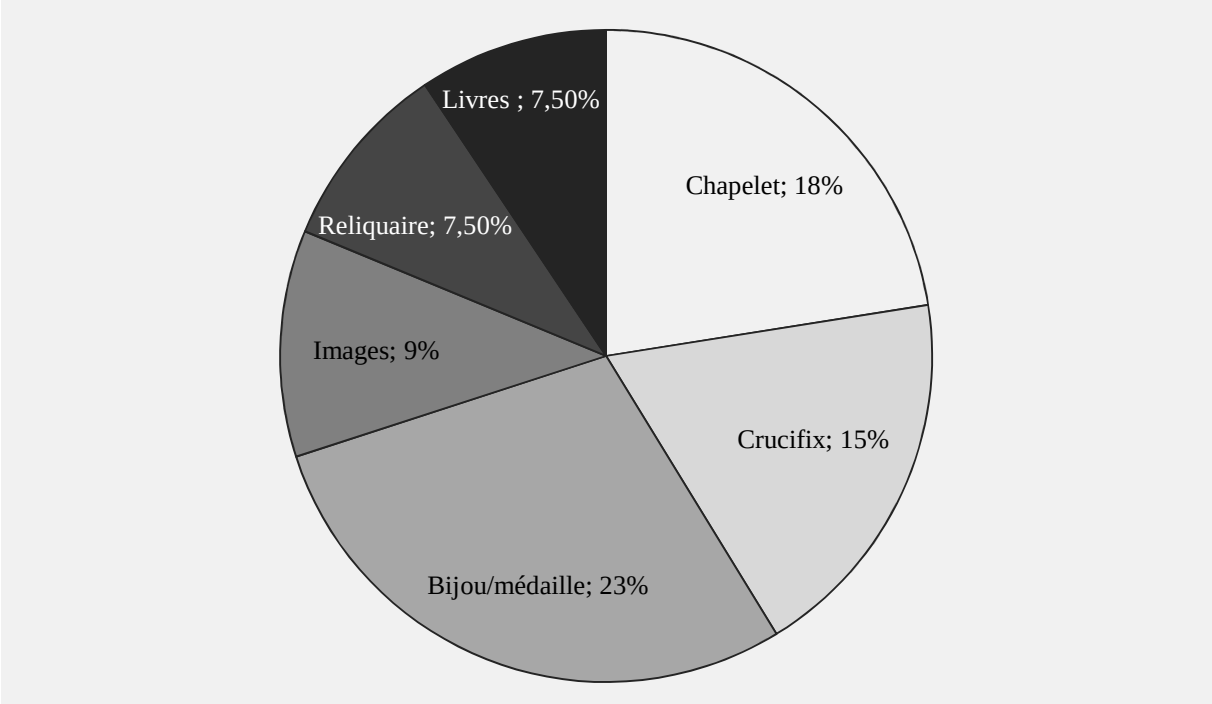
Tableau n° 6 : L'objet comme preuve d'attachement à sa foi dans les *Vies*

Dans 10 cas sur 53 (19 %), il se trouve que le simple fait de posséder un objet religieux suffit à mettre en évidence la piété du saint ou du catholique. Posséder l'objet, c'est déjà se placer sur la voie du salut. Ce sont les objets porteurs d'une représentation pieuse qui sont concernés : l'image (7 occurrences) et le crucifix (3 occurrences). Ils permettent en effet au saint et au dévot d'afficher ostensiblement leurs dévotions et de se donner à voir comme croyants : lorsque Grace Valentinoise décide d'embrasser la pauvreté évangélique à la mort de sa mère, elle donne tous ses biens et vit de mendicité. Elle loge chez plusieurs habitants de Valence, dont une dame qui lui propose une chambre somptueusement décorée. Alors, « en lieu de ces belles tapisseries, dont sa chambre avoit esté si honorablement parée, elle la supplia de luy vouloir faire acheter trois images de papier, dont l'une estoit la figure de la Vierge, l'autre de sainct Joseph son chaste Espoux et la dernier de sainct Anthoine qui estoit son devot ; et qu'elle imita de fort pres »[1036].

[1036] François VICTON, *Vie admirable de la B. Sœur Grace Valentinoise du Tiers Ordre du glorieux P. S. François de Paule. Extraicte & recueillie fidellement de deux Chroniques de l'Ordre des PP Minimes, & enrichie de quelques discours spirituels*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1622, p. 70-71.



Graphique n° 3 : L'objet de piété comme preuve d'attachement à la foi dans les *Vies* (en valeur absolue)



Graphique n° 4 : Les objets portés sur soi dans les *Vies*

Mais c'est surtout le port ostensible et constant d'un ou plusieurs objets de piété (81 % des occurrences) qui atteste de la profondeur de la foi du personnage. Le graphique n° 4 montre les objets que l'on porte sur soi sont en majorité ceux qui se portent comme un bijou, au cou, voire au bras ou aux oreilles, et qui participent donc à la représentation de soi. La médaille est logiquement l'objet le plus cité dans les *Vies* (28 % des objets portés sur soi) : la sœur Françoise du Très Saint Sacrement[1037], Carmélite déchaussée, est ainsi présentée par son biographe comme marchant quotidiennement « chargée de Medailles »[1038]. La plupart des crucifix évoqués (19 %) seraient à rattacher eux aussi à la catégorie des bijoux. Ainsi, Charles Borromée porte « ordinairement à son col une croix » contenant des reliques[1039]. Ses portraits le présentent d'ailleurs traditionnellement avec une croix attachée à son cou, même lorsqu'il n'est pas vêtu en évêque (ill. 109). Julien Maunoir est lui aussi décrit à plusieurs reprises dans sa *Vie* comme portant « toujours un crucifix »[1040] qu'il déclare porter « sur [son] cœur », en témoignage de l'amour qu'il porte au Christ[1041]. Quant au chapelet (23 %), il fait office d'insigne permetant de s'afficher ostensiblement comme dévot à la Vierge, ainsi que le précise saint François de Sales, qui recommande vivement de le porter « à la ceincture ; comme une saincte marque, par laquelle vous voulez protester que vous voulez estre serviteur du tout dédié au service du Sauveur et de sa saincte mère »[1042]. Lui-même est décrit par ses différents biographes comme en ayant « tousiours un dans sa pochette ; et depuis qu'il fut Prestre, et mesmement Evesque, il le portoit à sa ceinture, pour tesmoigner qu'il estoit serviteur de l'amoureuse Mere de Nostre amoureux Sauveur »[1043]. Ces saints sont donc présentés comme étant animés d'une réelle volonté d'exposer aux

[1037] 1561-1631.
[1038] Albert de SAINT JACQUES, *Lumiere aux vivans par l'experience des morts, ou diverses apparitions des ames de Purgatoire de nostre siecle ; Qui racontent leurs peines, & en recherchent le soulagement auprés de la Ven. Sœur Françoise du Tres S. Sacrement, Carmelite, Déchaussée, laquelle les a écrites par obeïssance. Imprimées en langue Espagnole, avec les doctes hudicieuses Remarques, de l'Illustrissime D. Jean de Palafox Evesque de Osme : Et traduites fidellement en François, par le R. P. Albert de S. Jacques, Carme Déchaussé*, Lyon, Pierre Guillimin, 1675, p. 22.
[1039] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, cardinal, prestre du titre de Sainte Praxede, archevesque de Milan, écrite en italien par le docteur Jean Pierre Giussano Milanois, prestre de la Congregation des Peres Oblats de Saint Ambroise traduite en françois par Nicolas de Solfour, prestre de la congregation de l'Oratoire, dediee à la Reine*, Paris, François Pomeray, 1615, p. 637.
[1040] Guillaume LE ROUX, *Recueil des vertus et miracles du R.P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus, missionnaire en Bretagne*, Saint-Brieuc, L. Prud'homme, 1848, p. 55 et p. 60.
[1041] *Ibid.*, p. 53.
[1042] Philibert de BONNEVILLE, *La Vie du Bienheureux François de Sales evesque et prince de Geneve, Instituteur de l'Ordre de la Visitation de Sainte Marie*, Lyon, Simon Rigaud, 1628, p. 336.
[1043] Louys de LA RIVIERE, *La Vie de l'illustrissime François de Sales, de tres-heureuse et glorieuse memoire Evesque et Prince de Geneve, et fondateur de l'Ordre des Dames de la Visitation. Où sont contenues ses principales Actions, Vertus et Miracles*, Lyon, Pierre Rigaud et Associez, 1625, p. 30.

yeux de tous les sentiments profonds que leur inspirent le Christ ou la Vierge. Les objets de piété qu'ils portent sont arborés de manière à témoigner publiquement de leur ferveur, ce en quoi ils se distinguent visiblement d'autrui. La piété est donc présentée comme quelque chose qui ne doit pas être caché, mais doit s'exprimer visiblement, ainsi que le rappellent les papes qui accordent des indulgences à tous ceux qui « porteront le chapelet à découvert »[1044]. L'objet porté sur soi est tellement investi d'une valeur personnelle par le saint qu'à l'image de Julien Maunoir il y puise « sa force et sa consolation »[1045].

109. Ecole Française, ***Saint Charles Borromée***
XVII[e] siècle
Huile sur cuivre, 9,5 x 7 cm
Chantilly, Musée Condé
N° d'inventaire : OA 1652

En écho à ces représentations littéraires, les portraits des saints du XVII[e] siècle font de l'objet de dévotion leur unique attribut, signes d'une piété intériorisée, confiante et posée. Ils présentent le saint personnage en buste, placé devant un fond sobre, sans aucun élément susceptible de détourner le regard du visage, à l'expression mesurée, qui est l'élément central de la composition. Ce sont des portraits réalistes, qui reproduisent

[1044] Le brevet *Splendor paternae gloriae* d'Innocent VIII en 1488 et le brevet *Qui perfecta charitatis* d'Alexandre VI en 1494 accordent en effet deux cents ans d'indulgences et autant de quarantaines pour ceux qui porteront leur chapelet ostensiblement : Antoine ALAR, *op. cit.*,p. 331.
[1045] Guillaume LE ROUX, *op. cit.*, p. 55.

fidèlement les traits de la personne. Ils mettent donc en avant la réalité de la piété, et non plus des archétypes ou des scènes incluant des éléments merveilleux. Pas d'auréole, pas de nuée, pas d'ange ou de colombe : le saint se suffit à lui-même. Il est édifiant par sa piété seule, laquelle est matérialisée par le seul accessoire présent : un objet de piété. Ce dernier consiste le plus souvent en une croix, symbolisant une dévotion christocentique. Elle prend la forme d'un pendentif, très simple, sans fioriture aucune (ill. 110, 111 et 112), ou d'un sobre crucifix de bois, dans un rejet des vanités terrestres (ill. 112). Mais il peut également s'agir d'un chapelet, comme dans le portrait de la Mère Isabelle de Saint-Paul[1046], Carmélite, qui succède à Anne de Saint Barthélémy comme prieure du couvent de Pontoise en 1605 (ill. 113). Il s'agit d'un des rares portraits de Carmélite arborant un chapelet ; il vient ici souligner la profondeur de la dévotion de la religieuse, et la distingue de tout portrait d'une simple moniale. Dans tous les cas, l'objet présenté attire immédiatement le regard, parce qu'il est le plus souvent placé au centre du tableau, et qu'il contraste visiblement avec les couleurs sombres qui prédominent dans la composition de l'image.

110. Philippe de Champaigne (d'après),
Sainte Jeanne de Chantal, XVII[e] siècle
Huile sur toile, 66,3 x 54,2
Chambéry, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire : M 170

111. ***Portrait de saint François de Sales***
XVII[e] siècle
Huile sur toile, 88 x 74,5 cm (sans cadre)
Chambéry, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire : M 174

[1046] 1560-1641.

112. ***Marie de l'Incarnation***
Frontispice de l'ouvrage de Claude MARTIN,
La Vie de la vénérable Mere, Marie de l'Incarnation, 1696[1047]

113. ***Mère Isabelle de Saint-Paul***
(détail)
Ecole française, XVII^e siècle
Huile sur bois, 72,3 x 59,4 cm
Coll. du Carmel de Pontoise

L'objet de piété apparaît donc dans les représentations de l'époque moderne comme l'attribut du saint, témoin d'une nouvelle promotion de la sainteté qui passe avant tout par la ferveur religieuse et des vertus de tempérance et de repentir. L'objet est utilisé comme un moyen artistique de caractériser le saint, qui se définit avant tout par la relation affective qu'il entretient avec l'objet, signe de l'amour qu'il ressent pour Dieu. Sa valeur identitaire est telle qu'elle parvient à éclipser les modes traditionnels de représentation du saint, à savoir l'auréole ou les attributs spécifiques rattachés à la légende de chacun. De ce point de vue, l'objet constitue un symbole matériel de la religion catholique, ce dont les *Vies* se font l'écho en utilisant le mot « chapelet » comme métaphore de la catholicité. Parlant de Pierre Fourier, Jean Bedel signale en effet que « chez luy la piété n'est point separée de l'estude, ny les livres du Chappelet »[1048], ce dernier symbolisant concrètement la piété comme les livres le font pour l'étude. Au XVII^e siècle, le saint est donc avant tout celui qui a recours à l'objet de dévotion : les saints de l'Eglise Universelle comme les saints récemment canonisés sont ainsi tous présentés de la même manière.

[1047] Claude MARTIN, *La Vie de la vénérable Mere, Marie de l'Incarnation, première supérieur des Ursulines de la Nouvelle France, tirée de ses lettres et de ses écrits,* Paris, Antoine Warin, 1696, 763 p.
[1048] Jean BEDEL, *op cit,* 1645, p. 11.

A travers ces représentations des saints, l'Eglise donne à voir la ferveur religieuse par l'intermédiaire du port et de l'usage de l'objet de dévotion. L'étude de portraits de fidèles « ordinaires » – par opposition au saint, au dévot, ou au religieux – permet alors de mesurer la distance qui existe entre ces modèles de piété proposés aux croyants et la manière dont ces derniers se donnent eux-mêmes à voir. Car le recours à l'objet comme signe d'une foi profonde et sincère n'est pas réservé à la présentation des saints. Il constitue au contraire un lieu commun dans la mise en scène de la piété catholique.

II. L'OBJET DANS LA MISE EN SCÈNE DE LA PIÉTÉ DU FIDÈLE

La présence de l'objet de piété dans les portraits de laïcs est assez rare à l'époque moderne. Cela surprend d'autant plus que dans les pays frontaliers du royaume de France, les portraits sont très souvent agrémentés d'un ou plusieurs objets de piété. Ainsi, au musée du Louvre, les portraits qui comportent un tel objet sont à coup sûr l'œuvre de peintres flamands, allemands ou hollandais[1049]. Dans un royaume de France déchiré par les Guerres de Religion jusqu'au début du XVII^{e} siècle, et encore marqué, sous Louis XIII et Louis XIV par des difficultés confessionnelles, il aurait semblé normal de voir fleurir des portraits de catholiques parés de rosaires et de médailles, affichant ostensiblement leur appartenance à la religion du roi. Or, nous avons vu que nous ne trouvons rien de tel dans les portraits de laïcs que nous avons pu admirer dans les collections de divers musées. Le portrait ne semble pas un mode d'expression privilégié de la revendication religieuse en France. Il est vrai que l'art du portrait prend réellement son essor au Grand Siècle, à un moment où les tensions avec les protestants se sont quelque peu apaisées. Nous notons toutefois deux exceptions : d'une part, les portraits de certains princes réalisés à la fin du XV^{e} siècle, et d'autre part ceux de donateurs : dans les deux cas, à l'image des représentations des saints, la présence d'un objet de piété vient distinguer les modèles, en mettant l'accent sur leur ferveur religieuse.

[1049] Voir par exemple au Musée du Louvre *La jeune femme de Lübeck à l'œillet*, par l'Utrechtois Jacob Claesz (1525), qui porte à son cou une jolie croix de pierreries (n° d'inventaire : RF 2091), ou encore le tableau hollandais de 1558 présentant le *Portrait d'une femme âgée de 44 ans*, tenant entre ses mains un superbe chapelet de corail (n° d'inventaire : MNR 469).

Dans les dernières décennies du XV^e^ siècle, il est en effet de bon ton, notamment à la cour de Bourgogne[1050], de se faire représenter dans une attitude pieuse pleine de sobriété, vêtu de vêtements foncés, les mains jointes. Le portraits masculins présentant leur modèle en orant sont caractéristiques des derniers siècles du Moyen Age. Andrea G. Pearson y lit le désir chez les hommes de la haute société de s'approprier les codes de représentation des portraits dévotionnels féminins, la sphère religieuse semblant jusque-là réservée à la présentation des femmes[1051]. Certains de ces modèles tiennent un chapelet entre leurs mains, à l'image de René d'Anjou (ill. 114). Le portrait présenté ci-dessous constitue le volet gauche d'un diptyque dont l'autre partie représente sa seconde épouse Jeanne de Laval. Le portrait de cette dernière est au contraire totalement exempté de références religieuses (ill. 115). René I^er^ est quant à lui présenté comme détenant l'autorité tant dans la sphère temporelle (l'ordre de saint Michel) que dans le domaine spirituel (le chapelet). Le chapelet ajoute un élément de définition supplémentaire du sujet en soulignant la piété, et donc la vertu du prince chevalier, garant de l'ordre et la morale, alors que sa femme, simplement vêtue de noir, sans aucun bijou ou artifice, n'est présentée que dans son état d'épouse.

114. Nicolas Froment, ***Le roi René***
Volet gauche du Diptyque dit « Diptyque des Matheron »

[1050] Voir par exemple le portrait de Philippe de Croy présenté p. 163 (ill. 20).
[1051] Andrea G. PEARSON, *Envisioning Gender in Burgudian Devotional Art, 1350-1530*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005, 264 p. L'auteur emploie notamment l'expression de "regendering religion" : p. 62.

115. Diptyque dit « Diptyque des Matheron », v. 1475
Huile sur bois, 26 x 18 cm
Paris, Musée du Louvre,
N° d'inventaire : RF 665

Au contraire de ces portraits de princes et grands personnages qui donnent à voir leurs vertus chrétiennes en empiétant sur un domaine iconographique jusque-là réservé aux femmes, les portraits de donateurs réalisés aux siècles suivants montrent que la sphère religieuse est présentée comme presque exclusivement féminine. L'étude de ces tableaux est riche en enseignements car il s'agit de portraits spécifiquement réalisés dans un contexte religieux. Ils sont exécutés à la demande des personnages, dans le cadre d'une offrande ou d'un vœu dévots, ou encore pour l'ornement d'une chapelle privée. Il ne s'agit donc pas d'une représentation des fidèles dans un contexte quotidien mais bien d'une image où ils s'affichent en tant que croyants. Le ou les sujets se trouvent agenouillés dans la posture de l'orant, mains jointes, faisant face à la personne divine à qui ils adressent leurs prières – il s'agit le plus souvent de la Vierge, mais parfois le fidèle est accompagné de son saint patron. La présence de l'objet de piété n'est donc *a priori* pas nécessaire pour mettre en évidence la dévotion des personnages, et pourtant il est presque toujours présent, sous la forme d'un chapelet placé entre les mains d'un ou plusieurs donateurs. Il constitue un élément de caractérisation supplémentaire, en attestant

de la sincérité de la démarche du personnage. Car ces portraits sont faits pour être montrés – le plus souvent, pour être exposés dans une église ou une chapelle. L'ostentation du sujet y est à la fois sociale et religieuse, et l'objet vient justement atténuer la mise en scène de soi. Il est le signe de l'humble piété du donateur.

Il arrive que le donateur soit un homme seul, parfois accompagné de son enfant. L'église paroissiale Saint-Léger de Molinges (Jura) conserve un tableau du XVI^{e} siècle où saint Jean accompagne deux donateurs, un homme et son fils. Ils sont agenouillés l'un près de l'autre, et la figure bienveillante de l'Evangéliste se trouve debout derrière eux, tendant une main, paume vers le ciel, vers l'épaule du donateur comm pour l'encourager à prier Dieu avec confiance. L'enfant et son père tiennent chacun un long chapelet entre leurs mains (ill. 116).

116. ***Saint Jean l'Evangéliste et donateurs*** (à droite, détail)
XVI^{e} siècle
Molinges, église paroissiale Saint-Léger
Référence de l'Inventaire général IM 39001331

Les femmes se font elles aussi représenter dans cette posture. Au Musée de la Renaissance d'Ecouen, un vitrail du XVI^{e} siècle met en scène deux donatrices agenouillées devant un autel paré d'un livre ouvert. Elles sont sobrement mais richement vêtues – leurs manches sont ornées de dentelles – et elles arborent chacune un rosaire entre leurs mains jointes (ill. 117). Elles se trouvent l'une à côté de l'autre, ce qui permet d'imaginer que le vitrail original possédait un pendant faisant face à celui-ci, représentant en miroir les époux de ces deux femmes. Les portraits de donateurs représentent en effet presque toujours un ou plusieurs couples de croyants, agenouillés côte à côte ou se faisant face.

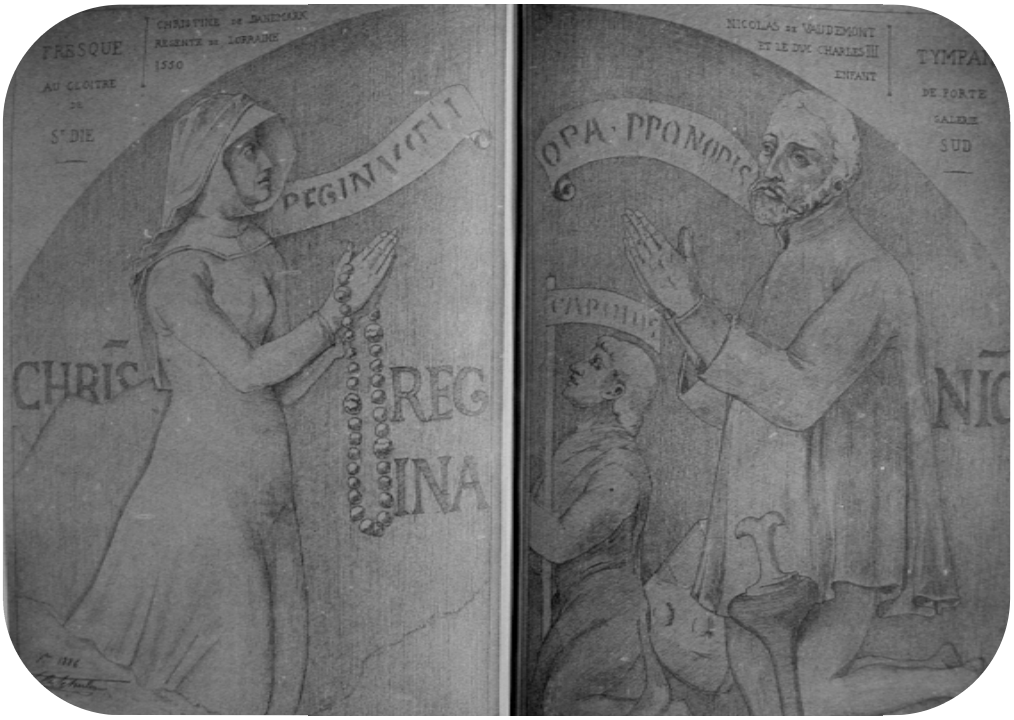
117. ***Donatrices en prière*** (à droite, détail)
Provins, XVI^{e} siècle
Vitrail
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : EC 238

L'étude de ces portraits permet d'établir une différence de taille avec le modèle proposé par les portraits de saints. Il semble en effet qu'au quotidien, le chapelet soit un attribut essentiellement féminin. Si un donateur masculin, lorsqu'il est présenté seul, ne dédaigne pas se faire représenter avec un chapelet, lorsqu'un couple ou une famille est mis en scène, c'est toujours la femme qui porte l'objet. Un vitrail du chœur de l'église Sainte-Madeleine de Strasbourg, réalisé par Peter Hemmel d'Andlau en 1481[1052] montre Wilhelm Boecklin et son épouse Ursula Wurmser encadrant une Vierge à l'Enfant trônant au-dessus des armoiries du couple (ill. 118). Placé à gauche de la Vierge, l'époux, agenouillé et mains jointes, porte une belle armure d'apparat tandis que, lui faisant face, son épouse richement vêtue d'un manteau doublé de fourrure égrène délicatement un grand chapelet.

118. ***Wilhelm Boecklin et Ursula Wurmser se placent sous la protection de la Mère de Dieu,***
Vitrail de Peter Hemmel d'Andlau pour l'église de Sainte-Madeleine de Strasbourg (1481)
Aquarelle avec rehauts de gouache, 92 x 61 cm pour chaque planche
Strasbourg, Musée de l'Œuvre de Notre-Dame,
N° d'inventaire : MAD XXXIV 18, 19 et 20

[1052] Ce vitrail a été détruit par un incendie en 1904 mais on en conserve une reproduction grâce aux relevés effectués en 1894 par Auguste Cammissar.

De même, une porte (aujourd'hui murée) du cloître de l'église de Saint-Dié (Vosges) est surmontée d'un tympan ogival portant en son milieu une petite console destinée à loger une statue de la Vierge. De chaque côté de cette console se trouvent représentés la duchesse Christine de Danemark, régente des Duchés de Lorraine, son époux Nicolas de Vaudémont, et leur fils le jeune duc Charles III, tous trois agenouillés et adressant une prière à la Vierge (ill. 119)[1053]. D'après un procès-verbal dressé lors de la visite de l'église par la duchesse le 18 mai 1547[1054], il est possible de dater la peinture du milieu du XVI[e] siècle. Les deux hommes sont représentés dans la partie droite. Leur faisant face, Christine, sobrement vêtue d'une robe sans aucun ornement, ne porte pour tout bijou qu'un gros rosaire glissé entre ses mains jointes.



119. ***Portraits de Christine de Danemark, Nicolas de Vaudémont et du jeune Charles III de Lorraine***,
Tympan de la porte de la galerie méridionale du cloître de l'église de Saint-Dié,
XVI[e] siècle

[1053] Voir M.C. SCHULER, « Portraits inédits de Charles III, Christine de Danemark et Nicolas de Vaudémont », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine et du Musée Historique Lorrain*, 1887, p. 220-227.
[1054] A.D.Vosges, série G, Chapitre de Saint-Dié, vol. 1545-1552, visite du 18 mai 1547.

Un tableau montrant sainte Reine encadrée par quatre donateurs permet de faire la même constatation. Hommes et femmes sont séparés par le tableau central, présentant la sainte. Si l'attitude des hommes est tout aussi pieuse que celle de leurs épouses, s'ils font les mêmes gestes, ce sont toutefois les femmes qui, en outre, affichent un objet de piété. La donatrice du premier plan arbore effectivement un chapelet entre ses mains jointes, tandis que sa compagne tient une rose, symbole marial (ill. 120). La gestuelle de la prière est donc bien toujours la même, et pourrait suffire à elle seule à témoigner de la piété des donateurs. L'ajout de l'objet de piété vient apporter une information supplémentaire sur les personnages qui le portent – en l'occurrence les femmes.

120. ***Sainte Reine entourée de ses donateurs***
(en bas, détail)
XVII^{e} siècle
Huile sur toile[1]

Sur le portrait de la famille Picard de Champagnolot (ill. 121), ce sont encore les femmes qui utilisent le chapelet. L'homme est présenté agenouillé, les mains jointes, devant un autel, tandis que les femmes de sa famille, dans la même posture, sont placées en retrait par rapport à lui. Les deux femmes adultes tiennent un chapelet entre leurs mains, et l'enfant referme son poing sur l'extrémité de celui de sa mère. Le tableau présente donc deux cercles de croyants : d'une part, l'époux, chef de famille, est placé en avant, présenté comme étant celui qui véhicule la prière familiale vers Dieu. De l'autre, le cercle des femmes, agenouillées derrière la figure masculine, mais unies par leur utilisation du chapelet. L'homme apparaît ici comme l'intermédiaire entre les femmes et Dieu : récepteur de la prière de la famille, c'est lui qui la transmet au Créateur.

121. Jacques Prévost (attribué à), ***Portrait de la famille Picard de Champagnolot***
Fin du XVI^{e} siècle
Huile sur bois, 125 x 65 cm
Dole, Musée des Beaux-Arts,
N° d'inventaire : 261

L'objet crée donc une distinction entre les donateurs des deux sexes. Tous deux expriment en effet leur piété différemment. L'homme, en tant que chef de famille, est celui qui finance l'œuvre pieuse. C'est lui qui paie le peintre, qui offre un tableau à une église au nom de sa famille, qui commandite la réalisation d'une chapelle pour établir la sépulture familiale… Il est celui qui fait preuve d'une piété « active » et en gère les contingences matérielles. Quant à la femme, celle qui détient le chapelet, elle est en charge de l'aspect tout spirituel de la donation. Elle est dans la piété « passive » : gardienne de la *pietas* familiale, elle est celle qui prie pour le salut de son époux et de ses enfants. Car dans le contexte tout catholique du salut par les œuvres, don financier et piété doivent aller de pair pour racheter l'âme pécheresse du fidèle : c'est ce que synthétisent les portraits de donateurs. L'association de l'homme et de la femme symbolise ces deux aspects. C'est pourquoi lorsqu'il est représenté seul, un homme tient un chapelet entre ses mains.

Toutes ces représentations de croyants arborant un objet de piété, qu'il s'agisse du saint ou du simple fidèle, permettent de poser la question du « sexe » de l'objet. Il apparaît en effet que dans l'iconographie, l'objet de piété est présent aussi bien auprès des hommes que des femmes. La méditation devant le crucifix est tout autant l'apanage de Jérôme que de Madeleine, tout comme les mendiants présentés avec un rosaire appartiennent aux deux sexes. Cependant, dans le cas des donateurs, lorsqu'un couple est représenté, c'est la femme qui porte l'objet. Ainsi se distinguent deux types de représentations de l'objet de dévotion : dans l'iconographie que l'on pourrait qualifier d' « imaginaire », celle qui propose un idéal ou présente un archétype (le saint, le religieux, le mendiant, le pèlerin…), l'objet possède une valeur symbolique. Il représente la religion et la dévotion. Aussi sert-il de marqueur de la foi pour identifier celui ou celle qui la porte comme un bon croyant. C'est pourquoi on le retrouve indifféremment chez les hommes et chez les femmes. Par contre, lorsqu'il s'agit de scènes « réelles » – les guillemets sont de rigueur puisque l'on est dans le registre de la représentation, qui est forcément toujours interprétée – comme des portraits de personnages contemporains, c'est alors la femme qui, dans presque tous les cas, est porteuse de l'objet.

Comme si, dans la vie quotidienne, la religion était une affaire de femmes. Ce sont elles, en effet, qui sont chargées de l'éducation religieuse des enfants au sein de la famille[1055]. En 1666, l'auteur d'un ouvrage sur l'éducation chrétienne des enfants écrit sans équivoque « que les moyens qu'une mere a de se sanctifier se reduisent presque tous à la seule education chrestienne de ses enfants »[1056]. Mais il y a une dimension supplémentaire : en tant qu'attribut féminin, l'objet de dévotion ne symbolise pas seulement la religion, mais également des vertus que l'on associe de manière générale à la femme : pudeur, discrétion, dignité[1057]. Face aux valeurs viriles de l'homme, lequel, dans le cas des donateurs, est plus associé au don d'argent qu'à la prière, la femme, lorsqu'elle porte un objet de piété, incarne des valeurs idéales de douceur et de patience.

122. Simon GUILLAIN
Charlotte Catherine de La Trémoille Princesse de Condé (détail)
Sculpture funéraire en marbre
H 127 x L 130 x P 60 cm
XVII^{e} siècle
Paris, Musée du Louvre, Département des Sculptures
N° d'inventaire : LP 400

123. ***Jeanne de Vivonne, Veuve du seigneur de Clermont*** (détail)
Sculpture funéraire en marbre
H 1,240 x L 1,140 x P 0,555 m
Fin du XVI^{e} siècle
Paris, Musée du Louvre
N° d'inventaire : LP 408

[1055] Voir Jean DELUMEAU (dir.), *La Religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, 387 p.
[1056] *De l'éducation chrestienne des enfans, selon les maximes de l'Ecriture Sainte et les Instructions des Saints Peres de l'Eglise*, Paris, Pierre Prome, 1666, p. 45.
[1057] Un manuscrit du *Roman de la Rose*, exécuté au XV^{e} siècle, comporte plusieurs enluminures présentant la personnification de divers vices et vertus, dont la chasteté. Dans toutes ces vignettes, Abstinence est incarnée par une femme tenant un gros chapelet entre ses mains : Guillaume de Lorris et Jean de Meung, *Le Roman de la Rose*, XV^{e} siècle, Lyon, Bibliothèque Municipale, Ms P.A. 25, f° 67, 94 et 94 v.

Un portrait de femme sans objet (ill. 122) et un portrait avec objet (ill. 123) ne véhiculent pas le même message, même si toutes deux sont présentées agenouillées et les mains jointes. Sur les illustrations n° 122 et 123, le chapelet que Jeanne de Vivonne[1058] porte à sa ceinture remplace les nombreux bijoux qu'arbore la princesse de Condé. Cette dernière est présentée dans ses atours de femme de cour, qui prennent le pas sur son attitude dévote, tandis que la dame de Clermont est caractérisée par ses vertus et sa piété, par le biais du chapelet qui donne un sens à la posture de la défunte. L'objet de piété, en ce sens, participe à l'affirmation individuelle de la femme au sein de la sphère du religieux, et à l'acceptation de cet état de fait par la société. Le domaine religieux lui offre un espace de liberté au sein duquel elle est considérée comme légitime. Les portraits des donateurs montrent que les croyants « ordinaires » ont assimilé le modèle exposé dans les portraits des saints et utilisent de la même manière les objets de dévotion comme signe extérieur de la piété. Dans un tableau à vocation religieuse, où la posture de l'orant témoigne pourtant déjà de la dévotion du donateur, ils ajoutent une valeur supplémentaire. On constate toutefois une grande différence entre les représentations idéalisées des saints et la façon dont le fidèle se donne lui-même à voir. Dans les portraits de donateurs, l'objet ne sert pas uniquement à marquer la piété, mais également à contrebalancer le désir d'ostentation sociale qui préside à l'exécution de ces portraits. Il met également en évidence le rôle de la femme comme garante spirituelle au sein de la famille, et de la société. Cette fonction identitaire de l'objet n'est donc pas unique, mais multiple.

[1058] 1515-1583.

III. LE DÉTOURNEMENT DE LA VALEUR REPRÉSENTATIVE DE L'OBJET DE PIÉTÉ

Dans les représentations, le croyant se trouve donc caractérisé au premier chef par la présence sur lui ou chez lui de l'objet de piété, et particulièrement du chapelet. Or, cette assimilation entre dévotion et usage de l'objet peut subir un renversement des valeurs. En effet, si un dévot se reconnaît à ses objets, quoi de plus facile que de simuler la piété en arborant chapelets et médailles ? C'est une critique que l'on retrouve dans la littérature profane, où le recours à l'objet de piété alimente les moqueries envers « ces faux-monnayeurs en dévotion qui veulent attraper les hommes avec un zèle contrefait et une charité sophistique », selon le mot de Molière[1059]. La littérature se plaît en effet à réutiliser les lieux communs des ouvrages édifiants en les détournant. Pratiquer ses dévotions de manière trop ostensible devient l'apanage des faux dévots. L'objet religieux constituant une preuve matérielle de la piété, rien de plus aisé, en ce cas, que de l'utiliser ostensiblement et fréquemment pour se croire très pieux, ou pour contrefaire le parfait dévot. C'est ce que Molière, dans son *Tartuffe*, fait dire à un Cléante cherchant à ouvrir les yeux d'Orgon sur la fausse dévotion de son protégé :

> « Les bons et vrais dévots, qu'on doit suivre à la trace
> Ne sont pas ceux aussi qui font tant de grimaces »[1060]

La vraie piété serait donc une affaire personnelle et intime. Alors que les représentations du saint insistent au contraire sur l'affichage ostensible de ces marques de piété, la littérature profane, quant à elle, raille ceux qui se retranchent derrière les apparences de la dévotion, et ce dès le début du XVI^e^ siècle. Marguerite de Navarre[1061], dans son *Heptaméron*, met dans la bouche de Parlamente ce jugement sur les dames qui se considèrent comme pieuses parce qu'elles portent des objets religieux : « [Les Cordeliers] ne preschent pas [les dames] d'estre saiges mais oy bien pour le cuyder estre ; car celles qui sont du tout mondaines et folles ne leur donnent pas de grandes aulmosnes, mais celles qui, pour frequenter leur couvent et *porter les patenostres marquées de teste de mort* et leurs cornettes plus basses que les aultres, cuydent estre les plus saiges, sont celles que l'on peult dire folles. Car elles constituent leur salut en la confiance qu'elles ont

[1059] Premier placet au Roi, août 1664 : MOLIERE, *Le Tartuffe*, Paris, Larousse, 1990, p. 24.
[1060] *Ibid.*, Acte I, sc. 5, vers 329-330, p. 50.
[1061] 1492-1549.

en la saincteté des inicques, que pour ung petit d'apparance elles estiment demy dieux. »[1062]. Gargantua lui-même, avant que son éducation soit reprise en main par Ponocrates, a subi la mauvaise influence de ses anciens précepteurs qui l'ont rendu « tant fat, niays et ignorant », particulièrement en matière de religion. La preuve en est qu'au sortir de l'église, « on luy amen[e] sur une traine à beufz un faratz de *patenostres* de sainct Claude, aussi grosses chacune qu'est le moulle d'un bonnet, et se pourmentant par les cloistres, galeries ou jardin, en di[t] plus que seize hermites »[1063]. Plus tard dans la journée, peu de temps avant le souper, il étudie un peu « et *patenostres* en avant, pour lesquelles mieux expedier mont[e] sur une vieille mule […]. Ainsi marmonant de la bouche et dodelinant de la teste, [va] veoir prendre quelque connil aux filletz »[1064]. Tout dans ces extraits concourt à mettre en évidence l'ignorance religieuse de Gargantua, qui ne comprend pas la signification de ses gestes et se contente d'imiter ceux que lui ont enseigné ses précepteurs, pour lesquels les apparences de la religion comptent visiblement plus que la sincérité de la foi. L'accumulation de chapelets à la taille démesurée, le trop grand nombre de prières récitées par cœur sans implication personnelle, la vieille mule qui lui semble probablement constituer l'attribut idéal de l'humble pécheur, les inclinaisons de la tête et sa façon de marmonner quelques paroles inaudibles… tout cela dénote une piété qui n'est qu'apparente, d'autant que l'unique intérêt de Gargantua, finalement, est de voir prendre des lapins au filet… A travers cette accumulation grotesque, Rabelais se moque-t-il de ces « dévots de place »[1065] ou des ouvrages religieux qui enjoignent les chrétiens à arborer croix et chapelets et à montrer à l'église un visage pénétré de dévotion ? Dans tous les cas, la littérature profane des XVI^{e} et XVII^{e} siècles a clairement mis en relation les apparences de la dévotion avec l'objet religieux.

Les modèles proposés dans la littérature édifiante sont donc évidemment idéalisés, et cette idéalisation passe par l'utilisation de l'objet de dévotion. Son caractère matériel et sa force évocatrice de la piété font de lui la preuve parfaite de la foi des dévots. Vision idéale s'il en est, qui s'effrite quelque peu lorsqu'on la confronte à d'autres réalités.

[1062] Marguerite de NAVARRE, *L'Heptaméron*, quarante-quatrième Michel FRANCOIS (Ed.), Paris,Garnier, 1943, B.N.F., Gallica.
[1063] François RABELAIS, *Gargantua*, Marie-Madeleine FRAGONARD (Ed), Paris, Pocket, 1992, p. 174 et 176.
[1064] *Ibid*, p. 184.
[1065] MOLIERE, *op. cit.*, Acte I, scène 5, vers 361, p. 51.

Ainsi, l'auteur jésuite d'une histoire du sanctuaire de Sainte Anne d'Auray[1066], relate les origines du pèlerinage en commençant par évoquer Yves Nicolazic[1067], qui découvre la statue miraculeuse en 1625. Ce dernier est présenté par le Jésuite comme un « bon et simple laboureur » de village : l'humble pécheur par excellence auquel tout lecteur peut s'identifier. Ce qui caractérise Nicolazic, c'est avant tout sa grande dévotion à la Vierge, laquelle se remarque concrètement au fait qu' « allant et venant, il [a] toûjours le Chapelet en main »[1068]. D'ailleurs, à chacune des apparitions miraculeuses de sainte Anne, il tenait son chapelet en main[1069]. L'objet est ici complaisamment évoqué à plusieurs reprises en tant que preuve de la ferveur religieuse de Nicolazic, raison pour laquelle il a mérité de recevoir la visite de la mère de la Vierge, puis de découvrir la statue qui a donné naissance à l'un des plus grands, si ce n'est le plus grand, pèlerinages de Bretagne. L'humble paysan à la foi simple mais solide, très attaché à son chapelet, apparaît toutefois sous un autre jour dans d'autres sources. Le cas d'Yves Nicolazic est sujet à controverse dès le début de ses confessions au sujet de ses visions[1070] : il est longuement interrogé par l'évêque de Vannes et par les Capucins auxquels il s'est adressé. Il est intéressant de constater que dans sa déclaration officielle datée du 12 mars 1625, s'il raconte en détails ses différentes visions, il n'est fait aucune mention de son chapelet, ni même du fait qu'il était en prière au moment des apparitions. Lors de sa troisième vision, alors qu'il aperçoit le lieu de la future invention illuminé de manière extraordinaire, il « [est] charoiant du mil »[1071]. Et lorsqu'il évoque le fameux 24 juillet 1624, veille de la sainte Anne, où il est visité par la mère de Marie, il ne mentionne aucun objet religieux. Mieux – ou pire – François-Nicolas Baudot, seigneur Du Buisson qui, nous l'avons vu, a parcouru la Bretagne en 1636 et en a laissé un récit très détaillé, dresse un portrait de Nicolazic aux antipodes de celui de l'Eglise, puisqu'il le dépeint comme « homme de mauvaise réputation, yvrongne, fourbe et malin »[1072]. Notons d'ailleurs que les éditeurs de

[1066] *La Gloire de sainte Anne, mere de la Sacree Vierge Marie. Representee sommairement en sa Vie, en ses Grandeurs ; Et particulierement en l'Origine, & progrez admirable de la célebre devotion de sa Chapelle Miraculeuse prez d'Auray en Bretagne. Avec une Instruction aux Pelerins, & des Prieres & Oraisons propres pour bien faire ce voyage, par un Pere de la Compagnie de Iesus, le tout divisé en trois parties. Reveu, corrigé de nouveau & augmenté par l'Autheur*, Vannes, Vincent Doriou, 1664, 303 p.
[1067] 1591-1645.
[1068] *La Gloire de sainte Anne, mere de la Sacree Vierge Marie*, *op. cit.*, p. 39.
[1069] *Ibid*., p. 49 et 50.
[1070] Sur les indécisions marquant les débuts du pèlerinage de Sainte Anne d'Auray, voir notamment Georges PROVOST, *La Fête et le sacré*, *op. cit.*, p. 180-183.
[1071] Déclaration d'Yves Nicolazic (12 mars 1625), Archives de la basilique de Sainte-Anne-d'Auray, M2, reproduite dans Georges PROVOST, *Ibid.*, p. 439.
[1072] Alain CROIX (dir.), *La Bretagne d'après l' « Itinéraire » de Monsieur Dubuisson-Aubenay*, *op. cit.*, p. 398.

Dubuisson en 1898 n'ont pas jugé bon de publier ce passage. Dubuisson laisse en effet entendre que parmi les religieux d'Auray, certains doutent encore de la véracité des dires de Nicolazic, et le portrait qu'il dresse du laboureur a de quoi jeter des doutes sur la validité du pèlerinage. Pour en justifier l'authenticité, l'Eglise a donc eu besoin de dépeindre l'inventeur de la statue de sainte Anne comme un véritable dévot à la Vierge. Et pour ce faire, le meilleur moyen à sa disposition est de le parer d'un chapelet, preuve indiscutable s'il en est de sa piété. Un vrai dévot ne mentirait pas au sujet de visions miraculeuses : voilà donc la preuve de la légitimité du pèlerinage.

Le thème du faux dévot devient central dans le débat qui oppose Jésuites et Jansénistes au milieu du siècle. Dans ses *Provinciales*, Pascal attaque Etienne Binet, à qui il reproche notamment ses positions sur la prédestination, mais il s'en prend également de manière virulente aux faux dévots. Ou plutôt, il condamne les auteurs – jésuites – de livres pieux et de manuels de prières qui laissent entendre aux lecteurs qu'il suffit de porter des objets de dévotion pour obtenir la grâce. Le débat se cristallise autour des excès de la piété mariale, à travers la controverse sur le *Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu*, du Jésuite Paul de Barry[1073]. Cet ouvrage se présente comme un almanach qui propose des dévotions à la Vierge censées garantir le salut, que le fidèle doit exécuter à l'imitation d'un personnage éminent. L'éducation morale du catholique se fait donc toujours par la pratique de l'exemple : les modèles présentés par le Père de Barry sont des saints ou des princes. Il insiste plusieurs fois sur la nécessité de porter des objets de dévotion sur soi, en donnant toujours des exemples particulièrement édifiants. A la date du 25 juillet, il recommande d'imiter Louis le Débonnaire et Louis XI, qui portaient sur eux une image de la Vierge : « Philagie, portez sur vous, soit au col, ou dans la poche, ou à la ceinture ou ailleurs, une image de la Vierge, ou médaille ou son portrait. Croyez-moi, ne soyez iamais sans ce tesmoignage et marque d'amour envers elle »[1074]. Plus loin, il préconise d'imiter la duchesse de Pologne sainte Hedwige qui avait l'habitude de tenir entre ses mains l'image de la Vierge pendant plusieurs heures, à tel point qu'elle voulut mourir en la tenant ainsi, et il fut impossible de la lui ôter après sa mort. Le Jésuite précise que vingt-cinq ans après son décès, à l'ouverture de son tombeau, on trouva trois doigts entiers tenant l'image : « Philagie, je vous conseille de faire

[1073] 1587-1661.
[1074] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 17.

l'essai », ajoute-t-il en recommandant d'utiliser une médaille, qui est « aisée à tenir »[1075]. A la date du 13 septembre, il consacre un long paragraphe à la nécessité de « partout faire voir qu'on aime et sert la Vierge », à l'imitation des Dominicains. Il faut pour cela porter ses couleurs, qui sont le blanc, le bleu et l'incarnat : « le cordon pour le moins qui enfile [le] chappellet ou celui [d'un] Reliquaire sont quelqu'une de ces couleurs »[1076]. Au mois d'octobre, l'auteur conseille de porter sur soi le chapelet – pas forcément de manière ostensible cependant – car « un soldat ne va jamais sans son épée, un officier du roi porte volontiers la marque de son office, un page la livrée de son maître. La Mère de Dieu est notre Princesse, sa livrée c'est la Couronne, son Rosaire »[1077]. Il faut également le porter au cou en dormant car « c'est le collier de l'ordre de Marie que vous porterez »[1078], et à la main pendant la journée : « tout le jour, le plus que vous pourrez, tenez votre chapelet en main »[1079]. Toutefois, l'auteur se montre souple et n'attend pas du lecteur qu'il pratique régulièrement ses recommandations : par exemple, il suffira de porter le chapelet sur soi en dormant une fois par an pour que la Vierge soit satisfaite[1080]. Voici donc un ouvrage qui semble indiquer que le salut s'obtient par le biais de l'objet de piété, soumis à des gestes qui sont soigneusement référencés, triés, classés.

Cette comptabilité des pratiques est en totale opposition avec le postulat janséniste sur le don gratuit de la grâce, et Pascal[1081] ne se prive pas de railler les recommandations du Père Barry : « Et il dit que cette dévotion-là [dire tous les jours *l'Ave Maria*] assure, de plus, d'obtenir le cœur de la Vierge. Mais, mon Père, lui dis-je, c'est pourvu qu'on lui donne aussi le sien ? Cela n'est pas nécessaire, dit-il, quand on est trop attaché au monde. Ecoutez-le : Cœur pour cœur, ce serait bien ce qu'il faut; mais le vôtre est un peu trop attaché et tient un peu trop aux créatures: ce qui fait que je n'ose vous inviter à offrir aujourd'hui ce petit esclave que vous appelez votre cœur. Et ainsi il se contente de *l'Ave Maria,* qu'il avait demandé ». Selon Pascal, non seulement le Père Barry conseille des pratiques formalistes sans attendre qu'elles soient exécutées avec sincérité, mais en plus il se contente de gestes insignifiants. « Cela est tout à fait commode, lui dis-je, et je crois

[1075] *Ibid*., p. 21-22.
[1076] *Ibid*., p. 288-291.
[1077] *Ibid*., p. 327.
[1078] *Ibid*., p. 328.
[1079] *Ibid*., p. 331.
[1080] *Ibid*., p. 328.
[1081] Blaise PASCAL, *Les Provinciales, ou les Lettres écrites pas Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites*, Gérard FERREYROLLES (Ed.), Paris, Bordas, 1992, neuvième Lettre, B.N.F., Gallica.

qu'il n'y aura personne de damné après cela. », renchérit Pascal, qui considère que les fidèles, foncièrement corrompus par le péché, ont déjà tendance à se laisser aller à la facilité. Or, l'ouvrage du Père Barry leur fournit un excellent prétexte pour ne pas s'appliquer plus dans leurs dévotions : « Et ainsi il a fallu que le P. Barry leur ait fourni des pratiques encore plus faciles, comme d'avoir jour et nuit un chapelet au bras en forme de bracelet, ou de porter sur soi un rosaire, ou bien une image de la Vierge ». Le laxisme des Jésuites apparaît comme scandaleux aux yeux de l'auteur des *Provinciales*, pour qui la responsabilité du chrétien doit être permanente car chacun des ses actes sera pris en compte au moment du Jugement. Aussi doit-il réguler sa conscience par une pratique religieuse empreinte de sincérité : « quand elles partent d'un mouvement de foi et de charité », les dévotions à la Vierge, telles que les pratiquaient les saints, permettent sans aucun doute de s'engager sur la voie du salut. Mais il est intolérable que les Jésuites fassent croire aux fidèles qu'il suffit de quelques attitudes pour être sauvé. C'est le plus sûr moyen de les damner, puisqu'ils ne s'amenderont pas. La conversion doit précéder la dévotion car « de faire accroire à ceux qui en usent sans changer leur mauvaise vie, qu'ils se convertiront à la mort, ou que Dieu les ressuscitera, c'est ce que je trouve bien plus propre à entretenir les pécheurs dans leurs désordres, par la fausse paix que cette confiance téméraire apporte, qu'à les en retirer par une véritable conversion que la grâce seule peut produire ».

Finalement l'objet tel qu'il est mis en scène dans la littérature édifiante et dans l'iconographie des saints nous présente moins une attitude réelle, ni même réellement souhaitée, qu'une attitude idéalisée, porteuse de valeurs morales et spirituelles symboliques. Les *Vies* en apprennent moins à l'historien sur le personnage qui y est évoqué que sur les idéaux de celui qui le raconte : à travers le choix des attitudes qui sont mises en avant se dessinent les grandes lignes du programme moral établi par les différents courants spirituels qui ont marqué le XVII^{e} siècle. Certains affrontements se cristallisent sur l'objet de piété comme symbole matériel de la pensée religieuse et des pratiques qui y sont attachées. Privilégier un objet aux dépens d'un autre, c'est mettre en avant une dévotion et une pensée religieuse. L'évolution du rapport à l'objet traduit l'évolution de la reconquête des catholiques par l'Eglise, dans le rôle qu'elle accorde à la Vierge Marie par l'intermédiaire du chapelet, et dans son souci de réformation d'un fidèle souhaité plus sincère et moins superstitieux. Le cas d'Yves Nicolazic relève d'une autre problématique mais l'intérêt est le même : le discours que tient l'Eglise à son sujet est

plus intéressant que la vérité. Il nous montre dans quelle mesure l'objet de dévotion a été utilisé comme une preuve matérielle qui a permis de bâtir l'un des plus prestigieux pèlerinages de Bretagne. C'est bien toujours en tant que chose matérielle, capable de traduire une réalité impalpable et une pensée abstraite, que l'objet est utilisé pour caractériser le croyant.

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

Il est donc indéniable que l'objet de la dévotion privée joue auprès du fidèle, au quotidien, le rôle d'un signe identitaire personnel qui participe à son affirmation en tant qu'individu au sein de la société chrétienne dans laquelle il évolue. Il s'agit surtout des objets que l'on peut porter sur soi, petits bijoux en forme de croix, médailles, enseignes et chapelets, étendards miniatures dont la fonction n'est pas seulement de montrer, mais de revendiquer cette identité personnelle. L'objet de piété est porteur de plusieurs significations, parce qu'il est à la fois une chose matérielle et un symbole. Selon l'aspect qu'il privilégie, le fidèle peut exprimer à travers lui diverses facettes de sa personnalité, et se situer ainsi sur plusieurs niveaux, social, politique et religieux. Il permet d'ajouter un élément de définition de soi à la manière dont on se donne à voir. Il distingue en effet la femme du monde de la femme du peuple, le Ligueur du *politique*, le catholique du réformé, le pèlerin du vagabond, le converti du païen, le véritable croyant du mondain. L'appropriation de l'objet transcende donc ses structures fonctionnelles : il intervient dans un cadre beaucoup plus large que celui auquel ses propriétés techniques le destinent originellement. Il est le témoin et l'acteur des grands débats de l'époque moderne, et cristallise les principaux enjeux de la période.

Car cette capacité de l'objet à exprimer une identité fait également de lui l'outil idéal d'une propagande politico-religieuse menée de front, mais pas forcément ensemble, par les instances politiques et religieuses. Les XVI^{e} et XVII^{e} siècles sont en effet des périodes de remise en cause violente de l'autorité. Pris dans la tourmente des contestations, dont la plus brutale est née de la Réforme protestante, l'Etat comme l'Eglise doivent trouver des moyens de se défendre, de se maintenir, et de se transformer de manière à reétablir une unité culturelle capable de ramener l'ordre. La construction de l'Etat moderne de droit divin et le rétablissement d'une Eglise catholique forte et réformée passent notamment par le recours à l'objet de dévotion, vecteur de la reconquête culturelle des Français. Tous deux utilisent l'objet pour diffuser leur message auprès de la population, et surtout pour faire en sorte qu'elle se l'approprie. La glorification d'un Etat royal de plus en plus centralisé et visant à l'absolutisme passe par la captation, voire la « nationalisation », de la ferveur catholique, détournée à des fins politiques. Quant à l'Eglise, elle fait du chapelet la métaphore concrète du catholicisme, condensé matériel de

toutes les valeurs tridentines : il symbolise le culte d'intercession de la Vierge, rejeté par les protestants, et participe ainsi à la controverse confessionnelle.

En outre, en tant que marqueur de la ferveur religieuse, l'objet est un facteur de cohésion, pour une communauté de croyants qui partage les mêmes signes identitaires. Les portraits des saints mettent en évidence la standardisation progressive des représentations, dont l'agent n'est autre que l'objet de dévotion, symbole universel de piété, caractérisant aussi bien le saint légendaire que le saint récemment canonisé. Il procède ainsi à l'homogénéisation des modèles proposés aux catholiques. Les portraits des donateurs montrent que cette fonction représentative de l'objet a été intégrée par les fidèles, qui y ont recours pour donner à voir la piété qui les anime. L'objet de piété est donc le dénominateur commun à tous les membres de la communauté catholique, du croyant extraordinaire au simple laïc. Mais ces tableaux témoignent aussi d'une certaine réalité de la piété laïque, éloignée des représentations idéalisées des saints. En plaçant l'objet de piété entre les mains des femmes, ces portraits mettent en évidence l'écart qui existe entre un modèle – dans lequel l'objet joue un rôle symbolique de représentation du catholicisme – et une vision plus proche de la réalité, au sein de laquelle l'objet participe à la caractérisation de la femme comme étant la garante de la conduite spirituelle de la famille. Par conséquent, l'objet prend part au processus d'affirmation de soi, en permettant à cette dernière de se distinguer de l'homme et de s'approprier une sphère qui lui est propre, et que la société lui reconnaît comme telle. En cela, l'objet de piété favorise l'acceptation sociale du fidèle.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle sa valeur représentative peut être détournée. Puisqu'il suffirait de se donner à voir avec un objet de dévotion pour se trouver intégré à la communauté et reconnu comme croyant, d'aucuns arborent ostensiblement des objets de piété pour se présenter comme tel et par là s'intégrer au groupe. Le faux dévot devient un archétype littéraire, raillé par les auteurs profanes, mais également critiqué par les auteurs religieux, qui dénoncent eux aussi les fidèles qui pensent gagner le salut en se contentant de se donner les apparences de la piété. Comme le rappelle le prédicateur dominicain Thomas Le Paige, « ce n'est pas assés de porter des Rosaires n'y d'aller aux processio[n]s, tout cela ne tie[n]t que de l'exterieur, il faut un cœur tout a fait devoûé au

service de la Vierge […] »[1082]. Car l'objet ne doit pas être uniquement un signe extérieur de la ferveur religieuse. Il doit non seulement être porté sur soi, mais surtout utilisé. En effet, il est avant tout l'agent de la communication avec Dieu, le support privilégié de la prière par laquelle, si elle est sincère, le croyant peut établir un lien intime avec son Créateur.

[1082] Thomas LE PAIGE, *Le Manuel des confrères du S. Rosaire, auquel (avec plusieurs belles loüanges de la Vierge Sacrée) se peut voir tout ce qui appartient à la perfection et prattique de ceste Saincte Confrerie. De plus, y est inseree une belle methode pour faire les plus comunes actions de la vie humaine avec profit et merite*, Nancy, Anthoine Charlot, 1625, p. 81-82.

PARTIE III :

L’OBJET POUR COMMUNIQUER

AVEC DIEU

Les débats entre les auteurs d'ouvrages de piété au sujet de la valeur identitaire de l'objet religieux, cristallisés notamment par les controverses entre Jansénistes et Jésuites, montrent que la dévotion n'est pas uniquement affaire d'affichage extérieur par le port ostensible de l'objet. Il ne suffit pas de se donner toutes les apparences de la piété pour être sauvé. Encore faut-il pratiquer régulièrement, et avec sincérité, des exercices de dévotion permettant d'instaurer une relation personnelle et durable avec Dieu. L'objet n'est donc pas uniquement un signe de la piété, mais il est avant tout support de dévotion : c'est là sa destination fonctionnelle initiale. Intermédiaire matériel entre le fidèle et Dieu, il favorise la communication entre la réalité tangible et l'abstraction de la divinité. Il dresse un pont entre ces deux univers, rendant visible – ou du moins perceptible – l'invisible. Le catholique, qui évolue dans un monde où la frontière entre ces deux notions est parfois floue à ses yeux, utilise donc les objets de dévotion pour communiquer avec Dieu.

Consciente de ce rôle essentiel joué par l'objet, l'Eglise veille à en contrôler l'usage, d'autant que depuis les derniers siècles du Moyen Age s'amorce une sécularisation certaine de la piété. L'époque moderne est celle de la prière privée, qui favorise l'instauration d'un lien intime entre le fidèle et Dieu. Les clercs n'ayant pas directement accès à l'intimité des foyers, c'est par le biais de l'objet qu'ils font en sorte d'y pénétrer. Le propos de cette dernière partie est d'établir par quels canaux l'Eglise s'introduit dans le quotidien du catholique et tente, par le biais de l'objet de piété, de canaliser et d'unifier les formes de la dévotion privé. Il convient également de mesurer l'écart existant entre les modèles qu'elle propose et ce que nous pouvons saisir de la réalité des pratiques des fidèles. Pour diffuser ces modèles, l'Eglise recourt tout d'abord aux guides de prière qui procurent explicitement au lecteur des formules de prière, des sujets de méditation et des exercices spirituels. En outre, elle donne à voir des exemples édifiants *via* une littérature hagiographique, dont les préfaces ne cachent pas la vocation moralisante. Dans la mesure où les personnages centraux de ces ouvrages sont des êtres à part, touchés par la grâce, et non représentatifs de la majorité des croyants, les attitudes dépeintes ne sont qu'un idéal vers lequel le catholique doit tendre. La *Vie* doit être considérée comme « un miroir pour y voir nos deffauts et imperfections : afin de les

corriger, et perfectionner ce que nous trouverons de bon en nous »[1083]. Elle « servira de modèle, & patron que vous pourrez suivre en quelques saintes actions imitables »[1084], écrit le biographe de Madeleine Vigneron, s'adressant aux sœurs du tiers-ordre de François de Paule à qui il destine cette lecture. Les auteurs n'attendent donc pas de leurs lecteurs – lesquels constituent une frange restreinte des catholiques, qui évolue dans les milieux dévots – qu'ils reproduisent exactement ce qui est décrit dans ces ouvrages, d'autant que la majorité des personnages décrits sont des réguliers qui ont choisi de se retirer du siècle, mais qu'ils y trouvent matière à réflexion de manière à vivre plus chrétiennement au quotidien. Le message exemplaire diffusé dans les *Vies* est bien celui de l'institution[1085] : les enseignements que nous apportent ces biographies ne sont pas relatifs à la réalité de la pratique ordinaire des croyants mais à la norme émise par l'Eglise. Cet idéal est relayé par l'iconographie, qui les diffuse plus largement auprès d'un public plus diversifié.

Par ces deux « médias », l'Eglise tente d'encadrer plus strictement l'usage de l'objet de piété dans le cadre de la piété privée. Celle-ci s'exerce avant tout au sein du foyer, centre du monde quotidien où se déroule la prière personnelle et familiale, en un espace domestique qui apparaît dans les inventaires après décès comme de plus en plus sacralisé par la présence d'un ou plusieurs objets de piété. Supports d'une prière qui doit idéalement être pratiquée de manière quotidienne, l'objet est l'accompagnateur privilégié de tous les moments où le fidèle désire se mettre en présence de Dieu, des plus ordinaires (le lever, le coucher) aux plus exceptionnels (les processions de pèlerinage, le moment du trépas). C'est par lui que le croyant peut solenniser chaque instant de son existence et le placer sous le regard de Dieu. Pour cela, il instaure une relation familière et fortement teintée d'affectivité avec l'objet, qui se fait le support de la prière et de la méditation. La matérialité de l'objet influe sur ses modes d'appropriation au cours de la prière et témoigne des évolutions des formes de la dévotion privée au cours de la période.

[1083] « La maniere de lire avec fruict & profit le livre spirituel », dans *Le Manuel des Religieuses contenant des advis tres-utiles pour faire bien & parfaictement les fonctions & exercices de la vie Religieuse, & spirituelle. Avec les regles de toutes les charges & Offices, qui sont en un Monastere*, Toul, Simon S. Martel, 1619, p. 148.
[1084] *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, op. cit.*, préface, non paginée.
[1085] Les auteurs de ces ouvrages édifiants sont en effet tous des clercs : voir l'annexe n° 4.

Mais si l'objet de dévotion permet bien l'échange intime entre le fidèle et Dieu, cette communication ne se fait pas à sens unique. Il favorise également l'expression de la volonté divine par le biais des miracles qu'il opère. Les rites liés à l'usage de l'objet de dévotion permettent en effet d'obtenir des bienfaits divins, établissant ainsi une communication dans les deux sens. Parce qu'il est le support quotidien de la relation à Dieu, l'objet de piété se prête particulièrement à l'appropriation, mais se trouve parfois investi au-delà de ce qui est autorisé par l'Eglise. Il s'intègre en effet à des pratiques rituelles qui instaurent une telle familiarité avec le sacré qu'elles dévient de l'orthodoxie absolue, montrant par là les limites du contrôle de l'institution sur la réalité des comportements dévotionnels des catholiques.

Chapitre 1 : L'OBJET POUR PRIER

I. LA SACRALISATION DE L'HABITAT

1. L'HABITAT RELIGIEUX

Pour avoir voué leur existence à la prière, les membres du clergé, qu'ils soient séculiers ou réguliers, sont ceux pour qui le recours à l'objet de piété est censé être habituel car il participe de la relation privilégiée qu'ils ont établie avec Dieu. Les sources révèlent cependant une grande diversité de situations. Les inventaires après décès permettent d'appréhender le quotidien matériel des prêtres séculiers parisiens pour les XVI^{e} et XVII^{e} siècle. C'est au travers des règles et constitutions d'établissements religieux que nous pouvons également saisir l'agencement et l'ameublement des dortoirs et des cellules, tel qu'il devrait être idéalement. Les règles seules, même lorsqu'elles sont commentées, se montrent souvent imprécises, voire muettes, quant aux objets de piété autorisés ou conseillés. Cependant, les constitutions particulières, qui adaptent la règle générale pour une communauté spécifique, sont souvent bien plus explicites. Cette source présente toutefois moins une réalité qu'une norme, alors que les inventaires après décès donnent un aperçu de la place de l'objet de piété chez les séculiers plus conforme à la réalité de leur situation.

L'habitat séculier

Au sein de la hiérarchie ecclésiale, coexistent diverses conditions sociales. De l'évêque au simple prêtre, du curé titulaire au vicaire, les revenus dont disposent les séculiers sont très diversifiés. L'inventaire après décès du cardinal Mazarin, qui s'il n'a pas reçu la prêtrise n'en fait pas moins partie de l'Eglise séculière, contient des dizaines de référence à des objets de dévotion de très grande valeur, superbes pièces d'orfèvrerie en pierres précieuses et or fin. Rien que dans sa chambre du Louvre, 16 % des groupes d'objets prisés contiennent au moins un objet de dévotion, reliquaires en cristal, chapelets en perles d'Orient, croix d'or et de diamants[1086]… A côté des inventaires exceptionnels de ces prélats ayant accédé aux plus hautes dignités, se trouvent ceux des prêtres plus humbles. Les inventaires après décès de ces derniers sont très peu nombreux, par rapport aux autres classes sociales. Ainsi, pour le XVI^e^ siècle, sur 150 inventaires après décès, seuls cinq concernent un membre du clergé séculier, et neuf pour le siècle suivant. Difficile en ce cas de tirer des conclusions générales, mais la quasi-absence d'objets de la piété privée dans ces documents, tant à la Renaissance qu'au Grand Siècle, y est déjà surprenante et rejoint les constatations d'Annik Pardailhé-Galabrun, qui note que seuls deux tiers des prêtres entre 1640 et 1790 possèdent au moins un crucifix ou un prie-Dieu[1087]. Il est probable que les biens des prêtres défunts n'ont que rarement donné lieu à des litiges entre héritiers, d'autant que ces biens appartiennent à l'Eglise. Il semble surtout que la plupart d'entre eux ne possédant pas de biens de valeur, un inventaire dressé par un notaire s'avère rarement nécessaire.

La rareté de l'objet de la piété privée est pour le moins surprenante chez des personnes qui ont voué leur vie à la prière. Dans notre corpus, pour le XVI^e^ siècle à Paris, seul Guy Bocquet, prêtre chapelain, possède une statue de plâtre représentant la Vierge[1088]. Les actes concernant les autres prêtres ne mentionnent aucun objet de dévotion. Pour le XVII^e^ siècle, nous trouvons de vagues mentions de « tableaux de dévotion » ou « tableaux dits de dévotion », sans que de plus amples précisions permettent d'en déterminer le nombre ou le sujet. Face à ce mutisme des sources, il existe

[1086] L'inventaire de Mazarin a été publié par Claudine LEBRUN-JOUVE et Tomiko YOSHIDA-TAKEDA, « Inventaire dressé après le décès en 1661 du Cardinal Mazarin », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, tome XXX, Paris, De Boccard, 469 p.
[1087] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 439.
[1088] 1519 (l'inventaire est en très mauvais état de conservation et la date exacte de l'acte a disparu) : A.N., M.C., CXXII 1081.

plusieurs hypothèses, à commencer par le peu de valeur matérielle des objets de la prière quotidienne. Chapelets de bois ou crucifix représenté sur une simple image de papier ne méritent pas l'intérêt du priseur, ni celui des héritiers. Peut-être faut-il y lire le souci de ne pas arborer d'objets trop précieux qui ne siéraient pas avec l'image d'humilité que le desservant d'une paroisse doit présenter à ses ouailles. Annik Pardailhé-Galabrun évoque quant à elle la possibilité que ces hommes de Dieu, tournés vers la vie spirituelle, aient de ce fait négligé les biens matériels. C'est peut-être le cas au XVIII^e^ siècle, où les prêtres, bénéficiant d'une meilleure formation et d'un meilleur encadrement, viennent plus souvent à la prêtrise par réelle vocation qu'aux siècles précédents. Aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, il arrive que le choix de rejoindre le clergé ne dépende pas toujours d'une véritable inclination pour cette condition. Le faible nombre d'objets de piété évoqué dans les inventaires serait plutôt le résultat de considérations économiques. Les inventaires que nous avons dépouillés sont d'ailleurs très brefs ; ils ne sont composés que de trois ou quatre pages. Le mobilier décrit y est modeste : un lit, quelques chaises, quelques draps et nappes, de petits ustensiles de cuisine, et quelques vêtements liturgiques composent tout le bien des défunts.

L'absence d'objets de piété – du moins ceux ayant de la valeur – est cependant contrebalancée par la présence dans l'habitat de livres à sujet religieux. L'inventaire de François Blanchard, prêtre décédé en 1540 en son logement du troisième étage d'une maison de la rue Quincampoix, à Paris, ne mentionne aucun crucifix, chapelet ou statuette. Il n'est d'ailleurs constitué que de quatre pages, dont une et demi évoque par contre la présence de plusieurs ouvrages : certains sont signalés de manière rapide (« plusieurs aultres livres telz quelz), tandis que douze autres sont identifiés. François Blanchard ne détient notamment pas moins de quatre bréviaires de Rome, dont un imprimé à Venise. François Colodiet relève également la présence de livres de piété, et surtout de bréviaires (souvent possédés en double exemplaire), chez les séculiers. L'objet de piété n'est donc pas le seul élément susceptible de traduire la ferveur des défunts : son absence dans les inventaires des prêtres parisiens n'est pas un signe d'impiété, mais elle témoigne d'une façon différente de vivre sa foi et de pratiquer ses dévotions. Le bréviaire est un ouvrage qui se lit quotidiennement et qui suppose une plus grande intériorisation de la piété, alors que les objets et images sont quant à eux plus directement accessibles. Les réguliers, au contraire, se doivent de posséder au moins un objet de piété, conformément à

la règle de leur ordre : certains font partie intégrante de leur vêtement (croix, chapelet) tandis que les autres sont les seuls ornements autorisés dans leurs cellules ou dortoirs.

L'habitat régulier

Les objets de dévotion apparaissent à quatre occasions dans les constitutions d'établissements religieux : dans l'évocation de la maladie ou de la mort (26 % des mentions d'un objet de piété), dans la description du vêtement (38 %), dans les recommandations pour la prière (65 %) et enfin dans la description de l'habitat. Car sur 34 règles étudiées, 15 (soit 44 %) prennent la peine de décrire les objets de piété qui doivent se trouver dans les cellules ou dans le dortoir, c'est-à-dire dans le lieu de vie intime où le religieux ou la religieuse peut se retrouver seul(e) avec Dieu. La vie régulière, bien que se déroulant en commun, octroie en effet des moments de solitude qui sont consacrés à la prière personnelle[1089]. Les constitutions des religieuses du Grand Hôpital d'Orléans présentent ainsi l'emploi du temps ordinaire d'une journée, qui permet aux religieuses de se retirer pour prier à 5h30, puis à 19h au moment de la récréation[1090]. Ces prières se déroulent le plus souvent dans la cellule particulière, lieu de retraite spirituelle sacralisée par la présence d'objets de piété, à la fois symboles de la présence divine et support de la prière.

Il s'avère que les objets de dévotion sont presque exclusivement mentionnés dans les constitutions des femmes. Seules les règles des ermites du Mont Valérien[1091] et des ermites déchaussés de Lyon[1092] prennent la peine de décrire les objets autorisés dans les cellules. Les constitutions de l'ordre de saint Jean de Dieu précisent que les cellules ne doivent contenir aucune image profane, et que rien ne doit être accroché sur les murs, mais elles ne donnent aucune autre précision concernant les objets et images qui seraient autorisés[1093]. Les raisons nous échappent et nous ne pouvons que formuler de bien piètres hypothèses : les femmes étant plus enclines à posséder de nombreux objets, et particulièrement des images ou des bijoux, les auteurs de leurs constitutions ont-ils choisi de prendre le temps de décrire et dénombrer les objets autorisés ? Y aurait-il, de la part de

[1089] Voir plus loin « les temps de la prière ».
[1090] *Règle de saint Augustin & Constitutions pour les Sœurs Religieuses du Grand Hopital & Maison-Dieu d'Orleans, op. cit.*, p. 120.
[1091] *Regle et constitutions des Freres Hermites du Mont-Valerien, op. cit.*.
[1092] *Regle du Bien-Heureux Pere S. Augustin, Evesque d'Hippone, & Docteur de l'Eglise, op. cit.*
[1093] *La Regle de S. Augustin, avec l'exposition d'Hugues de Sainct Victor, op. cit.*, p. 81.

ces auteurs, le désir de contrôler plus strictement les femmes que les hommes ? Dans les *Vies* consacrées à des religieux, pourtant, les objets mentionnés dans l'habitat sont autant le fait d'hommes que de femmes (3 hommes pour 4 femmes, sur 28 *Vies* de religieux et religieuses, également réparties entre 14 hommes et 14 femmes). Il faut ensuite noter que l'on ne constate pas d'évolution entre les ouvrages parus au début du XVII^{e} siècle et ceux édités à la fin du siècle. De même, il n'y a pas de différence majeure entre les recommandations liées à l'objet en fonction des ordres religieux. Que l'on destine les constitutions à des hommes ou des femmes, des couvents ou des congrégations, les conseils sont très équivalents, sans originalité notable.

Le principal point commun entre tous ces ouvrages est la modestie de l'ameublement des cellules. Les objets présents auprès des religieux sont des supports de prière et ne doivent en aucun cas être réalisés dans des matières précieuses susceptibles de susciter de coupables sentiments vaniteux. Les textes, de tous ordres confondus, insistent bien sur les « matiere[s] pauvre[s] et simple[s] »[1094] dont doivent être faits les objets de piété, « sans user d'or ny argent, artifices, couleurs, empoix, ny autres vanitez en aucune chose, pour petite qu'elle soit »[1095]. Tout dans le monastère doit se trouver conforme à « l'esprit de simplicité & de pauvreté » et donc être « de mediocre valeur »[1096]. Toute matière précieuse est donc bannie, « ny or ny argent […] soit en Croix, soit en medailles en Chapelletz en Breviaires en Reliquaires ou autrement »[1097]. Les crucifix doivent donc être en buis ou tout autre bois de faible valeur (40% des constitutions en précisent la matière) et les bénitiers en terre ou en étain, voire en faïence pour les Bénédictines parisiennes. Quant aux images de la Vierge ou des saints, elles sont exclusivement en papier. Nous n'avons trouvé que deux exceptions : les Augustiniennes de la Congrégation Notre-Dame de Nancy ont le droit d'avoir une « nostre Dame en relief »[1098], que l'on

[1094] *La Règle de S. Benoist, avec les constitutions particulieres. Pour les Religieuses Benedictines de Nôtre-Dame des Anges, lès Montargis*, imprimé par les Religieuses, 1704, p. 217.
[1095] *La regle du Bien-Heureux Pere S. Benoist Patriarche des Religieux de l'Occident avec les Constitutions qui y ont esté accommodées pour la Reforme de l'Abbaye Royale de Nostre-Dame du Val de Grace,* Paris, Louis Billaine, 1676, p. 196.
[1096] *La Regle et les Constitutions du Monastere de S. Eutrope lez Chatres, de l'Ordre de la B. Vierge Marie, Appellé de l'Annonciade, ou des dix Vertus de Nôtre-Dame, Institué par la B. Ieanne Reine de France Duchesse du Berry*, Paris, François Le Cointe, 1683, p. 163.
[1097] *La Règle de S. Augustin a l'usage des Religieuses de son ordre dittes de la Congregation de Nostre Dame. Ensemble les Constitutions desdittes Religieuses receües & approuvées de N.S.P. le Pape Paul V, par bulles du premier Febvrier 1615 & du 6 Octobre 1616 & avec les Declarations tirees des derniers reglements du R.P. Pierre Fourier leur Instituteur & de la pratique plus ordinaire en ladite Congregation*, Nancy, Anthoine Charlot, 1647, p. 26.
[1098] *Ibid*, p. 127.

imagine là encore être réalisée dans du bois de médiocre qualité, tandis que les Bénédictines de Notre-Dame de la Consolation à Paris peuvent avoir « une petite Vierge en bosse, pourvû que rien de tout cela ne soit de prix »[1099]. L'objet de peu de prix s'accorde ainsi au vœu de pauvreté et à l'esprit d'humilité qui doit habiter le religieux ; mais en plus, il permet une uniformisation de la communauté, dont aucun membre ne se distingue par l'originalité ou la richesse de ses objets de piété. Les constitutions du monastère de saint Eutrope les Chatres, suivant la règle de l'Annonciade, précisent bien que tout dans le mobilier doit « évit[er] toute curiosité & singularité »[1100] : le religieux en tant qu'individu doit s'effacer et s'oublier derrière la communauté. Seule exception reconnue : lorsque l'objet de valeur bénéficie d'une indulgence, il est alors investi d'une haute valeur spirituelle ; une autorisation spéciale peut donc être accordée dans ce cas précis. Ainsi les Bénédictines de Notre-Dame des Anges lès Montargis peuvent se voir accorder par la mère prieure la permission de « garder quelque Reliquaire où il y auroit quelque peu d'argent, ou quelques médailles d'argent, sur lesquelles il y auroit Indulgence »[1101].

Les grands saints donnent l'exemple puisque leurs *Vies* du XVII[e] siècle contiennent presque toujours un chapitre consacré à leur pauvreté, dans lequel les auteurs aiment parfois à souligner la faible valeur de leurs objets de dévotion personnels. L'auteur de la *Vie* d'Antoine du Saint Sacrement souligne les vertus du religieux en précisant que sa cellule ne comporte rien de superflu, car elle n'est « garnye que de deux ou trois images fort grossieres »[1102]. L'exemple le plus marquant reste celui de François de Paule, refusant sans aucune hésitation une précieuse statue de la Vierge que désire lui offrir le roi Louis XI. Le saint fait répondre au monarque que « sa devotion n'est point portee à l'or ou à l'argent : ains seulement à la tressacree Vierge Mere de Dieu » et que, du reste, « il en avoit une image en papier qu'il tenoit aussi chere que celle qu'il luy renvoyoit. »[1103].

[1099] *La Regle du B. Pere S. Benoist, avec les constitutions pour les Religieuses Benedictines de Notre-Dame de Consolation, op. cit.*, p. 165.
[1100] *La Regle et les Constitutions du Monastere de S. Eutrope lez Chatres, op. cit.*, p. 163.
[1101] *La Règle de S. Benoist, avec les constitutions particulieres, op. cit,*, p. 218.
[1102] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre II, p. 24.
[1103] Claude DU VIVIER, *Vie et miracles de Saint François de Paule, dédiée à son Altesse Serenissime Ysabelle Claire Eugenie*, Douay, Baltazar Bellere, 1622, p. 69-70. Notons toutefois que la réalité peut être éloignée des représentations idéales des *Vies*. Philippe de Gueldre, duchesse de Lorraine retirée chez les Clarisses, conserve par exemple des objets de dévotion de grande valeur.

Car l'objet est avant tout un accompagnateur spirituel. Toute son ambiguïté réside dans le fait qu'il est une chose matérielle vecteur d'une méditation spirituelle. Il y a donc risque que les religieux s'attachent à sa matérialité, investissant l'objet de sentiments personnels, se l'appropriant en raison de sa valeur matérielle et/ou sentimentale. Pour parer à cet éloignement du spirituel par le matériel, les ordres interdisent à leurs membres de rien posséder en propre. Tout objet personnel devra être abandonné ou déposé chez le Supérieur avant l'entrée dans l'établissement. Au Séminaire de l'Union Chrétienne, les jeunes filles et veuves que Marie Lumagne, sous l'égide de Vincent de Paul, éduque et encourage à se vouer à Dieu, « n'auront rien en propre, mais tout ce qui est de leurs besoins sera au pouvoir & à la disposition de la Supérieure, leurs lits, images, meubles & autres choses »[1104]. François de Sales, reprenant la règle de saint Augustin, prévoit lui aussi que les Visitandines mettent leurs biens en commun, « en suite de quoy tout ce qui est, et sera apporté à la maison, doit estre parfaictement reduict en communauté, sans que jamais aucune sœur puisse avoir chose quelconque, pour petite qu'elle soit, et sous quelque pretexte que l'on puisse alleguer, en propriete particuliere ». Chaque sœur faisant profession renonce donc à la propriété, à l'usufruit et à l'usage de toute chose en propre[1105]. L'auteur des constitutions des Sœurs Bénédictines de Notre-Dame de la Consolation, au faubourg saint Germain des Prés à Paris, se montre encore plus explicite à ce sujet lorsqu'il affirme que les religieuses peuvent être riches dans la pauvreté si elles ont des désirs volontaires des biens du monde, ou si elles sont attachées à ce qu'elles possèdent, « quand ce ne seroit qu'à un Livre, un Chapelet, une Image, &c., puisque ce n'est pas seulement le prix des choses qu'on a, ou que l'on desire, qui est opposé à la pauvreté, mais c'est le desir déreglé de les avoir, ou l'attachement avec lequel on les possede quand on les a »[1106]. S'attacher à un objet, même modeste, c'est donc aller directement à l'encontre du vœu de pauvreté, c'est pourquoi tout est commun dans le monastère de la rue du Cherche-Midi. Pour renforcer cette idée de communauté des biens, les meubles des cellules de doivent d'ailleurs pas comporter de serrure.

[1104] *Reglement et pratiques chrestiennes en forme de Constitutions des Filles et Vefves Seculieres du Seminaire nommé de l'Union Chrestienne, establies dans plusieurs Dioceses. Divise en trois parties. La premiere qui traite du Spirituel, exprime les Exercices de Devotion, & des autres Vertus et bonnes œuvres essentielles à leur Institut. La deuxième est du Gouvernement, Ordre & conduite de leurs Communautés. La troisième contient les Devoirs des personnes Officieres & de toutes les Sœurs, & la Régularité dans les lieux de leurs Offices*, Paris, s.l., 1673, p. 14.

[1105] François de SALES, « Constitutions pour les Sœurs Religieuses de la Visitation », extraites de « Règles de Sainct Augustin, Constitutions et Directoire pour les Religieuses de la Visitation », dans *Œuvres Complètes*, tome 4, Paris, Perisse, 1861, p. 490.

[1106] *La Regle du B. Pere S. Benoist, avec les constitutions pour les Religieuses Benedictines de Notre-Dame de Consolation, op. cit.*, p. 211.

Les règles des communautés religieuses ne nous donnent cependant que la vision idéale d'une norme à suivre. La réalité est souvent toute autre, et ce encore au cours du XVII[e] siècle où l'on cherche pourtant à faire observer les règles avec plus de rigueur. Les manquements sont nombreux dans tous les domaines – non respect de la clôture, du silence, des jeûnes - et notamment en ce qui concerne le vœu de pauvreté. Alain Lottin a bien montré qu'à Lille, par exemple, la plupart des religieuses, même dans les communautés les plus respectables, possèdent des objets personnels qui s'avèrent de plus être des objets de grande valeur[1107]. Beaucoup de communautés contournent ce problème de l'attachement aux objets en ne les octroyant que pour une période donnée – généralement une année – à la fin de laquelle ils seront échangés contre d'autres. Cinq de nos constitutions l'évoquent clairement. François de Sales fait de l'échange annuel des éléments du mobilier et des objets de dévotion une obligation pour les Visitandines : « ny les chambres, ny les lits, ny mesme les medailles, croix, chapelets, images, ne demeureront point tousjours aux mesmes sœurs, ains seront changées toutes ces choses entre les sœurs, au bout de chaque année »[1108] Les Sœurs Augustiniennes de Notre Dame de la Miséricorde de Paris doivent aussi changer tous les ans de croix et de chapelets, mais aussi de cellules et de lit. Ce refus de l'habitude et de l'attachement s'étend donc à l'habitat tout entier[1109]. Même consigne pour les Augustiniennes de la Congrégation de Notre-Dame, que l'on souhaite « détacher de l'affection de toutes choses, mesme de celles dont on leur a accordé l'usage » : la Supérieure les fera donc « changer quelque fois de cellules, de meubles, breviaires, chappeletz, &c. selon qu'elle iugera qu'il en est besoin »[1110]. La Supérieure du Séminaire de l'Union Chrétienne pourra elle aussi faire changer les meubles et objets « quand bon lui semblera »[1111]. Enfin, les constitutions des Bénédictines de l'abbaye Saint Maur de Verdun souligne que l'on ne leur« permettra iamais […] l'usage d'aucune chose pour toute leur vie, non pas mesme Breviaires, ny diurnaux, n'y chappelets »[1112]. Tous leurs livres, et même la règle de saint Benoît avec les exercices de dévotion, devront être rendus à la librairie une fois lus.

[1107] Alain LOTTIN, *op. cit.*, p. 108.
[1108] François de SALES, « Constitutions pour les Sœurs Religieuses de la Visitation », *op. cit.*, p. 490.
[1109] *Règles et constitutions pour les Religieuses de Nostre Dame de la Misericorde de l'Ordre de S. Augustin*, Paris,Jean Boullard, 1661, p. 85.
[1110] *La Règle de S. Augustin a l'usage des Religieuses de son ordre dittes de la Congregation de Nostre Dame, op. cit.*, p. 112.
[1111] *Reglement et pratiques chrestiennes en forme de Constitutions des Filles et Vefves Seculieres du Seminaire nommé de l'Union Chrestienne, op. cit.*, p. 14.
[1112] *Constitutions accommodées a la Regle de S. Benoist pour les Religieuses de l'Abbaye de S. Maur de Verdun, op. cit.*, p. 125.

Conformément au décret tridentin sur les images, l'institution religieuse met donc l'accent sur le fait que l'attachement ne doit en aucun cas se faire envers l'objet, qui n'est qu'une projection de la personne sainte qu'elle représente. C'est au Christ, à la Vierge ou aux saints que l'on s'adresse à travers l'objet : la matérialité de ce dernier n'a donc pas d'importance. Toutefois, la réalité peut être toute autre : il n'est pas rare que des religieux accordent une valeur toute particulière à des objets de dévotion ayant appartenu à de grands saints, fondateurs d'ordres ou membres importants de leur communauté. L'objet prend alors valeur de relique. De nombreuses *Vies* s'en font l'écho, à commencer par celle de saint Charles Borromée. La croix-reliquaire qu'il avait coutume de porter autour du cou est offerte après sa mort à un monastère de Capucines, lesquelles la vénèrent « tant pour les sacrees Reliques qui y estoient, comme pour avoir esté à un si grand saint »[1113]. On assiste bien à un glissement dans la valeur de l'objet : saint Charles portait cette croix pour les reliques qu'elle contenait, tandis que les Religieuses se l'approprient en la vénérant aussi parce qu'elle a appartenu au saint. De tels exemples sont légion, particulièrement dans la première moitié du XVII^{e} siècle, d'autant que les objets en question sont souvent à l'origine de miracles. C'est le cas du reliquaire en cuivre que Philippe de Gueldre, devenue après son veuvage Clarisse à Pont-à-Mousson, portait par dévotion. Les religieuses l'ont pieusement conservé après son décès, parce qu'il était à leurs yeux « plus pretieux dans sa pauvreté que les Reliquaires des têtes couronnées ne le sont par l'or & par les pierreries qui les composent », ayant appartenu à l'ancienne duchesse qu'elles avaient tant aimée. Ledit reliquaire guérit ainsi un tonnelier malade d'un apostume à la gorge, et même Nicolas Guinet lui-même, l'auteur de la *Vie* de la duchesse, qui témoigne avoir été sauvé de la mort en 1687 grâce à l'objet en question[1114].

En tant que support de prière, l'objet de dévotion occupe donc une place importante dans l'habitat régulier. Chaque cellule doit ménager un petit espace servant d'oratoire, où les objets de dévotion sont exposés : huit constitutions les mentionnent clairement. Selon les ordres et les communautés, il se présente sous la forme d'une petite table ou d'un simple banc de bois[1115] sur lesquels sont disposés des objets ou encore d'une petite armoire ne fermant pas à clef, dans laquelle l'on peut loger un crucifix ou

[1113] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 637.
[1114] Nicolas GUINET, *op. cit.*, p. 109, 111 et 114.
[1115] Par exemple, « un petit banc pour prier à genoux, sur lequel sera un Crucifix […] », chez les religieuses de la Congrégation de Notre Dame : *La Règle de S. Augustin a l'usage des Religieuses de son ordre dittes de la Congregation de Nostre, op. cit.*, p. 27.

déposer des images en papier. Dans les *Vies*, bien sûr, les saints religieux montrent l'exemple de la plus parfaite pauvreté. Saint François de Paule est ainsi décrit comme n'ayant qu'une « natte pour lit, une pierre pour chevet, une planche pour table, & une image de papier pour Oratoire »[1116] : c'est l'objet lui-même qui sert de support de dévotion, en constituant à lui seul l'oratoire du chrétien. Alix Le Clerc, quant à elle, n'a jamais voulu d'autres meubles « que son lict tres-pauvrement accommodé, deux ou trois images de papier, un bénitier de terre, une table et un petit banc de bois qui luy servoit de siege »[1117]. Elle investit son oratoire d'une dimension personnelle. Au crucifix qui s'y trouve posé, elle attache un papier sur lequel elle a écrit en gros caractères les mots suivants : « le rien, l'ignorance et le péché », car « elle disoit que cestoit ce que nous avions de nous mesmes »[1118]. L'oratoire doit se trouver tout proche de la porte de la cellule, de manière à que les religieux n'omettent jamais de faire « quelque petite Oraison »[1119] avec de l'eau bénite, en entrant ou en sortant. Un bénitier doit donc se trouver sur la porte. Il est cité dans 70 % des cas. Le plus souvent, aucune précision n'est donnée quant au matériau dans lequel il doit être réalisé. Parfois, il est mentionné comme devant être de terre ou d'étain (16,6 %), voire de faïence blanche dans les constitutions des Bénédictines parisiennes de la fin du siècle (16,6 % également). Dans tous les cas, c'est un objet de peu de prix. Il doit se trouver sur la porte de la cellule, afin d'être utilisé lors de toute sortie ou toute entrée : « qu'à la porte de chasque cellule ou chambre y ait de l'eau benite, afin qu'en entrant et sortant chascune en prenne au front en faisant le signe de la Croix » et « aupres du benistier y doit y avoir une Image de la glorieuse Vierge […] afin qu'en entrant et sortant chascune selon sa devotion [la] salue »[1120]. Auxiliaire essentiel de la prière, qu'elle contribue à sanctifier, l'eau bénite doit donc se trouver à portée de chaque religieux en sa cellule.

[1116] *La Regle du Tiers-Ordre des Minimes etabli par S. François de Paule, pour les fidelles de l'un & l'autre sexe qui vivent dans le monde. Nouvellement traduite en nostre Langue avec des Notes par le P. François GIRY, Religieux Minime*, Paris, François Muguet, 1697, 3e édition, p. 226.
[1117] *La Vie de la venerable mere Alix Le Clerc fondatrice, premiere mere et religieuse de l'ordre de la Congrégation de Nostre Dame. Contenant la relation d'icelle, escrite & signée de la mesme Mere, par commencement de ses Supérieurs ; les esclaircissements sur ceste relation : avec les remarques du commencement de la Congregation, tirées sur les Escrits propres du R.P. Fondateur & quelquse Mémoires des actions principales de ladite Mere. Dédiée à Son Altesse par les superieure et Religieuses du premier monastere de la Congregation à Nancy*, Nancy, Antoine, Claude et Charles les Charlots, 1666, p. 313-314.
[1118] *Ibid.*, p. 270.
[1119] *Le Manuel des Religieuses op. cit.*, p. 160.
[1120] Idem.

Sans surprise, l'objet incontournable, mentionné dans 80 % des cas, est le crucifix, symbole de la présence du Christ dans la cellule ou le dortoir. C'est à lui que s'adressent en premier lieu les prières : il constitue l'objet privilégié de l'habitat, comme support visuel de prière et de méditation, et témoigne du christocentrisme de la dévotion catholique. Mais ce sont les images qui sont évoquées dans tous les cas. Elles sont toujours en papier, à l'exception, nous l'avons vu, de deux Vierges, l'une en ronde-bosse et l'autre en « relief », ce qui sied à la modestie du lieu. Il est rare que l'on n'en ait qu'une seule : une cellule en compte trois en moyenne. Seules trois constitutions évoquent brièvement « quelques » images dévotes, mais les autres permettent entre deux et cinq représentations figurées. La plupart du temps, dans environ 60 % des cas, il n'y a pas de précision quant à la représentation : « trois ou quatre images de papier » pour les Bénédictines de Notre-Dame des Anges[1121], « trois ou quatre images de papier propres à exciter la devotion » pour les ermites déchaussés de saint Augustin[1122] ou encore « quelque image devote » pour les Religieuses de la Congrégation de saint Bernard[1123]. Lorsque les constitutions se montrent plus précises, elles évoquent dans 47% des cas une image de la Vierge, accompagnée d'autres images sans autre détail. Les religieuses de Notre Dame de la Miséricorde de Paris ne doivent ainsi posséder « pour tout ornement qu'un Crucifix, une Image de la Mere de Dieu & deux ou trois autres »[1124]. Le manuel des religieuses de Toul se montre plus précis lorsqu'il insiste pour que, en plus d'une image de la Vierge ou des saints placés dans l'oratoire, les sœurs disposent auprès du bénitier d'« une Image de la glorieuse Vierge portant son Fils au bras », afin qu'en entrant et sortant de leur cellule, elles saluent à la fois la Mère et le Fils[1125]. Les ermites du Mont Valérien, quant à eux, ne possèdent qu'une image, qui est celle de la Sainte Famille « revêtue d'un cadre noir avec un verre »[1126]. Cette place accordée à la Vierge n'est pas pour nous étonner en ce siècle de renouveau de la piété mariale, d'autant que la moitié des constitutions qui composent notre corpus (8 sur 15) sont celles d'établissements institués sous le vocable de la Vierge : Notre-Dame de la Consolation, Notre-Dame du Val de Grâce, Notre-Dame de la Miséricorde, Notre-Dame des Anges… Parmi les

[1121] *La Règle de S. Benoist, avec les constitutions particulieres, op. cit.*, p. 217.
[1122] *Regle du Bien-Heureux Pere S. Augustin, Evesque d'Hippone, & Docteur de l'Eglise, op. cit.*, p. 120.
[1123] *La Règle et les constitutions des religieuses de la Congrégation S. Bernard, Ordre de Cisteaux. Dressée premierement en Savoye & en Dauphiné, par Bulle expresse de N.S.P. Urbain VIII. de l'an 1628*, Grenoble, Pierre Verdier, 1631, p. 110.
[1124] *Règles et constitutions pour les Religieuses de Nostre Dame de la Misericorde, de l'Ordre de S. Augustin*, Paris, Jean Boullard, 1661, p. 183.
[1125] *Le Manuel des Religieuses, op. cit.*, p. 160.
[1126] *Regle et constitutions des Freres Hermites du Mont-Valerien près Paris, op. cit.*, p. 34.

« autres images », on peut raisonnablement penser trouver les saints fondateurs de l'ordre. Les religieuses du Grand Hôpital et Maison-Dieu d'Orléans, outre une image de la Vierge, doivent posséder une représentation de saint Augustin, « ou de quelque autre saint par permission de la Mere »[1127]. Les Augustiniennes de la Congrégation Notre Dame de Nancy, quant à elles, ont ans leur cellule des images de Notre Dame et de la Passion du Christ, ainsi que celles des patrons de la congrégation[1128], saint Pierre Fourier et Alix Le Clerc. Difficile, cependant, d'en savoir plus. Les supérieurs des communautés cherchaient-ils à uniformiser les dévotions, en diffusant les mêmes images chez tous les religieux, ou certains avaient-ils le droit de posséder en leur cellule l'image d'un saint auquel ils se montraient particulièrement dévots ? L'exemple des religieuses de la Maison Dieu d'Orléans laisserait penser qu'un choix personnel pouvait être autorisé, à condition de demander la permission du supérieur, mais nous pouvons difficilement en faire une généralité. Malheureusement, ces images de papier n'ont pas assez de valeur pour faire l'objet de descriptions détaillées dans les sources.

Les constitutions se montrent peu précises quant à la disposition des ces objets dans la cellule. Seul le manuel des religieuses de Toul parle d'une image près du bénitier – dont on peut raisonnablement penser qu'il se trouve près de la porte – et d'une autre dans l'oratoire. Le fait de posséder plusieurs images permet de les répartir dans la pièce : l'une près de la porte à saluer lorsque l'on prend de l'eau bénite en entrant et en sortant, une autre dans l'oratoire, une autre au chevet du lit. Les *Vies*, bien que peu nombreuses à mentionner des objets dans l'habitat religieux, sont unanimes : lorsqu'il y a une précision sur l'agencement des objets dans la pièce, ils se trouvent toujours près du lit. Ainsi, dans la cellule du couvent où elle a été placée pour son éducation, la future Mère Esprite de Jésus aime à prier devant un tableau de la Vierge, « qui étoit auprés de son lict »[1129], tandis que Jean de la Croix a un crucifix au pied de son lit[1130]. Ce dernier, d'ailleurs, a fondé une Congrégation de religieux réformés dont la première maison est visitée par la future sainte Thérèse en 1568. Elle y découvre les cellules des frères, qui n'ont pour

[1127] *Règle de St Augustin & Constitutions pour les Sœurs Religieuses du Grand Hospital & Maison-Dieu d'Orleans, op. cit.*, p. 115.
[1128] *La Règle de S. Augustin a l'usage des Religieuses de son ordre dittes de la Congregation de Nostre Dame, op. cit.*, p.27.
[1129] Jean DU PONT, *La Vie de la Reverende Mere Esprite de Jesus de Jossaud du Tiers Ordre de S. François de Paule, Avignon*, Joseph-Charles Chastanier, 1705, p. 18.
[1130] Amable de SAINT JOSEPH (trad.), *Abrégé de la vie, vertus et miracles de Saint Jean de la Croix, premier Carme déchaussé, et coadjuteur de Sainte Therese dans la Reforme de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel*, Paris, Jean-Baptiste La Mesle et Conichon, 1725, p. 116.

chevet « que des pierres au dessus desquelles étoient des Croix et des têtes de mort »[1131]. Enfin, une dernière mention est faite d'une image près du lit, concernant la sœur Anne Françoise Jaugeon, religieuse Annonciade de Neufchâteau en Lorraine : très malade, elle fait attacher aux rideaux de son lit une image du même Jean de la Croix, qui lui apporte du réconfort[1132].

Avant tout, l'habitat régulier se caractérise donc par la modestie, dans le mobilier comme dans les objets de piété, en écho à l'humilité qui doit habiter les religieux. Dans la lignée de la Réforme Catholique, les règles insistent sur la spiritualisation de la vie quotidienne dans les monastères et couvents, c'est pourquoi l'appropriation de l'objet est particulièrement redoutée. Sans surprise, au XVII^{e} siècle, les objets de piété que l'Eglise souhaite présents auprès des religieux sont ceux qui manifestent les orientations post-tridentines de la piété catholique : la Passion du Christ, symbolisée par le crucifix, se trouve ainsi au cœur des manifestations de piété. La Vierge est également mise en avant à travers la présence d'images en deux ou trois dimensions. La place accordée aux images de saints issus de la mouvance de la Contre-Réforme, ainsi qu'à des dévotions nouvelles comme la Sainte Famille, vient confirmer la mise en place concrète des réformes conciliaires. Ces dernières sont progressivement assimilées par les laïcs. L'objet de piété pénètre peu à peu l'espace domestique depuis la fin du XV^{e} siècle. Il occupe une place de plus en plus importante, témoignant de la sensibilité religieuse des fidèles et servant de relais à la diffusion des idéaux de la Réforme Catholique dans l'univers intime de l'individu.

[1131] *Ibid*, p. 44.
[1132] *Ibid*, p. 209.

2. L'HABITAT LAÏQUE

La pénétration progressive des objets dans l'espace domestique

Humbles ou fortunées, les populations de l'Ancien Régime ne dédaignent pas décorer leur intérieur, comme l'attestent les inventaires après décès[1133]. Leur habitat est d'ailleurs saturé d'images. Statuettes, tableaux, taques de cheminée, vaisselle, images de papier, tout le mobilier sert de support à une iconographie variée, profane comme religieuse[1134]. L'objet de piété trouve naturellement sa place dans cet environnement. Les signes apparents de l'attachement au Christ, à la Vierge, aux saints, etc. s'y donnent à voir. La pénétration des objets et images de dévotion dans l'intimité des fidèles s'est faite progressivement depuis les derniers siècles du Moyen Age. Selon Danièle Alexandre-Bidon, bien que l'on ait souvent considéré – à tort – que l'image pouvait constituer la « Bible des illettrés », certains clercs se sont longtemps interrogés sur le risque que pouvait comporter l'invasion des images religieuses dans le quotidien des fidèles. Le danger viendrait de ce que ces derniers se retrouveraient seuls face à l'image, privés de l'intermédiaire d'un clerc, et donc soumis au risque de mal interpréter ce qu'ils verraient. C'est ce que souligne saint Bernard lorsqu'il déclare que les images « détournent irrésistiblement sur elles l'attention des fidèles et n'ont pour effet que d'empêcher le recueillement »[1135]. A sa suite, beaucoup de clercs médiévaux craignent que l'attrait que présentent les images ne surpasse la crainte de Dieu qu'elles sont censées inspirer. L'image s'infiltre très lentement à l'intérieur du foyer, à commencer par celles des livres dont se servent les mères pour inculquer les premières notions de la religion chez leurs jeunes enfants[1136], et dont de nombreuses enluminures se font l'écho. Mais nous parlons ici, évidemment, d'une frange très restreinte de la population catholique. C'est seulement à la fin du XV^{e} siècle que les foyers se parent progressivement de petits objets de piété et autres images religieuses. Avant cette date, « le crucifix est un objet exceptionnel, jusque

[1133] Les inventaires après décès démontrent que le souci d'embellir son foyer est partagé par toutes les classes sociales : voir Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 366 sq.
[1134] Par exemple, sur 215 taques de cheminée conservées à Nancy par le Musée Historique Lorrain, seuls 23 % portent des représentations religieuses, les autres présentant des thèmes mythologiques et allégoriques, ou des armoiries : voir Emmanuelle FRIANT, « Les Taques… », *op. cit.*
[1135] Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Une Foi en deux ou trois dimensions ? Images et objets du faire croire à l'usage des laïcs », *op. cit.*, p. 1158.
[1136] Voir Dominique RIGAUX, « Dire la foi avec des images : une affaire de femmes ? », dans Jean DELUMEAU (dir.), *La Religion de ma mère*, *op. cit.*, p. 71-90.

dans les châteaux »[1137] et, d'après les inventaires après décès, seuls 3 % des demeures de la France du Nord possèdent un quelconque objet « à connotation religieuse »[1138]. Cela n'atteste en aucun cas d'un manque de ferveur religieuse ; il semble simplement que la piété se soit passée d'un vecteur matériel pour se concentrer sur des gestes ou des paroles. Ou plutôt, il semble qu'au lieu de proposer aux fidèles, essentiellement ruraux, un support matériel spécifiquement religieux, les clercs se seraient adaptés à leurs modes de vie en leur proposant des symboles religieux puisés dans leur quotidien. Ainsi, la poêle à frire devient-elle, dans les prédications, le symbole du « zèle passionné » envers Dieu, dans lequel le fidèle doit se laisser « brûler, griller et dessécher »[1139]. Raymond Lull conseille, quant à lui, de méditer devant un four à pain afin de se faire une idée des souffrances qui attendent les pécheurs dans les feux de l'Enfer : « Fils, porce que tu aies paor du feu d'enfer qui tant dure, va au for ou l'en cuit le pain, et pense por combien tu seroies par une seule eure de jor […] »[1140].

L'étude des représentations iconographiques de la fin du Moyen Age permet de tirer sensiblement les mêmes conclusions quant à la quasi-absence d'images et d'objets religieux utilisés comme supports de prière. Dans les scènes de prière, on constate rapidement que jusqu'au début du XVI^{e} siècle, aucun objet de piété n'est figuré, aussi bien chez les laïcs que chez les clercs. Lorsqu' il s'agit d'une prière dans un cadre privé, l'attitude de l'orant à elle seule suffit bien souvent à suggérer le recueillement. Ce sont en effet les postures et les gestes qui donnent le ton (tristesse, recueillement…) de l'image, et non pas les objets. Parfois, cependant, un livre ouvert devant l'orant vient souligner la profondeur de sa pieuse méditation. Le célèbre portrait d'Anne de Bretagne agenouillée mains jointes devant un livre ouvert, posé sur une table d'autel (ill. 124), suggère la piété de la reine de France mais n'inclut aucun objet religieux de type crucifix ou chapelet, qui indiquerait à qui elle adresse ses prières, à moins qu'elle ne soit en train d'invoquer les trois saintes qui se trouvent derrière elle. Car dans les représentations médiévales et jusqu'au début du XVI^{e} siècle, le fidèle en prière est représenté non pas devant un objet symbolisant la divinité, mais bien souvent devant la divinité elle-même. Dans les *Heures d'Anne de Beaujeu*, une peinture montre une dame en prière, agenouillée mains jointes

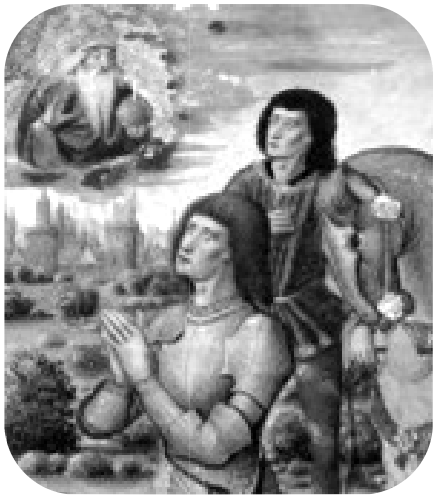
[1137] Danièle ALEXANDRE-BIDON, *op. cit.*, p. 1173.
[1138] *Ibid*, p. 1174.
[1139] Extrait du sermon V de Julien de Vézelay (XII^{e} siècle), *Sermons*, Paris, Le Cerf, « Sources chrétiennes, n° 192 », 1972, p. 147. Cité par Danièle ALEXANDRE-BIDON, *op. cit.*, p. 1181.
[1140] Raymond LULL, *Doctrine d'enfant*, A. LLINARES (Ed.), Paris, Champion, 1969, p. 226-228. Cité par Danièle ALEXANDRE-BIDON, *op. cit.*, p. 1182.

devant un autel sur lequel repose un livre (ill. 125). Son regard est tourné vers le Ciel dans lequel est apparue la Vierge portant l'Enfant, entourée d'anges. Une décennie plus tard, dans les années 1480, Louis de Laval se fait représenter en prière agenouillé devant la Vierge à l'Enfant, qui se trouve cette fois sur le même plan que lui (ill. 126). On retrouve dans cette scène l'attitude de l'orant, à genoux, mains jointes, un livre ouvert à ses côtés. Citons encore, pour le début du XVI^{e} siècle, ce chevalier en prière, agenouillé à terre, les mains jointes, et les yeux levés vers le Créateur, dans le Ciel au-dessus de lui (ill. 127).

124. Jean Bourdichon, ***Anne de Bretagne priant, entourée de sainte Anne, sainte Marguerite et sainte Ursule***, *Grandes Heures d'Anne de Bretagne*, v. 1508, f° 3
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, LATIN 9474

125. Maître du Boccace de Munich, ***Dame en prière devant la Vierge,*** *Heures d'Anne de Beaujeu, dame de Baudricourt*, 1470-1475, f° 8
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, NAL 3187

126. ***Louis de Laval en prière devant la Vierge et l'Enfant*** dans *Heures de Louis de Laval*, 1480-89, f° 50v.-51
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux
LATIN 920



127. Maître des Triomphes de Pétrarque ***Chevalier armé en prière*** (détail),
Petites Heures d'Anne de Bretagne, 1503 ?, f° 29
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux, NAL 3027

Ainsi, l'iconographie de la prière au début de l'époque moderne montre des personnages priant devant la divinité[1141] et non devant l'objet devant la matérialiser. A part quelque fois un livre – qui symbolise la méditation – il n'y a pas d'intermédiaire matériel entre l'orant et Dieu. Progressivement, cependant, la Vierge ou les saints s'effacent et laissent la place à des objets – le plus souvent tableaux ou crucifix – qui servent de support à la méditation. Il arrive qu'on retrouve encore de saints personnages dans une nuée céleste, mais ils ne sont plus situés sur le même plan que l'orant. Au contraire, ils sont toujours placés entre le monde matériel et le monde spirituel, faisant le lien entre les deux sphères.

A l'inverse, au XVII^{e} siècle, la divinité est totalement absente des scènes de prière. C'est à présent l'objet de piété qui se charge de la symboliser et d'indiquer au spectateur à qui l'orant adresse ses prières, à tel point que l'objet se confond parfois avec la personne qu'il représente. Ainsi, le frontispice de la *Vie* de Pierre de Luxembourg par Martin de Bovrey, parue en 1623 (ill. 128)[1142], présente le saint agenouillé, les paumes

[1141] C'est un mode de représentation qui perdure dans les ex-voto. Voir notamment Bernard COUSIN, *Le Miracle et le quotidien. Les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1983, 339 p.
[1142] Martin de BOVREY, *La Vie, exercices, mort et miracles du bien-heureux S. Pierre de Luxembourg, diacre, cardinal du tiltre de S. George au voile d'or, Evesque de Mets, et patron tutelaire de la ville d'Avignon*, Paris, Robert Fouët, 1623, 244 p.

tendues vers le Ciel, le regard tourné vers une nuée céleste dans laquelle lui apparaît un crucifix porté par des anges. Ce n'est pas le Christ lui-même qui est figuré, mais l'objet, lequel, par sa puissance symbolique, évoque la Passion et le sacrifice de Jésus.

128. ***Pierre de Luxembourg*** (détail)
Frontispice de sa *Vie* par Martin de Bovrey, 1623

On ne s'adresse donc plus directement à Dieu ou au Christ, mais on passe par l'intermédiaire de l'objet de dévotion. Celui-ci procède d'un double mouvement puisqu'il instaure une distance entre le fidèle et Dieu tout en établissant une certaine familiarité avec un objet que l'on fréquente au quotidien. Depuis la Réforme, l'Eglise a accéléré le processus de conquête de l'espace domestique par les objets de piété. Non seulement les catholiques s'opposent en cela au dépouillement des intérieurs protestants, mais en plus, l'Eglise trouve dans l'objet de piété et l'image de dévotion les vecteurs idéaux chargés, par leur simple présence, de sacraliser la vie quotidienne. Procédant du même type de raisonnement que saint Bernard, c'est-à-dire pensant que les fidèles, une fois dans l'intimité de leur foyer, sont livrés à eux-mêmes et privés de la présence éclairante d'un religieux, elle voit dans l'objet le moyen de donner un cadre strict aux prières, obligeant le fidèle à prier devant lui, et non pas n'importe où dans la maison, tout en lui permettant de fixer son attention sur lui.

La place de l'objet de piété dans l'habitat

L'Eglise encourage vivement la présence d'objets de piété dans l'habitat privé des laïcs. Accompagnateur de la prière individuelle, il constitue un prolongement matériel de la prière collective qui se déroule à l'église. Il est en outre un rappel constant de la présence divine au sein du foyer. Ainsi, toute la vie quotidienne du croyant se déroule sous le regard de Dieu. Par le biais de l'objet, l'Eglise encourage la moralisation et la sacralisation de l'existence des fidèles. Les écrits religieux comme les indulgences rappellent la nécessité de posséder de tels objets chez soi. En 1659, le missionnaire breton Julien Maunoir insiste sur la nécessité pour les recteurs des paroisses qui visitent leurs ouailles de vérifier « s'il y a une image à chaque maison, de l'eau béniste & un benistier, de la chandelle beniste ». Dans le cas contraire, le recteur leur recommandera d'en pourvoir leur maison, et si les habitants sont trop pauvres, il « leur procurera cette charité »[1143]. De nombreux formulaires d'indulgences du milieu du XVII^e^ siècle octroient ces privilèges à ceux qui détiennent des objets bénis dans leurs maisons. Par exemple, en 1657, des indulgences extraordinaires sont accordées à ceux qui « auront en leur maison » tout chapelet, rosaire, image ou croix bénite[1144]. Deux ans plus tard, le pape Alexandre VII accorde à nouveau des indulgences particulières à ceux qui porteront sur eux « ou en leur maison », quelque image ou médaille de saint Thomas de Villeneuve[1145], canonisé en 1658[1146]. Par cette pratique, l'Eglise encourage non seulement la dévotion aux saints nouvellement canonisés, mais elle incite en outre les fidèles à se familiariser avec elle en la pratiquant au sein de leur foyer.

Les inventaires après décès révèlent la progression constante de la pénétration de l'objet de piété dans l'habitat laïque (tableau n° 7). Si nous ne prenons en compte que les objets de dévotion, en laissant de côté pour l'instant les tableaux à sujet religieux, nous comptons 38,6 % des inventaires parisiens du XVI^e^ siècle (soit 58 inventaires sur 150) en possédant au moins un, un chiffre qui monte à près de 62 % au siècle suivant. Compte tenu des lacunes des actes notariés, ces chiffres sont sans aucun doute une valeur minimale, qui ne tient compte que des objets remarquables. Dans les 38,6 % d'inventaires

[1143] Julien MAUNOIR, *Le Sacré Collège de Iesus, op. cit.*, p. 27.
[1144] *Formulaire des indulgences extraordinaires pour tous ceux qui auront en leur maison quelque couronne, rosaire, croix ou image beniste*, 1657 : RICH. Ms Français-20 344, f° 344.
[1145] 1488-1555.
[1146] *Indulgences concédées par Alexandre VII à tous ceux qui auront sur soi ou en leur maison quelque médaille ou image de saint Thomas de Villeneuve*, 1659 : RICH. Ms Français-20 344, f° 338.

du XVI[e] siècle, l'on relève 91 objets, ce qui porte le nombre d'objets par inventaire à environ 1,6. La majorité des logis (soit 38,5 %) ne compte qu'un seul objet, et il est rare que l'on en dénombre plus de cinq dans un même inventaire (8 % des actes mentionnent entre 5 et 10 objets). Au XVII[e] siècle, par contre, la proportion augmente sensiblement puisque nous avons comptabilisé 171 objets dans 43 inventaires pour la période 1600-1645, ce qui porte le nombre moyen d'objets par inventaire à environ 4. Pour la période 1600-1700, François Colodiet relève quant à lui 759 objets pour 97 inventaires, ce qui porte le nombre d'objets moyen par inventaire à près de 8. Les logis qui ne possèdent qu'un ou deux objets restent majoritaires (33,3 % n'en possèdent qu'un, et 26,2 % en possèdent deux). La quantité et la diversité des objets présents dans les intérieurs des laïcs varient surtout en fonction de la classe sociale des défunts : plus ils sont élevés sur l'échelle sociale, plus ils détiennent d'objets de dévotion.

	Nombre d'inventaires	**Nombre d'objets de piété**	**Nombre moyen d'objets par foyer**
XVI[e] siècle	58	91	1,6
XVII[e] siècle[1147]	140	930	6,6

Tableau n°7 : Nombre moyen d'objets de piété par foyer dans les inventaires après décès parisiens (XVI[e] et XVII[e] siècles)

L'objet de piété est en effet présent dans toutes les catégories sociales, les plus représentées étant les marchands et les maîtres et gens de métier. Ce chiffre doit cependant être ramené à sa véritable valeur puisque ces deux catégories sont les plus représentées dans notre corpus (respectivement 30,75 % et 45,75 %, les deux siècles confondus). Il faut donc plutôt considérer la présence de l'objet au sein de chaque classe sociale. Ainsi, les inventaires d'un noble sur quatre au XVI[e] siècle et de deux sur quatre au XVII[e] siècle évoquent un objet de piété. Le chiffre peut paraître faible, mais la majorité des inventaires de la noblesse se concentrent en réalité beaucoup plus sur la valeur du mobilier, et seules les pièces vraiment exceptionnelles sont relevées. En outre, il est très possible d'envisager que les bijoux aient été transmis du vivant du défunt ou par testament. Les testaments des hommes issus de la noblesse se concentrent essentiellement

[1147] Précisons que les chiffres donnés pour le XVII[e] siècle sont faussés et certainement surestimés dans la mesure où François Colodiet inclut dans les « objets religieux » des éléments que nous ne considérons pas comme des objets de dévotion (voir la note n° 137, p. 85)..

sur le legs de terres, mais ceux de leurs épouses insistent plutôt sur les biens à valeur sentimentale, comme les bijoux et petits objets de piété, qu'elles transmettent à des femmes proches d'elles[1148]. Quant aux marchands, ils ne sont en réalité que 10 % à détenir au moins un objet tant au XVI^e^ qu'au XVII^e^ siècle. Les maîtres et gens de métier, par contre, sont nombreux à posséder des objets de dévotion : 32,6 % au XVI^e^ siècle et 39 % au siècle suivant. Il faut probablement voir deux raisons essentielles à cela : la première est que les artisans et ouvriers parisiens appartiennent à des confréries de métier[1149], placées sous la protection de leur saint patron. Ces associations d'entraide ont notamment pour rôle d'organiser la vie religieuse des membres d'un même métier. Il est possible que ce lien étroit entre travail et religion se traduise par la présence d'objets de piété dans le logis, dont une pièce est d'ailleurs souvent consacrée à l'activité professionnelle. La seconde raison tient au désir d'ostentation économique et sociale des maîtres de métier, souvent de riches bourgeois qui se plaisent à imiter les pratiques de la noblesse. Garnir son logement ou porter sur eux un ou plusieurs beaux objets de piété constitue une occasion de faire montre de leur place enviable dans la société. Caherine Labbé, épouse du marchand drapier Jacques Barbin, possède un grand nombre de bijoux précieux, dont deux croix ornées de perles et de pierreries, et pas moins de cinq chapelets garnis de signaux d'or, le tout étant estimé à plus de 120 livres[1150]. Ces bijoux précieux sont autant des objets de luxe ostentatoires que des supports de prière, qui permettent à la femme d'un riche bourgeois d'arborer des signes extérieurs de richesse qui n'en sont pas moins dignes et vertueux.

Les foyers les plus humbles ne possèdent qu'un seul objet de piété. Par exemple, les inventaires de militaires de notre corpus ne mentionnent qu'un seul objet. Au contraire, c'est dans les demeures des nobles et des hauts magistrats que l'on relève plus de cinq, voire plus de dix objets. La possession d'un seul objet n'exclut cependant pas qu'il ait de la valeur. Même dans les plus humbles foyers, il arrive de rencontrer de beaux objets, tel ce « petit Christ d'ivoire sur sa croix de bois d'ébène », mentionné dans l'inventaire d'un domestique de la fin du XVII^e^ siècle[1151], ou la croix d'or que possède le

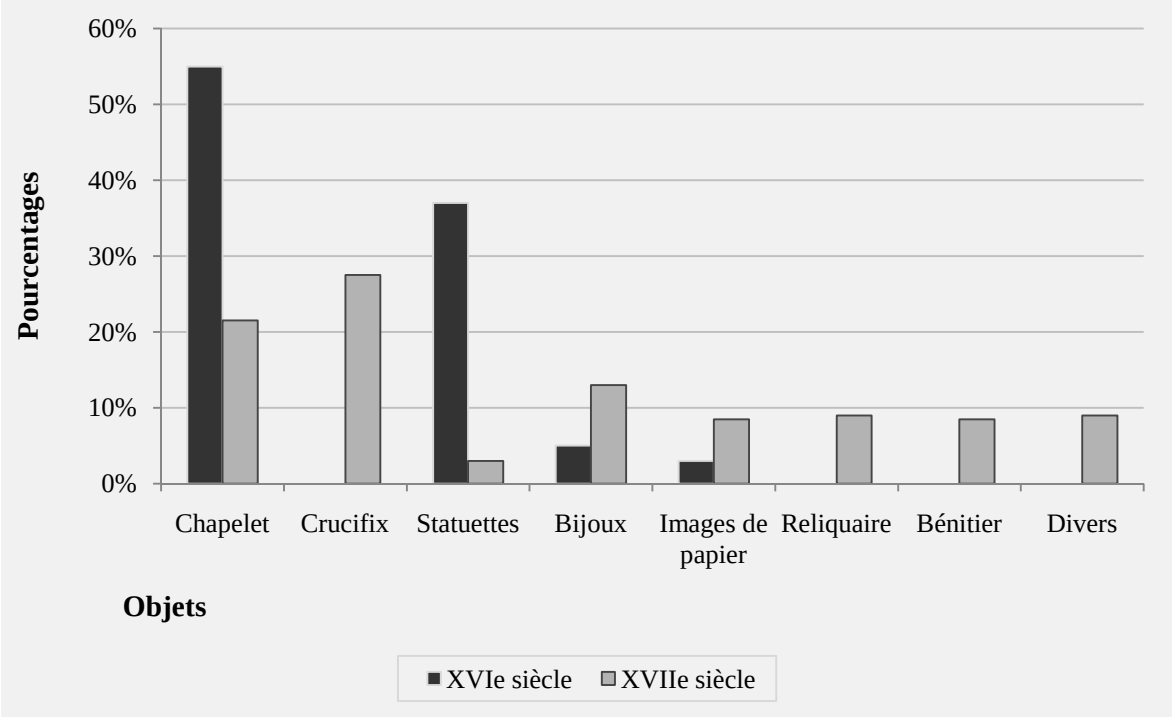
[1148] Voir la partie I, p. 253.
[1149] Voir notamment l'abbé MIGNE, *Nouvelle encyclopédie théologique*, tome 50 : *Dictionnaire des confréries et corporations d'arts et métiers*, Paris, Migne, 1854, 1124 p. Pour l'Est du royaume de France, voir Stefano SIMIZ, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*, Paris, Septentrion, 2002, 402 p.
[1150] Inventaire après décès de Catherine Labbé, 24 novembre 1533 : A.N., M.C., XXXVI 9.
[1151] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 437.

cocher Charles Mignot[1152]. Il est possible que le défunt ait privilégié l'acquisition d'un seul objet de belle facture à celle de plusieurs objets de peu de valeur, d'autant que les objets représentant le Christ, la Vierge ou les saints sont naturellement censés être les plus beaux de tous. Certains peuvent avoir été rapportés de pèlerinage, auquel cas l'achat d'un souvenir relativement coûteux peut être aussi l'occasion de marquer l'événement. Il est également probable que d'autres objets bien plus modestes n'aient tout simplement pas été relevés par le notaire. A l'inverse, on relève également des objets de bas prix chez des défunts dont le métier ou le statut social aurait pu laisser présager le contraire. Ainsi, Jacques Colombe, orfèvre dont l'inventaire de l'atelier révèle pourtant une spécialisation dans le domaine religieux[1153], ne possède à son logis qu'un seul « petit crucifix de bronze sur une croix de bois », estimé à trente sous. Parmi les biens de Perrette Boulanger, dont l'époux est pourtant patenôtrier, on ne trouve pas un seul chapelet, mais seulement un tableau représentant saint Sébastien[1154]. Son mari étant plutôt spécialisé dans la fabrication de perles en verre coloré, le ou les chapelets de la défunte sont probablement trop modestes pour figurer dans son inventaire après décès.

Objets	**XVI^{e} siècle**	**XVII^{e} siècle**
Chapelet	55 %	21,5 %
Crucifix	0 %	27,5 %
Statuettes	37 %	3 %
Bijoux	5 %	13 %
Images de papier	3 %	8,5 %
Reliquaire	0 %	9%
Bénitier	0 %	8,5 %
Divers	0 %	9 %
TOTAL	**100 %**	**100 %**

Tableau n° 8 : Répartition des objets de piété dans l'espace domestique parisien en pourcentages[1155]

[1152] Inventaire après décès de Charles Mignot, 16 juillet 1655 : A.N., M.C., XVIII 23.
[1153] La présence de châssis de moules et la mention de chapelets et de statuettes représentant saint Martin ou le Christ attestent de cette spécialisation : inventaire du 5 juillet 1649, A.N., M.C., XIII 47.
[1154] Inventaire après décès du 29 mai 1556 : A.N., M.C., IX 137.
[1155] Nous avons choisi de présenter les résultats sous forme de pourcentage afin de pouvoir les comparer de manière significative. En effet, les données pour le XVI^{e} siècle portent sur 58 inventaires mentionnant un objet de piété (sur 150). Pour la période 1600-1645 nous avons étudié 43 inventaires (sur 80) comportant un objet, tandis que la fin du siècle est basée sur le travail de François Colodiet, qui porte sur 97 inventaires avec objets (sur 138).



Graphique n° 5 : **Répartition des objets de piété dans l'espace domestique parisien**

Les documents notariés révèlent en tout cas que les recommandations des clercs sont majoritairement suivies par les fidèles. Le tableau n° 8 et le graphique n° 5 présentent l'évolution de la répartition des objets de piété dans l'espace domestique parisien du XVI^{e} au XVII^{e} siècle. Au XVI^{e} siècle, les objets les plus cités sont les chapelets, qui représentent 55 % des objets de piété mentionnés, et seulement 21,5 % au siècle suivant. Leur nombre ne cesse de décroître au fur et à mesure qu'on avance dans le siècle. Ils ne représentent plus que 14 % des objets religieux après 1645, ce qui s'explique avant tout par la diversification des objets mentionnés : tandis qu'au XVI^{e} siècle, seuls quatre types d'objets sont évoqués, au siècle suivant, ce nombre double. Faut-il y lire le résultat de l'augmentation du nombre d'objets par foyer ? De 1,6 au XVI^{e} siècle, celui-ci passe à 4 au début du siècle suivant : les fidèles peuvent dans ce cas décider de varier la nature de leurs objets de piété. Seuls les chapelets qui sont réalisés dans des matériaux précieux, or, perles, ambre ou corail, sont relevés par le notaire. D'ailleurs, ils sont la plupart du temps conservés dans une boîte parmi les bijoux et joyaux de la maîtresse de maison (49 % des cas au XVI^{e} siècle et 74 % si l'on ne tient compte que des chapelets dont le lieu de rangement est mentionné). Jehanne Bernard, épouse du seigneur de Touchaillon, conserve ainsi ses deux chapelets, le premier constitué de grains d'or et de

corne, le second en or et argent, parmi ses joyaux[1156]. Le chapelet de cornaline rouge de Nicole de Verneuil, épouse d'orfèvre, côtoie également ses pendants d'oreilles, pierres précieuses et drageoirs[1157]. Il s'avère que lorsqu'on ne possède qu'un seul objet de piété, il s'agit presque toujours d'un chapelet, qui est l'objet familier par excellence, celui que l'on porte sur soi, et qui permet de pratiquer ses dévotions à toute heure et en tout lieu. Assimilé à un bijou, il constitue également un cadeau de prix plein de dignité pour une fiancée, une épouse, une nièce. Il représente donc plus que tout autre l'objet personnel, intime, et individuel. Les testaments montrent que c'est un objet qui se transmet aux personnes les plus chères et les plus proches du mourant, raison pour laquelle il est raisonnable de penser que les chiffres donnés ici sont en-dessous de la réalité. Outre le fait que sa petite taille le dissimule souvent à la vue du notaire – puisqu'il est souvent placé dans un tiroir, rangé dans un poche – l'attachement que le fidèle conçoit envers son chapelet lui fait le donner en main propre, sur son lit de mort, à une personne chérie qui l'emploiera à prier pour son âme. Car le chapelet reste tout au long de l'époque moderne le symbole même du catholicisme. Le succès des confréries du Rosaire, comme la multiplication de manuels de prières proposant une méthode de bien réciter le chapelet, prouvent que cette dévotion reste au cœur des pratiques dévotionnelles au XVII^{e} siècle. Justement, les confréries du Rosaire recommandent à leurs membres de se faire ensevelir avec leur chapelet, qui leur servira de viatique auprès de la Vierge dans l'Au-delà. Aussi, paradoxalement, l'essor des confréries du Rosaire explique la diminution du nombre de chapelets dans les actes notariés du XVII^{e} siècle.

Ces documents désignent d'autres bijoux pieux, qui représentent en moyenne 5 % des objets mentionnés au XVI^{e} siècle et 13 % au siècle suivant. Il s'agit la plupart du temps de petites pendeloques, croix ou médailles, placées au bout d'une chaîne. Marie Cressé, mère de Molière, dont l'époux est marchand tapissier, possède de très nombreux et riches bijoux, parmi lesquels se trouvent un « chaînon et une croix au bout », ainsi qu'un « petit Saint Esprit d'or où il y a un diamant » et « une petite croix, aussi pareillement d'or »[1158]. L'épouse d'André Le Nôtre dispose d'un grand nombre de bijoux, certains sans grande valeur, et d'autres particulièrement précieux. Elle possède notamment deux croix composées de cinq diamants chacune. La première comprend cinq

[1156] Inventaire après décès de Jehanne Bernard, 1er juin 1543 : A.N., M.C., LXXXVI 89.
[1157] Inventaire après décès de Nicole de Verneuil, 26 mars 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[1158] Inventaire après décès de Marie Cressé, 19 janvier 1633 : Eudoxe SOULIE, *Recherches sur Molière et sur sa famille*, Paris, Hachette, 1863, p. 138-139.

diamants roses, et la seconde, qu'elle « a déclaré porter ordinairement sur elle comme étant à son usage », comporte cinq diamants brillants[1159]. Les notaires évoquent des « tableaux basse taille » pour désigner des médaillons gravés : chez l'orfèvre Jean Bourcin est signalé un « tableau dor ou est ung [saint] Pierre et ung [saint] Jean », prisé 4 livres[1160]. Aimée du Courtys possède également un « tableau » garni d'une chaîne sur lequel est représenté un saint Jean orné de perles[1161]. Ces petits objets font office de broches que les femmes utilisent pour parfaire leur tenue vestimentaire. Munis d'une bélière, de trous latéraux ou d'attaches au dos pour les fixer au vêtement, ils offrent un espace à la représentation de scènes ou de figures religieuses. Le Musée de la Renaissance d'Ecouen en conserve de très beaux exemplaires, comme cette Marie-Madeleine en émail peint (ill. 129) ou cette superbe Sainte Face en bronze (ill. 130).

129. ***Marie-Madeleine***
Médaillon, Limoges, XVI^e^ siècle
Taille inconnue
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 2 477

130. ***Sainte Face***
Plaque de bronze, France, XVI^e^ siècle Taille inconnue
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : E Cl 20 035

Viennent ensuite les statuettes ou figurines à l'effigie de saints personnages, citées dans 37 % des cas au XVI^e^ siècle, alors que le pourcentage de statuettes s'effondre au siècle suivant. Elles ne représentent plus que 3 % des objets cités dans les inventaires du XVII^e^ siècle. Le mémoire de François Colodiet en évoque une seule pour la période 1645-1700, parmi les images à sujet religieux. Cette disproportion résulte elle aussi de la

[1159] Jules GUIFFRET, « Testament et inventaire après décès d'André Le Nôtre », *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'art français*, 1911, p. 266-267.
[1160] Inventaire après décès de Jean Bourcin, 1525 : A.N., M.C., CXXII 1081.
[1161] Inventaire après décès d'Aimée du Courtys, 7 mai 1545 : A.N., M.C., IX 129.

diversification des objets de piété au XVII[e] siècle. Il est probable qu'à cette première raison s'ajoute l'augmentation du nombre d'images par foyers. Le succès des estampes de la rue Saint Jacques vient confirmer l'importance de la diffusion de gravures dans toutes les classes sociales. La disparition des figurines serait ainsi contrebalancée par l'accroissement du nombre d'images dans l'espace domestique[1162]. Il se peut également qu'à partir du XVII[e] siècle, les statuettes en céramique commençant à se répandre plus largement : leur faible coût et leur relative banalité ne leur valent pas d'être mentionnées dans les actes notariés. Les objets à l'image des saints ou de la Vierge n'auraient donc pas disparu mais se seraient transformés.

131. Edicule armorié, XV[e] siècle
Argent et émail translucide
Taille inconnue
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 5 644

Dans tous les cas, ces figurines sont de petits objets d'une vingtaine de centimètres de hauteur en moyenne, taillées en demi-bosse ou en ronde-bosse. Elles sont presque toujours placées dans de petites niches, surmontées d'un « chappiteau » qui peuvent se fermer en rabattant deux petits volets, à la manière d'un « tabernacle », donnant à l'ensemble l'apparence d'un oratoire. L'orfèvre Henri Le Fevre a ainsi placé dans sa chambre une « ymage Sainct Jacques taille en boys garny de son tabernacle a deux guichetz painct »[1163], Aimée du Courtys possède une Pietà « taille en boys & garnye de son chappiteau et tabernacle »[1164], comme Nicole de Verneuil dont la statuette de la Vierge est placée dans « ung tabernacle fermant a volletz »[1165]. Les musées conservent des versions plus luxueuses de ces objets, tel ce petit oratoire en argent et émail

[1162] Voir plus loin, page 475.
[1163] Inventaire après décès de Henri Le Fevre, 5 octobre 1546 : A.N., M.C., LIV 213.
[1164] Inventaire après décès d'Aimée du Courtys, 7 mai 1545 : A.N., M.C., IX 129.
[1165] Inventaire après décès de Nicole de Verneuil, 26 mars 1639 : A.N., M.C., CXV 77.

translucide conservé au Musée du Louvre (ill. 131). Il se présente sous la forme d'un tabernacle dans lequel est placée une statuette de la Vierge à l'Enfant, dont les deux volets abritent des figures de saints, le tout étant surmonté d'un chapiteau.

La plupart du temps, en effet, les statuettes des inventaires sont réalisées dans des matériaux peu onéreux. Alors que la majorité de celles qui sont conservées aujourd'hui dans les musées sont en ivoire, 46 % des statuettes évoquées dans les actes notariés sont faites en bois, le plus souvent peint ou doré, et ne valent pas plus d'une quarantaine de sous. Les trois que possède Jean Garaby, maître charcutier, sont en bois doré, et sont prisées moins de dix sous l'unité[1166]. Elles s'apparentent très probablement à la statuette de saint Crépin, patron des cordonniers, que conserve aujourd'hui le musée de la chaussure de Romans (ill. 132). Taillée dans du bois, dorée, elle représente le saint avec les outils de son métier. Parfois, humbles et beaux matériaux cohabitent, comme chez le quincailler Robert Lespronyer, qui détient « deux ymaiges de notre dame lune deplastre […] et lautre divoire », le tout estimé à 10 sous[1167]. Lorsqu'elles sont insérées dans un petit oratoire, la valeur de l'ensemble se monte à quelques livres : la Pietà d'Aimée du Courtys est par exemple évaluée pour 4 livres et 10 sous.

132. *Saint Crépin*, XVII[e] siècle
Bois doré, H. 33,5 cm
Romans, Musée international de la chaussure
N° d'inventaire : 1968.3.1292

[1166] Inventaire après décès de Jean Garaby, 30 septembre 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[1167] Inventaire après décès de Robert Lespronyer, 31 juillet 1532 : A.N., M.C., XXXVI 9.

Les autres sont réalisées dans du plâtre, de l'albâtre ou de la pierre dorée, imitant les belles pièces d'orfèvrerie en ivoire en ou or. La statuette de Notre Dame en pierres dorées présente chez Jeanne Lemaistre ne vaut pas plus de quinze sous[1168], mais elle a l'apparence d'une pièce plus précieuse. L'aspect doré est également plus digne de la sainte personne qui est figurée. On trouve essentiellement ces petites pièces dans les foyers modestes : 87 % d'entre elles sont relevées chez des artisans et gens de métier, 12 % chez des militaires. La Vierge est le sujet le plus représenté (52 % des statuettes au XVI^{e} siècle). Les descriptions restent cependant très concises : seules sont évoquées des « images de Notre Dame », à l'exception de cette « ymaige nostre dame dalbastre garnye de son enffant » accompagnée de saint Jean présente chez Germaine Boulay[1169] et de deux mentions d'une Pietà. Claude Doublet dispose d'une « ymaige de nostre dame de pitye dalbastre»[1170] tandis qu'Aimée du Courtys a placé sur un dressoir une « nostre dame de pitie »[1171]. Au XVII^{e} siècle, les rares statuettes mentionnées représentent également la Mère du Christ. A l'exception d'un Christ enfant, les autres représentations sont consacrées aux saints, dont aucun ne prédomine : saints Jacques, Sébastien et Christophe sont autant représentés que les saintes Lucie et Barbe, tous étant des saints de l'Eglise Universelle. Tous sont aussi des saints protecteurs : saint Jacques est invoqué contre les inondations, tandis que sainte Barbe protège de la foudre et des incendies. Elle prévient également la mort subite, tout comme saint Christophe. Saint Sébastien, quant à lui, est invoqué contre la peste, tandis que Lucie, patronne de la vue et de la lumière, protège contre les maladies des yeux et les hémorragies. Ces statuettes représentent donc les craintes récurrentes des populations de l'époque moderne : la mort sans confession, la maladie et les accidents naturels.

Enfin, quelques images de papier sont signalées (3 % au XVI^{e} siècle et 8,5 % au siècle suivant, avec 16 % pour la période 1645-1700). Ce pourcentage est évidemment très loin de refléter la réalité, comme l'attestent les productions des rues Montorgueil et Saint Jacques[1172], pour ne citer que les grands pôles de diffusion de la gravure à Paris. Seules sont évoquées ici celles qui ont été mises en valeur par leur propriétaire : Robert Lespronyer a ainsi placé une « ymaige de notre dame de pappier » dans une « voirriere »,

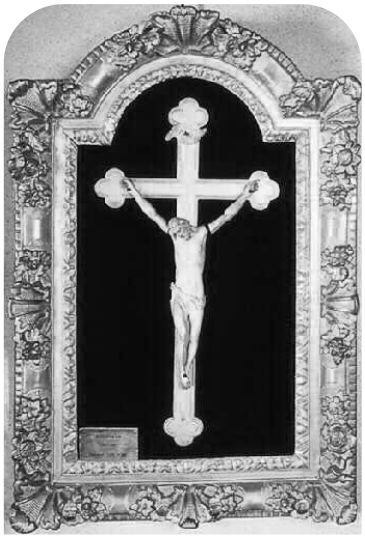
[1168] Inventaire après décès de Jeanne Lemaistre, 7 janvier 1552 : A.N., M.C., XX 75.
[1169] Inventaire après décès de Germaine Boulay, 1er septembre 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[1170] Inventaire après décès de Claude Doublet, 15 septembre 1558 : A.N., M.C., XX 77.
[1171] Inventaire après décès d'Aimée du Courtys, 7 mai 1545 : A.N., M.C., IX 129.
[1172] Voir la partie I, p. 174 sq..

c'est-à-dire sous une plaque de verre[1173]. Denis Caudron a quant à lui collé sur une plaque de bois une image de papier à l'effigie de *l'Ecce Homo*[1174]. La faible valeur des images de papier n'empêche donc pas l'appropriation par leur possesseur. Le sujet représenté possède une valeur intrinsèque. Les petites images de dévotion en papier, supports les plus ordinaires de la piété privée – gravures bon marché, images de confrérie – sont toutefois presque toujours passées sous silence, car leur valeur est nulle. Dans de rares cas, elles sont prisées par paquets, ou comprises dans un ensemble hétéroclite comprenant d'autres objets, sans que l'on puisse connaître les thèmes représentés.

Par contre, nous notons avec étonnement la faible représentation du crucifix : aucun inventaire du XVI^e^ siècle n'en mentionne, alors qu'au siècle suivant ils représentent 27,5 % des objets de piété. L'hypothèse la plus probable est que le crucifix sous forme d'objet en trois dimensions est le plus souvent remplacé, soit par une simple croix de bois[1175], soit par une représentation iconographique en deux dimensions. On relève par exemple chez Thibault Duchesne un « crucifix sur papier » dans un cadre de bois noirci[1176]. En aucun cas cette absence n'indique un manque de dévotion envers le Christ souffrant. Les imagiers de la rue Montorgueil au XVI^e^ siècle produisent et vendent de nombreuses gravures sur le thème de la Passion et de la crucifixion, qui représentent même la majorité des scènes de la vie du Christ[1177]. Ces xylographies de faible coût, facilement remplaçables si besoin est, peuvent très bien être accrochées sur un mur et servir de support de prière au même titre qu'un crucifix en ronde-bosse, plus onéreux. Chez Jeanne Lefebvre, épouse de mercier, c'est un tableau « dung crucifixion de notre Seigneur enchassez en bois painct », estimé à 23 livres, qui fait office de crucifix[1178]. La description est assez vague : s'agit-il d'un tableau peint sur toile ou d'un Christ en ronde-bosse fixé sur une toile encadrée[1179] ? L'autre hypothèse qui pourrait expliquer l'absence d'un tel objet est que le crucifix du fidèle l'accompagne peut-être lors de son dernier

[1173] Inventaire après décès de Robert Lespronyer, 31 juillet 1532 : A.N., M.C., XXXVI 9.
[1174] Inventaire après décès de Denis Caudron, 1^er^ juillet 1675 : A.N., M.C., XVIII 83.
[1175] On en relève quelques-unes au XVII^e^ siècle, en bois « noircy », qui valent moins de huit sous : voir François COLODIET, *op. cit.*
[1176] Inventaire après décès de Thibault Duchesne, 30 avril 1670 : A.N., M.C., XVIII 68.
[1177] Ainsi, sur dix-huit représentations de la vie du Christ présentes dans l'inventaire après décès de Denis de Mathonière, quatorze (près de 78 %) sont consacrées à la Passion : voir la partie II.
[1178] Inventaire après décès de Jeanne Lefebvre, 6 mai 1551 : A.N., M.C., XCI 31.
[1179] Voir la partie I, page 174 sq..

voyage[1180]. La littérature pieuse évoque les croix placées entre les mains des défunts[1181], mais c'est une pratique qui est difficile à appréhender dans la réalité.



133. Crucifix encadré
France, XVII[e] siècle
Ivoire (Christ), velours, bois et plâtre (croix)
Taille inconnue
Mâcon, Musée des Ursulines
N° d'inventaire : 880.2.232

134. Crucifix
France (Dieppe), XVII[e] siècle
Ivoire (Christ) et fanon de baleine (croix),
H. 30 cm
Dieppe, Château-Musée
N° d'inventaire : 890.12.1

Au XVII[e] siècle, au contraire, le crucifix fait partie des supports de la dévotion ordinaire des fidèles. Il se présente sous deux formes. Le corps du Christ peut être représenté sur une simple croix, laquelle est soit placée sur un socle qui lui sert de support, soit munie d'une bélière qui permet de la fixer au mur. La croix peut également être disposée sur un fond en tissu – le plus souvent du velours – qui est encadré (ill. 133). On le trouve dans divers matériaux : en bronze, en cuivre, en os[1182] ou en ivoire pour les plus précieux. Les Christs taillés dans une matière immaculée sont les plus prisés, car la pâleur du corps ressort parfaitement sur le bois foncé de la croix (ill. 134) ou sur du velours sombre. André Le Nôtre, jardinier de Louis XIV, possède un tel objet, estimé à 40 livres : le corps du crucifié en ivoire et sa croix sont plaqués sur un fond de velours

[1180] Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 440.
[1181] Les règles d'ordres religieux se montrent particulièrement précises quant à la sépulture des défunts. Par exemple, les ermites augustins déchaussés de France sont mis en bière « tenant en [leurs] mains une Croix avec une Estole » : *Regle et statuts des freres ermites, augustins deschaussez de France*, Paris, Claude Morlot, 1631, p. 120.
[1182] L'os de mouton ou de bœuf est couramment employé pour la fabrication des crucifix, que l'on nomme en ce cas « bouillon », en référence à l'os de bœuf que l'on ajoute dans le pot-au-feu : Philippe MALGOUYRES, « Prier », dans *Histoires d'ivoire*, *op. cit.*, p. 77.

noir[1183]. L'augmentation spectaculaire des crucifix dans les inventaires entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle résulte d'une part de la forte diminution du nombre de chapelets. Elle montre d'autre part la progression au sein de l'espace domestique d'une piété à caractère doloriste, axée sur le sacrifice christique et la nécessité de la pénitence, découlant de la pénétration progressive de la pastorale tridentine dans les foyers au cours de l'époque moderne.

Au XVII^e^ siècle, on constate l'arrivée dans les inventaires de reliquaires (8,5 % des objets cités) et de bénitiers (9 %), qui témoignent de l'essor de nouvelles pratiques dévotionnelles. Ces objets apparaissent après le Concile de Trente et sont spécifiquement adaptés aux nouvelles formes de la prière privée. Ils participent à l'instauration d'un lieu dédié à la prière au sein du foyer, un petit oratoire privé qui transpose dans le cadre domestique des éléments jusque-là uniquement liturgiques. Les reliquaires s'insèrent dans le contexte de la réaffirmation de la valeur et du pouvoir des reliques par le Concile de Trente[1184]. Les reliquaires à papiers roulés, évoqués précédemment, apparaissent dans les années 1630[1185]. A la même période, la redécouverte des Catacombes[1186] et le baptême des saints martyrs qui y sont retrouvés provoquent l'afflux massif de nouvelles reliques dans le monde catholique. Elles se diffusent dans un cadre qui n'est plus seulement liturgique et gagnent les foyers privés, où elles sont exposées ostensiblement à la vue des croyants, ainsi qu'en témoignent ces reliquaires domestiques. En effet, au Moyen Age et à la Renaissance, les reliques sont conservées dans les lieux de culte, et sont inaccessibles à la majorité des croyants hors des pèlerinages et autres cérémonies d'ostentation. En outre, elles sont enchâssées, ce qui les dissimule aux regards des fidèles. Or, avec les reliquaires à usage domestique, la relique n'est plus cachée. Au contraire, elle est donnée à voir et mise en valeur par la profusion du décor. Elle est identifiée par un petit morceau de papier qui précise le lieu d'où elle provient ou le nom du saint. L'objet répond donc au besoin de voir et de montrer le sacré, afin de le rendre familier aux croyants. Il participe également à la sacralisation de l'espace de la prière privée au sein du foyer, car il fait office de petit

[1183] Jules GUIFFRET, *op. cit.*, p. 239.
[1184] « Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et sur les saintes images » (*De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et de sacris imaginibus*), XXV^e^ session, 1563.
[1185] D'après Thierry Pinette, Président de l'association *Trésors de Ferveur*, c'est de cette période que datent les premiers reliquaires à papiers roulés connus.
[1186] En 1632 est publiée à titre posthume la première édition de *Roma sotterana*, l'ouvrage que l'archéologue italien Antonio Bosio (1576-1629) a consacré à la description des Catacombes de Rome, dans lequel il cherche notamment à retrouver les noms des martyrs chrétiens susceptibles d'y avoir été ensevelis.

oratoire domestique. Dans les inventaires, les reliquaires ne sont guère décrits. Le fait qu'ils soient tous rangés parmi les bijoux ou les vêtements nous amène à penser qu'il s'agit de médailles ou pendeloques que l'on place au bout d'une chaîne pour le porter au cou, contenant par exemple un morceau de tissu ayant appartenu à un saint ou touché son corps, ou encore un peu de terre provenant d'un lieu de pèlerinage.

Conçu à la même époque, le bénitier dit « de chevet » transpose lui aussi les codes de la prière liturgique à la prière privée. La faible représentation du bénitier dans les inventaires après décès parisiens n'exclut pas l'usage de l'eau bénite au cours de la prière dans les foyers qui ne possèdent pas cet objet, puisque la valeur sacrée de l'eau ne dépend pas du récipient qui la contient[1187]. Le bénitier apparaît dès les premiers temps du Christianisme, mais il est d'abord un objet à usage liturgique. Il se présente sous la forme d'un imposant récipient posé à terre à l'entrée de l'église ou encastré dans l'un de ses murs. Il existe également une version portative, qui est utilisée lors des cérémonies religieuses, pour pratiquer des bénédictions ou des exorcismes (il est d'ailleurs l'attribut de sainte Marthe, qui délivra miraculeusement de la Tarasque les habitants de la région d'Aix[1188] : ill. 135). Le Musée du Louvre en détient un superbe exemplaire en jaspe fleuri, à la monture d'argent doré, provenant du Trésor du Saint-Esprit (ill. 136).

[1187] Si l'usage de l'eau bénite est expressément recommandé aux catholiques, son contenant n'a au départ aucune importance aux yeux de l'Eglise. Ce qui compte, pour elle, c'est l'utilisation qui est faite de cette eau sacrée, qui remonte aux premiers temps du Christianisme. Certains font même remonter cette pratique aux Apôtres eux-mêmes, qui en auraient établi les formes. L'usage en est en tous les cas attesté à la fois par l'archéologie, qui a mis à jour des bénitiers antiques et par les prescriptions des conciles, qui établissent des règles pour la préparation de l'eau bénite chaque dimanche par les curés et vicaires, et recommandent au fidèle de « prendre de cette Eau dans de petits vases & en porter dans sa maison », peu importe le récipient (Décret du Concile de Nantes, tenu en l'an 900, cité par Réginon, lui-même cité par Gilbert GRIMAUD, *La Liturgie sacrée ; où toutes les Parties & Ceremonies de la Sainte Messe sont expliquées, avec leurs Mysteres & Antiquitez : Ensemble diverses Resolutions au sujet de la memoire pour les Trepassez qui se fait à la Messe. Divisee en trois parties. Avec un Traité particulier de l'Eau-benite, du Pain-benit, des Processions, & des Cloches*, Lyon, Antoine Iullieron, 1664, p. 141). Voir Fernand CABROL, Henri LECLERQ et Henri MARRON (dir.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1953, 30 vol.

[1188] Voir Jacques de VORAGINE, *La Légende dorée*, J.-B.M. ROZE (trad.) et R.P. Hervé SAVON (introduction et chronologie), Paris, Garnier-Flammarion, 1967, tome 2, p. 21-22.

135. Sébastien Leclerc, ***Sainte Marthe*** (détail)
Extrait de *Vita et Miracula sanctissimi patris benedicti* (1658-59)
Lyon, Bibliothèque Municipale
F17LEC005580

136. Bénitier portatif, XVI[e] siècle
Jaspe fleuri, monture en argent doré
Paris, Musée du Louvre,
Département des Objets d'Art,
N° d'inventaire : MRX 14 556

Alors que ces grands bénitiers-seaux sont réservés à l'usage liturgique, l'apparition du bénitier-applique, destiné quant à lui à une utilisation spécifiquement domestique de l'eau bénite, marque l'essor de la piété dans ses dimensions privées au tournant du XVII[e] siècle. Il témoigne de la récupération d'un usage originellement liturgique pour le mettre au service de la dévotion au sein du foyer. L'objet naît à un moment où la multiplication des recommandations concernant l'usage régulier de l'eau bénite dans les guides de prière va de pair avec la sacralisation de plus en plus marquée du quotidien des croyants. Il y contribue d'autant plus que, largement diffusé, il se répand dans tous les milieux sociaux. Le recours à l'eau bénite au sein du foyer est en effet vivement conseillé dans la littérature dévote. Le fidèle doit commencer sa journée en faisant sur lui le signe de la croix avec ses doigts mouillés d'eau bénite, et il ne doit pas s'endormir sans avoir fait de même. En 1625, Thomas Le Paige recommande ainsi aux confrères du Rosaire de n'entrer dans leur lit qu' « apres avoir pris de l'eau benite », avec lequel faire le signe de la croix, puis d'en répandre sur eux « n'y plus n'y moins que dessus un mort, priant Dieu qu'il [les] fasse mourir heureusement en sa grace »[1189]. Car l'eau bénite possède toutes les vertus : elle est l'eau du baptême, par laquelle l'individu a été accueilli au sein de la communauté des chrétiens et par laquelle il reçoit une nouvelle naissance qui le lave de ses péchés. Elle est l'auxiliaire de la lutte contre les maladies, les

[1189] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 298.

tentations et les démons : sainte Thérèse d'Avila ne considérait-elle pas qu'il n'y avait « rien qui chasse plus tôt les démons que l'eau bénite, et les empêche davantage de revenir » [1190] ? Le bénitier-applique facilite donc son usage quotidien.

Ces objets sont constitués d'un support rigide et plat, qui s'applique au mur, sur lequel est fixée une cuvette où se trouve l'eau bénite. La surface plane se prête à une décoration dévote, ce qui est nouveau. L'objet permet ainsi de faire pénétrer l'image dans le foyer, et d'associer le recours à l'eau bénite à une méditation inspirée de la représentation religieuse. Mais la véritable nouveauté réside dans son petit format. Cela permet d'abord d'en fabriquer et d'en diffuser un nombre important à peu de frais, d'autant qu'ils peuvent être réalisés dans toutes sortes de matériaux, des plus précieux (argent, ivoire) au moins onéreux (cuivre, laiton, céramique, bois). La majorité des objets évoqués dans les inventaires après décès parisiens sont des bénitiers de valeur. On en compte huit sur quinze en argent pour la seconde moitié du XVII[e] siècle. On relève même des pièces rares comme ce bénitier en écailles de tortue, prisé douze livres dans l'inventaire d'un orfèvre[1191]. Mais il est très possible d'imaginer que de tels objets en matières moins nobles soient placés auprès du lit des fidèles. Les musées conservent plusieurs exemplaires de bénitiers en terre cuite grossièrement fabriqués, très facilement accessibles même pour les bourses les plus modestes[1192]. Comme les bénitiers-appliques mesurent en moyenne de 16 à 20 cm de hauteur, pour 7 à 10 cm de large (certains ne dépassent même pas les 9 cm de haut[1193]), le fidèle peut à peine y tremper le bout de ses doigts, pour ensuite faire le signe de la croix sur son front. Le bénitier-applique ne se prête donc pas à de larges bénédictions mais bien à un usage personnel. Avec lui, le geste ample et saccadé caractéristique de la pratique liturgique de l'eau bénite laisse place au geste restreint, plus fermé, plus intime, de la dévotion domestique. Si les ouvrages spirituels, lorsqu'ils évoquent les pratiques de bénédiction liturgique, parlent de « jeter » de l'eau bénite ou d'en « arroser » les êtres et les lieux[1194], les manuels de prière et les *Vies* édifiantes[1195] recommandent aux laïcs de « prendre » de l'eau bénite au lever et au

[1190] Henri CHAPERON, *op. cit,*, p. 12-13.
[1191] François COLODIET, *op. cit.*
[1192] Voir l'annexe n° 5 qui présente différents bénitiers-appliques conservés aujourd'hui.
[1193] Henri CHAPERON, *op. cit.*, p. 138.
[1194] « l'on en jette dans les Maisons […], l'on en arrose les Eglises, les Cemetieres, les corps Morts et leurs tombeaux », écrit Gilbert Grimaud, *op. cit*., p. 153.
[1195] « Estant levé, je prends de l'eau beniste », note ainsi le dévot Gaston de Renty (1611-1649) : Jean-Baptiste SAINT JURE, *op. cit.*, p. 31.

coucher, ce qui suppose de simplement déposer ses doigts dans la petite coque du bénitier. Au moment-charnière des années 1590-1620 où les formes privées de la piété connaissent un essor sans précédent, les rituels de dévotion liés à l'eau bénite « s'intimisent » donc grâce à la diffusion massive de ces petites objets du quotidien.

La diffusion des reliquaires dans l'espace domestique, comme la naissance du bénitier-applique à la charnière des XVI^{e} et XVII^{e} siècles traduisent donc les nouveaux enjeux de la dévotion post-tridentine, qui met l'accent sur la nécessaire sacralisation de la vie quotidienne. La matérialité de l'objet s'est ajustée à ces nouveaux besoins, de manière à faciliter l'usage régulier de l'eau bénite ou l'accès aux reliques dans un contexte dévotionnel privé. Les objets issus du renouveau religieux de la fin du XVI^{e} siècle montrent l'adaptation pour le culte domestique de certaines formes de la dévotion liturgique. Avec un reliquaire placé à proximité d'un bénitier-applique, le fidèle recrée dans son foyer les conditions de la prière à l'église, devant un retable ou une châsse. L'objet contribue ainsi à unifier les pratiques des catholiques, et permet de prolonger chez soi la prière dominicale qui est encadrée par l'Eglise.

<u>La place de l'iconographie religieuse dans le foyer</u>

C'est également le rôle des images : dans les inventaires après décès, les objets de piété côtoient en effet les représentations iconographiques de thèmes ou de personnages religieux. Les tableaux et images à sujet religieux sont fréquents dans les intérieurs des laïcs. En ne tenant compte que des images en deux dimensions, on les trouve dans 51 % des foyers au XVI^{e} siècle et 45,5 % au siècle suivant, ces chiffres n'étant basés que sur les tableaux dont le thème est clairement identifié par le notaire. Car, une fois encore, les descriptions sont peu précises. Nous ne pouvons guère évaluer le format des images, qualifiées éventuellement de « petites », et les notaires se contentent souvent de mentionner des « tableaux de dévotion » sans pousser plus outre la description. Les images religieuses sont tout spécialement présentes dans les milieux modestes : au XVI^{e} siècle, un noble sur quatre détient au moins une image religieuse à sujet identifié, contre un artisan sur trois. Parmi ces derniers, 31 % possèdent d'ailleurs trois images à thème religieux, alors que 41 % des foyers, toutes classes sociales confondues, n'en ont qu'une seule. Le vocable « image » recouvre une réalité très vaste, depuis les tableaux richement encadrés valant plusieurs dizaines de livres jusqu'aux simples gravures coûtant

à peine quelques sous. En 1547, le maître charcutier Jean Garaby détient trois « tableaux » religieux, dont deux à l'image de la Vierge et le troisième montrant sainte Barbe, qui sont estimés à moins de vingt sous les trois[1196]. Quant au boulanger Martin Fouquart, il a fait encadrer une représentation de la Cène qui vaut à peine cinq sous[1197] – ce qui démontre que l'appropriation qui est faite de l'image religieuse comme des objets de piété ne dépend aucunement de leur valeur financière. D'ailleurs, l'image de papier présentant une Vierge que le quincailler Robert Lespronyer a lui aussi placée sous verre en sa chambre ne vaut pour ainsi dire rien : elle est estimée avec un petit tableau peint sur toile également à l'image de Notre Dame, le tout valant seulement deux sous[1198]. Au XVI^{e} siècle, les tableaux d'un prix relativement élevé sont rares : la seule mention d'un tableau coûteux provient de l'inventaire de l'épouse d'un mercier parisien, Jeanne Lefebvre, en la chambre de laquelle se trouve une Crucifixion estimée à vingt-trois livres. Dans la même pièce est également placé un petit tableau peint sur toile représentant Notre Dame, estimée avec deux autres tableaux pour vingt-cinq sous les trois[1199]. Cette exception mise à part, les tableaux désignés dans les inventaires du XVI^{e} siècle valent 5,8 sous en moyenne. Même dans les foyers aisés, l'imagerie religieuse est une imagerie bon marché : dans la salle de l'hôtel particulier du procureur Jehan Bellanger sont exposés deux tableaux, dont l'un figurant saint Jérôme, valant trente sous à eux deux[1200]. Au siècle suivant, la valeur moyenne de ces images augmente très nettement puisqu'elle passe à presque quatre livres. La valeur du cadre influe peut-être sur le prix : celui de la crucifixion, peinte sur bois, présente dans la chambre de Marie Thomasse en 1639, et qui est estimée à dix-huit livres, est en bois d'ébène[1201]. Cette fois encore, images de peu de valeur côtoient tableaux de prix : chez l'orfèvre Pasquier Charpentier, un groupe de cinq tableaux dont une Annonciation et une histoire de Tobie est prisé cinquante-cinq livres. Dans une chambre au second étage de son logis, il détient aussi deux tableaux peints sur bois et encadrés, l'un d'une Vierge et l'autre d'une Madeleine, qui valent ensemble trente sous à peine[1202]. Il n'existe donc pas d'une part une imagerie pour le peuple, et de l'autre une imagerie plus raffinée pour l'élite : des passerelles existent au contraire entre les deux. Le culte des saints et les dévotions sensibles sont autant le fait des plus pauvres que

[1196] Inventaire après décès de Jean Garaby, 30 septembre 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[1197] Inventaire après décès de Martin Fouquart, 8 octobre 1526 : A.N., M.C., CXXII 1081.
[1198] Inventaire après décès de Robert Lespronyer, 31 juillet 1532: A.N., M.C., XXXVI 9.
[1199] Inventaire après décès de Jeanne Lefebvre, 6 mai 1551 : A.N., M.C., XCI 31.
[1200] Inventaire après décès de Valentine du Moulinet, 23 août 1543 : A.N., M.C., LIV 213.
[1201] Inventaire après décès de Marie Thomasse, 4 avril 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[1202] Inventaire après décès de Pasquier Charpentier, 9 mai 1657 : A.N., M.C., CXV 137.

des plus riches, tandis que les gravures de bas prix s'inspirent des tableaux des peintres célèbres[1203]. Certaines représentations semblent toutefois réservées à une élite culturelle : les rares mentions d'une scène tirée de l'Ancien Testament se trouvent dans les foyers aisés, à l'image de cette histoire de Tobie présente chez Pasquier Charpentier. D'ailleurs, le prix des images de dévotion est proportionnel à la rareté de la représentation. Ainsi, les images à thème religieux mais dont le sujet n'est pas précisé par le notaire ne valent presque rien : dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle, on les évalue à vingt sous en moyenne. Au contraire, les scènes tirées de l'Ancien Testament, plus rares, souvent proposées dans de grands formats, et moins facilement accessibles à tous types de public, valent en moyenne huit livres. Il semble donc que les thèmes très connus, immédiatement identifiables et ne nécessitant pas une culture biblique importante, soient privilégiés par la majorité des fidèles.

Les thèmes des tableaux au sujet identifié se répartissent en trois catégories majeures : le Christ, la Vierge, et les saints, comme le présentent le tableau n° 9 et le graphique n° 6. Au XVI^e^ siècle, l'image de la Vierge est sans conteste prédominante, puisqu'elle constitue la moitié des représentations religieuses. Si l'on y ajoute les représentations en trois dimensions (les statuettes), le chiffre reste constant. Dans les inventaires marseillais pour la même période[1204], les images de la Vierge représentent 53,4 % du total des thèmes religieux. Cette prédominance de Marie s'explique diversement. Elle incarne une dévotion à la fois familière, accessible et familiale. Placée au sein du foyer, l'image de la Mère de Dieu agit comme une protectrice de la famille. Lorsqu'elle est décrite autrement que par une simple « Notre Dame », l'image de la Vierge au XVI^e^ siècle est celle d'une Pietà (23 % des représentations de la Vierge), terriblement humaine dans sa souffrance de mère. Elle semble donc plus à même de comprendre les peines quotidiennes de la famille, et de porter auprès de son Fils les prières des fidèles. Au XVII^e^ siècle, elle est moins présente dans l'espace domestique (32,5 %), tandis que l'image du Christ, quant à elle, s'impose progressivement. Encore légèrement majoritaire dans la première moitié du siècle (38 % contre 36 % d'images consacrées au Christ), la Vierge confirme son rôle d'intercesseur privilégié entre le Ciel et les croyants, ainsi que l'enseigne l'Eglise post-tridentine. Après 1645, la place des images

[1203] Voir la partie I, p. 174 sq.
[1204] Stéphanie DOMONT, « Les Objets religieux dans les inventaires après décès à Marseille (1539-1629)», *Rives nord-méditerranéennes*, 2004. Publié à l'adresse suivante : http://rives.revues.org/document87.html [dernière consultation le 15 décembre 2008].

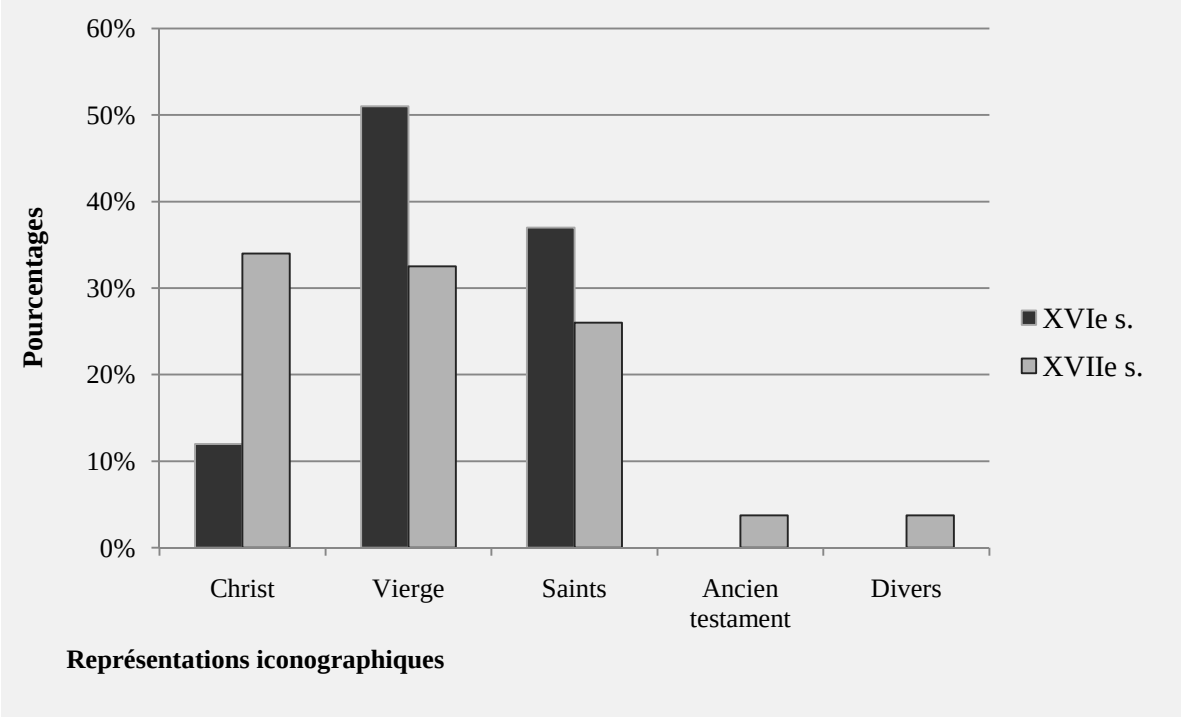
de la Vierge évolue peu (27 % des représentations religieuses identifiées), ce qui souligne l'importance du culte marial pour les fidèles, en conformité avec la pastorale de la Réforme Catholique. Le succès des confréries du Rosaire[1205] et l'essor des sanctuaires mariaux[1206] trouvent un écho à l'intérieur même de l'espace domestique. Les notaires se montrent plus précis dans l'identification des sujets : si encore 33 % de « Notre Dame » ne sont pas définies, les 67 % identifiés montrent une réelle évolution. La Pietà du XVI^{e} siècle, témoin d'une dévotion mariale à coloration doloriste, a laissé la place à l'image de la Vierge à l'Enfant. En effet, 27 % des images mariales identifiées dans la première moitié du siècle sont des Vierges à l'Enfant, un chiffre qui monte à 33 % après 1645. C'est donc l'image de la maternité, justifiant le pouvoir d'intercession de le Marie, qui est privilégié. D'ailleurs, 28 % des images mariales du XVII^{e} siècle montrent des scènes de la vie de la Vierge, avec une nette majorité de sujets centrés sur l'Incarnation : Annonciation et Visitation prédominent.

Sujet	**XVI^{e} siècle**	**XVII^{e} siècle**
Le Christ	12 %	34 %
La Vierge	51 %	32, 5%
Les saints	37 %	26 %
Ancien Testament	0 %	3,75 %
Divers	0 %	3,75 %
TOTAL	100 %	100 %

Tableau n° 9 : Répartition des thèmes de l'imagerie religieuse identifiée dans les inventaires après décès parisiens

[1205] A ce sujet, voir les nombreux travaux de Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, dont *Espace et sacré en Provence (XVI^{e}-XX^{e} siècles), op. cit.* et « Le Rosaire, élément de christianisation des campagnes ? », dans J.P. MASSAUT et M.E. HENNEAU (dir.), *La Christianisation des campagnes*, actes du colloque du CIHEC (25-27 août 1994), tome 2, Bruxelles-Rome, 1996, P. 419-443.

[1206] Pour l'exemple de la Lorraine, voir Philippe MARTIN, *Les Chemins du sacré, op. cit.* et *Pèlerins de Lorraine, op. cit.* Voir également Bruno MAËS, *Le Roi, la Vierge et la Nation, op. cit.*



Graphique n° 6 : Répartition des thèmes de l'imagerie religieuse identifiée dans les inventaires après décès parisiens

Les représentations du Christ sont étonnamment peu nombreuses au XVI^e^ siècle, avec seulement 12 % des images, réparties assez également entre des scènes de l'Enfance, de la Passion, et des représentations du Christ Sauveur. A Marseille, le pourcentage d'images du Christ par rapport au total des inventaires du XVI^e^ siècle se monte à 23,5 %[1207], la Nativité et la Passion étant les deux thèmes les plus représentés. Il ne faut cependant pas en conclure que la dévotion au sein des foyers semble plus mariale que christique. D'une part, le Christ est présent aussi bien dans les représentations de la Pietà que dans les bras de la Vierge à l'Enfant. D'autre part, l'iconographie de Jésus est largement majoritaire chez les imagiers de la rue Montorgueil, où elle domine celle de la Vierge[1208]. Cette large diffusion des images de faible coût signifie certainement qu'elles étaient présentes dans l'espace domestique, et explique qu'elles n'aient pas été mentionnées par le notaire en raison de leur faible valeur. Les inventaires montrent en tous les cas que la dévotion au Christ est axée sur les deux mystères essentiels, celui de l'Incarnation, symbolisé par les représentations de la Nativité et de l'Enfant, et sur celui de la Passion, thème central du culte catholique. C'est au XVII^e^ siècle, sous l'influence de

[1207] Stéphanie DOMONT, *op. cit.* Il faut noter que l'historienne inclut dans ses calculs toutes les représentations iconographiques, dont les statuettes, voire des ciels de lit.
[1208] Voir la partie I, p. 174 sq.

la Réforme Catholique, que cette iconographie se diversifie. Le Christ est alors présent sur 34 % des images religieuses identifiées. La même forte augmentation est sensible dans les inventaires marseillais, où ces images représentent 53,6 % du total. Les scènes de la Passion prédominent nettement : elles représentent 54 % des images du Christ à Marseille, et 65 % à Paris. Les scènes de l'Enfance sont également bien représentées puisque 21 % des inventaires parisiens en mentionnent. La représentation du Sauveur ressuscité est quant à elle évoquée dans 13 % des inventaires. La dévotion au Christ est donc clairement basée sur la souffrance et le sacrifice de Jésus, typique du catholicisme baroque et du courant mystique. Les scènes de l'Enfance se placent quant à elles dans la lignée des écrits bérulliens faisant de l'Enfant le symbole de l'avilissement de l'Incarnation auquel le Christ a consenti pour racheter l'Humanité. Toutefois, il est probable que chez beaucoup de fidèles, le choix d'une image de l'Enfant Jésus soit à lier avec des considérations plus prosaïques. Peut-être ont-elles été acquises après la naissance d'un enfant, pour symboliser la fondation d'une famille. L'imagerie religieuse, comme toute représentation, ne doit en effet pas toujours être analysée au premier degré. Le fidèle se l'approprie au même titre que tout autre objet[1209], et chaque image choisie peut avoir pour lui une résonance particulière en rapport avec son histoire personnelle. La pastorale post-tridentine semble donc avoir porté ses fruits et imprégné les foyers. Le culte du Christ souffrant et rédempteur a trouvé sa place dans le quotidien des fidèles comme sujet de méditation privilégié, les enjoignant à la sanctification de chaque moment de l'existence.

Enfin, les saints occupent également une place remarquable dans l'espace domestique. Ils représentent 37 % des images religieuses ornant les logements parisiens au XVI^{e} siècle, et 26 % au XVII^{e} siècle. Seuls Jean et Madeleine prédominent véritablement dans notre corpus, tant au XVI^{e} qu'au XVII^{e} siècle. Saint Jean occupe la première place des saints les plus cités au XVI^{e} siècle. Au siècle suivant, il est encore majoritaire (33 %), mais à partir de 1645 il ne représente plus que 5 % des images de saints. L'Evangéliste, disciple préféré de Jésus, est associé aux scènes de la Passion. C'est lui qui soutient la Vierge lors de la Crucifixion. Sa présence en image dans les demeures

[1209] Ainsi, l'étude des taques de cheminée à thème religieux conservées au Musée Lorrain de Nancy a démontré que 24 % de ces plaques représentent des scènes de repas (Elie nourri par des corbeaux, et surtout les Noces de Cana et la Cène), thématique adaptée à la fonction de la pièce dans laquelle elles sont placées. L'importance des représentations d'Adam et Eve semble faire référence, quant à elle, au couple qui vit dans le logement : Emmanuelle FRIANT, « Les Taques… », *op. cit.*

confirme la prédominance chez les fidèles d'une piété à caractère doloriste, basée sur les souffrances du Christ et de sa mère. Figure emblématique de la pénitence et de l'expiation, mais également de l'extase, Madeleine arrive en seconde position pour les deux siècles confondus (12 % des saints au XVI^{e} siècle et 30,5 % au siècle suivant). Ces chiffres sont peu élevés si on les compare aux résultats de Stéphanie Domont pour Marseille (70,6 % au XVI^{e} siècle, puis 39,3 % au siècle suivant). Elle représente le modèle idéal de la pécheresse repentie auquel le fidèle peut s'identifier, et qu'il doit chercher à imiter au quotidien. Le culte de Madeleine reflète également l'orientation prise par la piété baroque et le courant mystique du début du XVII^{e} siècle, qui recherchent l'union parfaite avec Dieu. Saint Jérôme quant à lui représente 11,5 % des saints cités au XVI^{e} siècle, mais seulement 5 % au XVII^{e} siècle. Ce faible pourcentage est assez surprenant, car Jérôme, archétype du solitaire, symbolise lui aussi le recueillement et la méditation. Marie-Madeleine est pourtant privilégiée. Parmi les autres saints représentés, nous relevons les noms des apôtres Pierre et Paul (11,5 % des images du XVI^{e} siècle et 11,2 % au siècle suivant), figurés soit ensemble sur le même tableau, soit sur deux tableaux côte à côte. Dans la galerie qui relie la cour à sa maison, le procureur du Châtelet Antoine Drouyn a fait placer un tableau de la Vierge, qui côtoie deux autres « ymages painctes sur thoille » représentant saint Pierre et saint Paul. La figure de Pierre est porteuse de nombreux symboles : disciple qui renia le Christ avant de se repentir, il est lui aussi un modèle de pénitent. En outre, il est aussi celui sur lequel Jésus bâtit son Eglise : en tant que premier évêque de Rome, il représente l'institution ecclésiale. Enfin, c'est lui qui accueille les âmes sauvées au Paradis. Difficile, donc, de savoir lequel de ces aspects a prédominé dans le choix qu'a effectué le fidèle.

La préférence accordée à l'image d'un saint plutôt qu'un autre dépend certainement du succès des courants de spiritualité et des phénomènes de mode. L'influence de l'Eglise y joue très probablement un rôle, ne serait-ce que parce qu'elle contrôle la production des artistes, dont les œuvres sont reproduites à grande échelle par les graveurs et imagiers qui y puisent leur inspiration. La présence de saints martyrs, de pénitents, ou de disciples du Christ suggère la prédominance d'une piété christocentriste, à caractère doloriste, qui fait de la pénitence et de la conversion les enjeux essentiels de la dévotion. Cela concorde avec la prépondérance des images de la Vierge de Pitié, tant sur les tableaux que parmi les petites statuettes, ainsi que l'abondance des représentations de la Passion. Mais, une fois encore, il ne faut pas sous-estimer l'appropriation de ces

images par le fidèle, dont les choix, bien qu'en accord avec la pastorale tridentine, peuvent parfois relever de motivations toutes personnelles. Nous n'avons noté aucune corrélation entre les saints présents et le métier du maître de maison : pas de saint Eloi chez les orfèvres, ni de saint Sébastien chez un mercier ou de Catherine chez un avocat, un charron ou un tourneur... Mais il se peut que le prénom du saint choisi soit celui d'un parent ou d'un enfant de la maisonnée, par exemple. Les phénomènes de mode ne sont pas non plus à négliger : dans la mesure où ces images participent de la mise en scène de l'espace domestique et où elles sont données à voir aux visiteurs, elles peuvent avoir été choisies par souci de conformité avec les goûts d'amis ou de voisins, ou avec la « mode qui trotte » à une période donné ou dans un milieu social donné.

Nous notons toutefois une évolution sensible entre le XVI^{e} et le XVII^{e} siècle. Si l'on excepte les saints évoqués ci-dessus, qui sont les plus représentés dans les deux cas, les fidèles du XVI^{e} siècle privilégient les représentations de saints protecteurs, tandis qu'au siècle suivant apparaissent les figures des saints de la Réforme Catholique. En effet, entre 1504 et 1598, tous les saints cités en dehors de Jean, Madeleine, Jérôme, Pierre et Paul sont des saints de l'Eglise Universelle, familiers, et réputés pour leurs vertus curatrices et protectrices (28 % des images de saints). La présence d'images de sainte Barbe, sainte Agathe, saint Roch ou encore saint Sébastien souligne les préoccupations et évoque les maux quotidiens des catholiques du XVI^{e} siècle. Au siècle suivant, ces saints protecteurs ont quasiment disparu des inventaires (seule Agathe est évoquée une fois, et sainte Catherine trois fois), au profit des grands saints emblématiques de la piété post-tridentine, axée sur la pénitence et la charité : Madeleine, Pierre, François d'Assise. La pastorale de la Contre-Réforme semble donc avoir trouvé un écho dans les pratiques quotidiennes des croyants. On note d'ailleurs au XVII^{e} siècle la présence de quelques représentations de Charles Borromée (3 %) et de François de Sales (2 %).

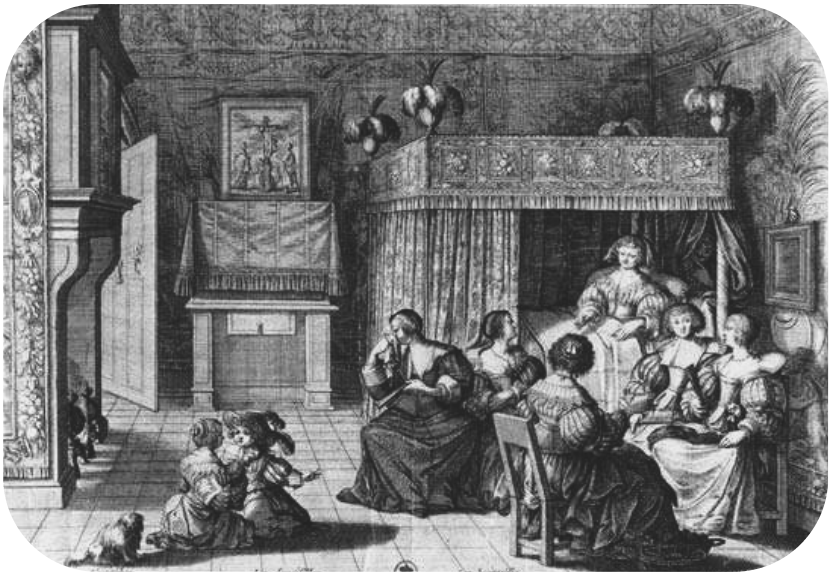
La répartition dans l'espace domestique : la prédominance de la chambre

Ces objets et tableaux sont répartis inégalement dans l'espace domestique. Ils dominent largement dans la chambre, conformément aux recommandations de l'Eglise. Les guides d'exercices spirituels conseillent en effet de « tenir exposée en quelque endroit de leur maison, ou de leur chambre » une image d'un saint, afin que le fidèle puisse « penser plus souvent à luy en la regardant »[1210]. Les *Vies* de saints et dévots mettent en scène la prière privée du personnage pour proposer au lecteur un modèle à imiter chez lui. Lorsqu'un objet religieux est évoqué dans une pièce de l'habitat privé, cette dernière se trouve être la chambre dans 92 % des cas. Les 8 % restants concernent un petit cabinet ou une petite salle attenant à la chambre : Gaston de Renty a ainsi placé des images de la Vierge, de saint Joseph et de sainte Thérèse dans un cabinet proche de sa chambre à coucher, laquelle est d'ailleurs pourvue d'un bénitier[1211]. Certains, comme Charles Borromée, font placer des images pieuses dans toutes les chambres de leur maison[1212] – le mot « chambre » dans ce cas étant un terme générique désignant les « pièces » du logement. Dans les autres cas, la chambre mentionnée est la chambre personnelle du saint personnage, celle dans laquelle il se retire pour prier et pour dormir. La chambre est évoquée sans plus de précision quant à la place exacte de l'objet dans 59 % des cas. Le biographe de François de Sales nous rapporte que ce dernier doit son prénom à François d'Assise, dont une image ornait la chambre d'accouchée où le futur évêque de Genève vit le jour[1213]. Beaucoup d'auteurs décrivent précisément le mobilier – toujours modeste, comme il sied à un pieux modèle – de la chambre des dévots et saints, sans omettre les supports de dévotion. « Deux ou trois images fort grossières » ornent ainsi la chambre d'Antoine du Saint Sacrement[1214], tandis que Pierre Fourier pratique ses dévotions devant une image de papier et un « simple crucifix »[1215]. L'Eglise désire visiblement qu'un lieu de l'habitat soit réservé à la prière. Elle encourage clairement les fidèles à faire de leur chambre un oratoire dans lequel se retirer pour entrer en communication privilégiée avec Dieu, à l'image du religieux dans sa cellule ou de l'ermite en sa retraite.

[1210] *Divers exercices de devotion a S. Antoine de Padoüe. Avec une instruction touchant la methode de les pratiquer, & un abrege de sa vie & de ses miracles*, Pont-à-Mousson, François Maret, 1703, p. 21.
[1211] Jean-Baptiste SAINT JURE, *op. cit.*, p. 31.
[1212] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 634.
[1213] Louys de LA RIVIERE, *op. cit.*, p. 11.
[1214] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, p. 24.
[1215] Jean BEDEL, *op. cit.*, 1656, p. 315.

Cette vision idéale d'une chambre sacralisée par la présence des objets de piété semble correspondre à une large réalité, puisque les inventaires après décès consacrent la prééminence de la chambre comme lieu privilégié pour la pratique de la dévotion. Au XVI^e^ siècle, 76 % des objets de piété se situent dans une chambre[1216] de la maison parisienne. Au siècle suivant, ce pourcentage est encore de 63,5 %. La chambre constitue en effet le cœur de l'espace domestique aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. La spécialisation des pièces s'effectue fort en avant dans l'époque moderne ; c'est seulement au XVIII^e^ siècle que la chambre fait office d'espace véritablement privé[1217]. Avant cela, le terme désigne la plupart du temps la pièce principale du logis[1218]. Dans les foyers modestes, elle est d'ailleurs souvent la seule pièce de l'habitation, où se déroulent toutes les activités du quotidien, voire même les activités professionnelles. Lorsque le logement comporte plusieurs pièces, la chambre désigne la pièce où se trouve le lit. Toutefois, cela ne signifie pas que la chambre est un lieu consacré au repos et au retirement. Au contraire, jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle, elle est également un lieu de sociabilité, comme en témoigne le nombre important de chaises présentes autour du lit. Comme le sire de Gouberville, on y reçoit ses invités. De nombreuses gravures d'Abraham Bosse présentent des scènes de visite qui se déroulent dans la chambre. La *visite à l'accouchée* (ill. 137) met en scène une jeune mère alitée recevant cinq femmes assises sur des chaises dans la ruelle de son lit, tandis que deux enfants jouent sur le sol. Une autre gravure montre des *femmes à table* (ill. 138) dans une chambre où trône un beau lit à baldaquin. La scène est très vivante ; certaines femmes semblent bavarder, d'autres mangent et boivent, une autre encore fait de la broderie. La chambre y est donc présentée comme un lieu social, de rencontre et d'échange.

[1216] Le mot « chambre » ici désignant une pièce dans laquelle se trouve un lit ou une couchette.
[1217] Voir notamment Youri CARBONNIER, « Chambre », dans Michel FIGEAC (dir.), *L'Ancienne France au quotidien. Vie et choses de la vie sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 96-97.
[1218] Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la chambre constitue la pièce principale du logement des parisiens dans 71 % des inventaires après décès : Annik PARDAILHE-GALABRUN, *op. cit.*, p. 255.



137. Abraham Bosse,
La visite à l'accouchée
XVII[e] siècle
Paris, B.N.F.,
Département des Estampes
et de la Photographie

Sur chacune de ces deux gravures se trouve un grand tableau représentant un Christ en croix, qui n'est donc pas destiné au seul usage pieux des occupants de la chambre, mais est susceptible d'être vu par les visiteurs. Chaque pièce d'une habitation étant imprégnée de sa fonctionnalité, les « intrus de l'espace domestique »[1219] sont donc amenés à pénétrer la sphère privée de l'individu. Aussi le logis est-il un lieu de mise en scène de la représentation de soi. L'agencement des meubles, les éléments de décoration, les objets du quotidien sont mis en place de manière à renvoyer à autrui l'image que l'individu souhaite donner de lui-même. Les objets sont donc porteurs d'une fonction représentative. Ils sont « mis à contribution dans l'élaboration et le maintien de liens sociaux entre leur metteur en scène et ceux à qui [ils] sont donnés à voir »[1220]. Leur place dans l'habitat donne à l'historien un aperçu des pratiques dévotionnelles privées comme de la manière dont l'individu désire que l'on perçoive sa manière de vivre sa religion. Or, la chambre étant un lieu où l'intime (le sommeil, l'intimité conjugale) et le public (la réception) se mêlent, la place des objets de piété y est particulièrement révélatrice. Plus de la moitié des images religieuses relevées dans les inventaires après décès lyonnais de la seconde moitié du XVII[e] siècle se trouvent dans la chambre[1221].

[1219] Thierry BONNOT, *op. cit.*, p. 188.
[1220] *Ibid*., p. 193.
[1221] Fadila ASLOUNE, « Prier chez soi à Lyon, dans le Lyonnais et le Beaujolais au XVII[e] siècle », mémoire de maîtrise, Université de Lyon II, 1998, citée par Olivier CHRISTIN, « Le Lit, la Vierge, la mort… », *op. cit.*, p. 609.

138. Abraham Bosse
Femmes à table
XVII[e] siècle
Paris, B.N.F.,
Département des Estampes
et de la Photographie

Les *Vies* se montrent plus précises que les notaires quant à la disposition de ces objets dans la chambre. 27,2 % des mentions de la chambre placent les objets près du lit, cœur de la pièce. Lieu du sommeil, protégé du reste du logement par des courtines, il accueille donc le fidèle au moment où celui-ci est particulièrement vulnérable. Allongé dans une position qui évoque celle du mort dans son cercueil, ce dernier se situe dans un état d'inconscience qui fait de lui une proie possible des démons, ou la victime potentielle d'un décès subit[1222]. En tous les cas, la présence de l'objet au chevet, au pied, ou aux rideaux du lit, est présentée comme rassurante. Julien Maunoir évoque dans son journal les vertus des images de saint Ignace, qui, placées près du lit, favorisent le sommeil et calment les enragés[1223]. Les récits de miracles viennent confirmer l'importance du lit comme lieu où placer des images de piété. Bien que ces récits soient retranscrits, et donc encadrés, par le clergé, ils nous donnent des indices sur la réalité de certaines pratiques. Ainsi voit-on un enfant lorrain, du village de Saint-Mihiel, ressusciter après une noyade par l'intercession de Notre-Dame de Benoîte-Vaux. Voyant son fils sans vie, le père s'empresse de se mettre à genoux « devant une Image de N. Dame de Benoiste Vaux qui estoit attachée aux rideaux de son lict »[1224], vraisemblablement une petite image de papier ou une petite plaque de métal pourvue de bélières, cousues aux courtines.

[1222] Voir Philippe MARTIN, « Corps en repos ou corps en danger ? Le sommeil dans le livre de piété (seconde moitié du XVIII[e] siècle », *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, tome LXXX, n°2, avril-juin 2000, p. 247-262.
[1223] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit.*, p. 31.
[1224] « Miracles et faveurs extraordinaires de Notre-Dame de Benoite-Vaux », *Histoire et miracles de Nostre Dame de Benoiste-Vaux*, *op. cit.*, p. 81.

Quant à l'oratoire, que les *Vies* évoquent dans 13, 6 % des mentions de la chambre, il induit l'existence d'un lieu spécifiquement dédié à la dévotion dans une partie de la pièce. Pierre Fourier encore enfant se fabrique un petit oratoire dans sa chambre, ornant « son Autel avec des petites Images » et autres pieux « ornements »[1225]. Le jeune Pierre de Luxembourg possède lui aussi un oratoire qui « estoit sa demeure plus ordinaire ». Sa sœur en a un également, ce qui laisse supposer que chacun des enfants a dédié une partie de sa chambre à la pratique de la dévotion. Chacun se lève en effet « de bon matin pour réciter les loüanges de Dieu séparément en leur oratoire »[1226]. Il peut s'agir d'un simple banc de bois ou d'une petite table recouverte d'une nappe au-dessus de laquelle est accrochée une image pieuse ou posé un crucifix. Les musées conservent de petits autels domestiques destinés à la piété privée (ill. 139). Ces pièces d'orfèvrerie remarquables sont longtemps réservées à une clientèle aisée, souvent pour orner une chapelle privée ou pour emporter en voyage, du fait de leur petite taille et de leur maniabilité. A la fin du XV^e^ siècle, ces objets luxueux sont encore l'apanage des nobles et des riches bourgeois. Les statuettes placées dans des niches garnies de volets, citées dans les inventaires des foyers de toutes conditions sociales aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, font très probablement office de petit oratoire domestique. La présence à leur côté d'un ou plusieurs chandeliers permet d'abonder dans ce sens. Chez Henri Le Fevre, la figurine de saint Jacques insérée dans un tabernacle à deux guichets est prisée conjointement avec « ung petit chandellier de cuyvre »[1227]. Les archives des orfèvres montrent qu'il existe au XVII^e^ siècle une forte demande pour des plaques de retables ou des petites croix d'autel à l'usage des laïcs qui souhaitent agrémenter leur intérieur d'un tel lieu spécialement destiné à la prière[1228]. Lorsque les inventaires mentionnent plusieurs objets de piété dans l'espace de la chambre, il est possible d'imaginer qu'ils sont regroupés en un lieu spécifique. On trouve ainsi mention d'au moins deux objets de piété dans la chambre du défunt dans 21 inventaires pour le XVI^e^ siècle et 18 pour le siècle suivant. Ainsi, par l'instauration d'un espace voué à la prière dans une pièce qui est encore un lieu de sociabilité, s'esquisse un début de spécialisation de la chambre comme lieu de l'intime.

[1225] Jean BEDEL, *op. cit.*, 1645, p. 10.
[1226] Martin de BOVREY, *op. cit.*, p. 16.
[1227] Inventaire après décès d'Henri Le Fevre, 5 octobre 1546 : A.N., M.C., LIV 213.
[1228] Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^e^ siècle*, *op. cit.*, tome 2 : *Les œuvres*, p. 282.

139. Diptyque :
Vierge et Christ de douleurs
XV^e siècle
Email sur ronde-bosse d'or
Taille inconnue
Paris, Musée du Louvre,
Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 6174

Les inventaires évoquent également la « salle » ou « sallette » (19 % des inventaires du XVI^e siècle et 25 % pour la période 1600-1645), qui désigne la plus grande pièce de l'habitation. Le terme est parfois confondu avec celui de chambre : chez Jehan Sanet, orfèvre parisien, la salle est aussi la pièce qui accueille le lit, à côté duquel l'artisan a placé trois tableaux religieux : un Christ, une Vierge et une Madeleine[1229]. Au XVI^e siècle comme au siècle suivant, le mot « salle » peut donc aussi bien désigner une pièce principale qui sert également de chambre, ou une grande pièce à vivre qui se distingue des autres pièces, plus petites et plus spécialisées, du logis. Parfois, le notaire fait une réelle distinction entre la salle et la ou les chambres. La plupart du temps, lorsqu'un objet de piété est mentionné dans la première, c'est que les secondes en contiennent également. En 1547, chez Germaine Boulay, épouse d'orfèvre, un oratoire miniature présentant une Vierge à l'Enfant et un saint Jean d'albâtre se trouve dans une petite « sallette » avec vue sur la rue, tandis qu'un tableau à l'image du même évangéliste est placé dans une chambre[1230]. Marie Thomasse, en 1639, a placé un tableau représentant un crucifix dans la sallette au-dessus de la boutique d'orfèvrerie de son époux, tandis que cinq autres tableaux religieux ornent la chambre principale, et qu'une image de la Nativité est placée dans une petite chambre au cinquième étage de la demeure[1231]. Les objets de piété ne sont en tout cas pas exclusivement réservés à la chambre. Ils font partie de la décoration de l'habitat domestique. La présence de tableaux à sujet religieux peut évoquer une pratique de dévotion, surtout s'ils sont placés près du lit du mourant, mais aussi le simple souci d'orner sa maison, selon son goût personnel ou selon la mode. Si ces

[1229] Inventaire après décès de Jehan Sanet, 27 juin 1569 : A.N., M.C., XX 76.
[1230] Inventaire après décès de Germaine Boulay, 1^er septembre 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[1231] Inventaire après décès de Marie Thomasse, 4 avril 1639 : A.N., M.C., CXV 77.

tableaux nous renseignent sur la sensibilité religieuse et les dévotions privilégiées par les occupants, il n'est pas possible d'affirmer qu'ils sont intégrés à une pratique de prière. Enfin, seule indication de lieu qui n'évoque ni une chambre ni une salle, la galerie qui relie la cour à la maison d'Antoine Drouyn. Ce procureur au Parlement de Paris au milieu du XVI^{e} siècle y a placé trois tableaux peints sur toile, l'un à l'image de la Vierge et les deux autres consacrés à Pierre et Paul[1232]. Etonnamment, les inventaires après décès marseillais pour les XVI^{e} est XVII^{e} siècles présentent un rapport inversé : 68,8 % des objets de piété se trouvent dans la salle principale, contre 15,7 % dans la chambre[1233]. Cette différence tient-elle à l'agencement du logement, ou encore au vocabulaire employé par le notaire ? La salle principale serait-elle l'unique pièce de l'habitat, auquel cas le lit du défunt s'y trouverait ?

A Marseille comme à Paris, cependant, certains objets de dévotion sont cachés, ou simplement rangés, parmi les bijoux ou les vêtements des fidèles. Les inventaires marseillais font état de la présence de chapelets parmi les bijoux, tandis que ceux de Paris présentent plus de variété. Les chapelets sont presque toujours évoqués en dehors de toute indication de lieu. A l'exception de deux d'entre eux relevés dans la chambre d'un défunt, tous les autres chapelets mentionnés au XVI^{e} comme au XVII^{e} siècle, et dans toutes les classes sociales, sont rangés parmi les bijoux[1234], ou parmi les vêtements[1235]. Jacqueline de Coulon, dont l'époux est sergent à cheval, a placé son chapelet de jais parmi ses robes : il est prisé avec un ruban de soie et un tablier de drap noir[1236] Ils sont donc considérés comme faisant partie à la fois des supports de la prière et de la parure de la maîtresse de maison. Peut-être cette dernière possède-t-elle un autre chapelet fait de grains plus modestes qui servent à sa prière ordinaire et personnelle, tandis que son chapelet précieux est utilisé dans les occasions publiques, au même titre qu'un bijou profane, ou conservé en souvenir d'un être cher. L'épouse d'un mégissier fait exception puisqu'en 1544, son chapelet est mentionné parmi les draps et les serviettes[1237] : y a-t-il été dissimulé ? Les chapelets ne sont en tout cas pas les seuls objets à être rangés parmi

[1232] Inventaire après décès de Justine (?) Contesse, 22 août 1547 : A.N., M.C., LIV 213.
[1233] Stéphanie DOMONT, *op. cit.*
[1234] 49 % des chapelets cités pour le XVI^{e} siècle et 74 % si l'on ne tient compte que des chapelets dont le lieu de rangement est mentionné. Pour le XVII^{e} siècle, 60 % des chapelets dont on connaît la place sont placés parmi les bijoux.
[1235] 15 % des chapelets dont on connaît la place pour le XVI^{e} siècle et 40 % au XVII^{e} siècle.
[1236] Inventaire après décès de Jacqueline de Coulon, 21 janvier 1519 : A.N., M.C., CXII 1081.
[1237] Inventaire après décès de Jehanne Martin, 4 septembre 1544 : A.N., M.C., LIV 213.

les vêtements et les bijoux ; bien d'autres petits objets de piété y sont relevés par les notaires. Parmi les joyaux prisés chez un marchand parisien en 1528 sont mentionnées sept paires de patenôtres et « une paire dheures enluminees couvertes de veau garnyes dun fermoir dargent »[1238]. Ces objets ont peu de valeur : les chapelets sont estimés ensemble à vingt sous tandis que le livre en vaut cinquante. Toutefois, la reliure en veau et le fermoir en argent en font un ouvrage assez important, peut-être même fragile, pour être conservé parmi les biens les plus précieux. Il est également fait mention de tableaux « basse taille » parmi les bijoux : chez un maître tailleur de robes, l'on découvre ainsi « une ymage notre dame paincte sur toille doree » parmi les vêtements, estimée avec une « petite toilette rouge » à cinq sous[1239]. Le faible montant des prisées laisse à penser que ces objets sont conservés à l'écart, dans un coffre ou un tiroir, non tant pour leur valeur financière que pour l'attachement que leur propriétaire ressent pour eux.

Les inventaires après décès, malgré leurs lacunes, témoignent donc de la sacralisation de l'espace domestique à l'époque moderne. Celle-ci se met en place progressivement à partir de la fin du Moyen Age, et subit des transformations sensibles après le Concile de Trente. La brusque diminution du nombre de chapelets au XVII^{e} siècle semble indiquer la généralisation de pratiques liées aux confréries du Rosaire, soulignant par là le succès de cette dévotion mise à l'honneur à la fin du XVI^{e} siècle. Parallèlement, l'augmentation du nombre de crucifix, ajoutée à la prédominance des images liées à la Passion mettent en évidence l'assimilation de l'enseignement de l'Eglise post-tridentine par les catholiques, fondé sur le sacrifice christique, le rôle de la Vierge comme intercesseur principal, et la nécessité de faire pénitence.

Les inventaires mettent également en évidence la fonction de représentation sociale des objets de piété, mis en valeur dans les pièces de réception. Toutefois, plusieurs indices laissent à penser que les fidèles, conformément aux volontés de l'Eglise, ménagent souvent un petit espace[1240] dans leur chambre spécifiquement destiné à la prière. Le glissement vers la vocation intime de la chambre à coucher, qui devient un

[1238] Inventaire après décès de Godefroy (le nom de famille est difficilement lisible), 27 octobre 1528 : A.N., M.C., XXXVI 9.
[1239] Inventaire après décès de Daniel (le nom de famille est difficilement lisible), 2 août 1531 : A.N., M.C., CXX 1084.
[1240] Cela se remarque encore très bien dans les intérieurs paysans traditionnels jusqu'au XX^{e} siècle.

véritable lieu privé au XVIII^{e} siècle, est donc sensible à travers la prééminence de la chambre comme lieu de placement des objets, et surtout à travers la place réservée aux petits oratoires. Ces lieux de prière sont particulièrement propices à l'oraison mentale, recommandée par les clercs. D'autant que la place importante qu'occupe l'iconographie religieuse dans l'espace privé nous donne à voir un fidèle dont chaque instant de l'existence est placé sous le regard de Dieu. Par le biais de l'image, en deux ou trois dimensions, le monde céleste est constamment visible dans le foyer des laïcs. Ainsi « colonisé » par le sacré, l'espace domestique se prête parfaitement à la prière qui, de fait, devrait idéalement être permanente. En effet, puisque l'objet matérialise l'omniprésence du divin au sein de l'espace domestique, l'existence entière du croyant devrait être vouée à la communication avec Dieu. La littérature de piété montre que l'Eglise encourage les fidèles à pratiquer leurs dévotions quotidiennement, pour faire de leur vie une offrande continue au Créateur. En dehors de la journée ordinaire, les auteurs mettent l'accent sur des moments privilégiés de la prière, notamment l'enfance – valorisée comme la période où se tisse la relation à Dieu – et la mort – présentée comme l'aboutissement d'une bonne vie chrétienne. Les moments dédiés à la prière collective ne sont pas négligés par les clercs, qui les utilisent comme des occasions de parfaire la formation spirituelle des croyants et d'encadrer leurs prières.

II. LES TEMPS DE LA PRIÈRE

1. LA JOURNÉE ORDINAIRE DU CHRÉTIEN

L'objet de dévotion joue un rôle d'autant plus important dans la piété privée que les efforts de l'Eglise portent sur une moralisation constante de la vie quotidienne du catholique. Chaque moment conscient de la vie de fidèle doit être solennisé par la prière, ou au moins par de pieuses pensées et méditations. Les *Vies* édifiantes se plaisent à montrer les saints en prière continuelle, de jour comme de nuit, leur ferveur religieuse étant matérialisée par l'usage du chapelet. Il est rare que les chapitres consacrés à la présentation des vertus du saint personnage ne commencent pas immédiatement par préciser que sa pratique de l'objet était régulière, et qu'elle était source de réconfort et de béatitude, et absolument pas comme une obligation. Ainsi, Jean-Jacques Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice, récite chaque jour son chapelet « et il fai[t] cette priere avec tant d'ardeur et de recueillement, qu'il y trouv[e] un grand soulagement dans ses peines et une source féconde de graces et de benedictions »[1241]. De tels exemples constituent des lieux communs des *Vies* : François de Sales n'omet jamais de réciter son chapelet et fait cette prière « sans y manquer en l'espace de quarante-deux ans »[1242], à tel point que lorsqu'il en est empêché par des visites tardives, « il pren[d] son chapelet en la main, de peur que pressé de sommeil, il ne s'oubli[e] de son devoir »[1243]. La très grande piété du saint semble d'ailleurs proportionnelle au temps qu'il passe à pratiquer cette dévotion. Antoine du Saint Sacrement est présenté comme « en récitant chaque jour un assez bon nombre », consacrant parfois le jour et la nuit à cette prière, « recitant quelquefois dans l'espace de vingt-quatre heures quarante Rosaires, quelquefois cinquante & soixante, s'étant trouvé des jours où il en dit jusques à quatre-vingt »[1244] ; merveille que l'on retrouve dans la vie de César de Bus, dont « on a conté que durant qu'il fut aveugle, il l'avoit dit plus de vingt mille fois »[1245]. On nous rapporte également que les grains du chapelet de la Révérende Mère Esprite de Jésus de Jossaud, du tiers

[1241] *Le Vie de M. Jean Jacques Olier prêtre, curé du faux bourg de S. Germain à Paris. Instituteur, fondateur, et premier Superieur du Seminaire de Saint Sulpice*, s.l., 1687, p. 130.
[1242] Philibert de BONNEVILLE, *La Vie du B. François de Sales evesque et prince de Geneve, Instituteur de l'Ordre de la Visitation de Sainte Marie*, Lyon, Simon Rigaud, 1628, p. 329.
[1243] Louys de LA RIVIERE, *op. cit.*, p. 31.
[1244] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, p. 125.
[1245] Pierre DU MAS, *La Vie du Venerable Cesar de Bus, fondateur de la Congregation de la Doctrine Chrétienne*, Paris, Louis Guérin, 1703, p. 327.

ordre de saint François de Paule, « étoient tous usés à force de les passer sans cesse entre ses doigts »[1246]. Paul de Barry déclare quant à lui avoir connu un Jésuite qui, les trois dernières années de sa vie, alors qu'il était aveugle, dit plus de 32 000 chapelets[1247]. Plus extraordinaire encore, et preuve absolue que cette prière plaît à la Vierge, la Bienheureuse Cécile, disciple de saint Dominique[1248], avait continuellement son rosaire en main, au point qu'à sa mort ses doigts avaient l'odeur des roses... [1249].

Au quotidien, le fidèle ne peut évidemment pas consacrer ses nuits et journées entières à la récitation du chapelet. L'attitude du saint présenté dans les *Vies* n'est pas une fin en soi. Il ne s'agit pas de reproduire de manière exacte les actes de ces modèles, mais de s'inspirer de l'esprit de dévotion qui les anime. Les laïcs ne doivent pas négliger leurs devoirs sociaux pour passer tout leur temps en prière. Au contraire, il convient que chacun se consacre à Dieu suivant son état dans la société[1250]. Quelle que soit la condition sociale d'un individu, elle a été voulue par Dieu. Le fidèle doit donc non seulement l'accepter, mais la perfectionner chrétiennement. Le Concile de Trente n'a-t-il pas affirmé que chaque état social est susceptible d'amener à la sainteté[1251] ? C'est également le principe qui fonde la doctrine salésienne. Aussi les ouvrages de piété qui fleurissent à partir de la seconde moitié du XVII^{e} siècle insistent-ils sur cette vocation universelle à la sainteté, proposant des règles de vie chrétienne et des guides de prière selon la condition sociale. L'évêque de Grasse et de Vence Antoine Godeau publie ainsi en 1646 des *Instruction et prières chrestiennes pour toutes sortes de personnes*[1252] dans lesquelles il enjoint aux fidèles de demander à Dieu de les aider à pratiquer chrétiennement les obligations particulières à leur condition. Toutes les situations de la vie quotidienne font l'objet d'une prière spécifique. Ainsi y trouve-t-on des prières à adresser selon son état (ministre, juge, serviteur), mais aussi selon les occasions particulières de la vie (prières pour les parents ayant perdu un enfant, prière avant de se marier, ou encore prière à pratiquer en période de famine).

[1246] Jean DU PONT, *op. cit.*, p. 332.
[1247] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 326.
[1248] Morte en 1290.
[1249] *Ibid*., p. 330-331.
[1250] Pour une approche plus complète de la manière dont les ouvrages de piété encouragent le fidèle à « accepter le monde » et à vivre chrétiennement selon sa condition sociale, voir Philippe MARTIN, *Une Religion des livres op. cit.*, p. 348-361.
[1251] Session VII, Canon 10. La théologie des devoirs d'état se développe ensuite plus largement aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles.
[1252] Antoine GODEAU, *Instructions et prières chrestiennes pour toutes sortes de personnes*, Paris, Veuve Camusat et P. Le Petit, 1646, 578 p.

Aussi le laïc vivant dans le siècle est-il lui aussi encouragé à perfectionner son quotidien dans l'amour de Dieu. La prière doit se pratiquer chaque jour, car la relation à Dieu doit être celle que l'on entretient avec un père aimant. Elle exige un certain degré de familiarité et de la régularité. C'est au XVII[e] siècle que se diffusent largement des ouvrages d'exercices spirituels et de conseils de prières adressés à tous. Jusque-là, le fidèle lettré disposait de livres d'heures, ouvrages individuels mais consacrés à la liturgie plutôt qu'à la prière intime et personnelle. Quant aux premiers exercices spirituels, ils sont adressés à un public très restreint par Ignace de Loyola qui les destine, après relecture et approbation papales, aux des Jésuites chargés d'enseigner l'oraison mentale. Un siècle plus tard, toutefois, les formulaires de prière conçus pour les laïcs comme pour les clercs connaissent un grand succès d'édition[1253]. « Ne pensez pas que ce Livre soit fait seulement pour les personnes Religieuses », écrit Jean Eudes dans la préface de *Jesus Maria*, un ouvrage qui propose « plusieurs exercices de Piété, pour vivre et mourir chrestiennement et saintement, et pour former, sanctifier, faire vivre et regner Jesus dans nos âmes »[1254]. Au contraire, il s'adresse à « tous ceux qui desirent vivre chrestiennement et saintement ». L'auteur découpe son livre en huit parties. La première expose les principaux exercices spirituels à pratiquer tout au long de la journée, et incluent des prières pour le moment de la confession et de la communion. La seconde fait la liste des vertus à cultiver durant toute son existence. Viennent ensuite des conseils de dévotion pour certaines parties de l'année, puis pour chaque mois, chaque semaine, chaque jour. Enfin, l'avant-dernière partie évoque la préparation à la mort tandis que la dernière propose des sujets de méditation chrétienne. Ainsi, chaque instant de la vie quotidienne du chrétien est strictement organisé selon les principes de la morale et de la dévotion catholiques. En 1642 paraît un ouvrage qui servira de modèle à ceux qui seront publiés par la suite et connaîtra lui-même de très nombreuses rééditions jusqu'au XIX[e] siècle. Il s'agit des *Avis et exercices spirituels pour bien employer les jours, les semaines, les mois et les années de la vie* du Jésuite Jean Suffren[1255]. Version abrégée d'une *Année chrétienne* en quatre volumes rédigée à la prière de François de Sales, ce guide s'inspire des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola et procure lui aussi aux religieux comme aux laïcs une méthode universelle de dévotion en fonction du calendrier. A sa suite fleurissent

[1253] Voir Philippe MARTIN, *Une Religion des livres, op. cit.*, p. 297-300.
[1254] Jean EUDES, *Jesus Maria. La vie et le Royaume de Jesus dans les Ames Chrestiennes. Contenant plusieurs exercices de Piété, pour vivre & mourir chrestiennement & saintement, & pour former, sanctifier, faire vivre & regner Jesus dans nos ames*, Paris, Frédéric Leonard, 1670, 708 p. La première édition de cet ouvrage est publiée à Caen, chez Pierre Poisson, en 1637.
[1255] 1571-1641.

des guides de prières établissant un programme de dévotion qui sacralise chaque instant du quotidien, comme les *Exercices spirituels où le chrétien peut apprendre la manière d'employer toutes les heures du jour au service de Dieu*, parus en 1664. Tous ces guides de prière, s'ils insistent sur la nécessité de moraliser son existence entière par la pensée constante de la présence divine à ses côtés, mettent l'accent sur des moments clé qui doivent rythmer la vie quotidienne.

Les conseils en matière de prière personnelle sont les mêmes pour les laïcs que pour les réguliers. Peut-être faut-il y lire le désir de transposer un idéal régulier dans le siècle, afin d'uniformiser les pratiques de la communauté catholique. On retrouve en effet les mêmes recommandations quant aux moments privilégiés de la prière privée, aussi bien dans les constitutions d'établissements religieux que dans les guides de prière à l'usage des fidèles séculiers. Si les réguliers vouent la totalité de leur existence à Dieu, et ont en plus des obligations de prière collective, les moments qu'ils doivent consacrer à une dévotion spécifiquement individuelle sont les mêmes que pour les laïcs, à commencer par le lever et le coucher, qui sont particulièrement solennisés parce qu'ils encadrent la journée du chrétien. « Mesme les manouvriers estimoient un peché d'aller à la besoigne sans avoir premierement salué la Vierge avec le Chappelet, ny ne se couchoient sans avoit faict le mesme à genoux », écrit le Père Alar[1256]. Afin que la journée soit entièrement placée sous la protection divine et totalement dédiée à Dieu, il est nécessaire de consacrer quelques instants à la prière dès le réveil, et juste avant de s'endormir. Les sœurs Pénitentes de Marie-Madeleine de Lyon doivent ainsi dès le lever, « le plûtost qu'elles pourront », prendre de l'eau bénite dans le bénitier de terre placé sur une petite table à leur chevet et, « faisant le signe de la Croix », dire une pieuse formule[1257]. Une fois habillées, celles qui portent un crucifix à leur cou doivent le baiser dévotement et s'adresser à celui qu'il représente en ces termes : « O mon Iesus Crucifié, comme un divin cachet sur mon cœur, afin que rien n'y entre qui vous puisse déplaire »[1258]. Comme elles, les religieuses de Toul sont invitées à prendre de l'eau bénite chaque matin avant de s'agenouiller en leur oratoire privé « devant Dieu », c'est-à-dire devant une image, qui doit être obligatoirement celle du crucifix, de la Vierge ou des saints[1259]. Ceci afin de le

[1256] Antoine ALAR, *op. cit.*,, p. 479-480.
[1257] *La Règles [sic] de Saint Augustin et les constitutions particulieres pour les Sœurs Penitentes de Sainte Marie-Magdeleine de Lyon*, Lyon, Michel Goy, 1666, p. 186.
[1258] *Ibid*., p. 188.
[1259] *Le Manuel des Religieuses, op. cit.*, p. 156 et 160.

« remercier de ce qu'ils nous a faict passer ceste nuict en santé et bon repos ». Le laïc doit lui aussi consacrer sa première pensée à son Créateur, et placer la journée à venir entre ses mains. Il doit pour cela prendre de l'eau bénite, dont la valeur protectrice lui assure l'assistance divine tout au long du jour, raison pour laquelle le bénitier est commodément placé près du lit. Chaque journée de Gaston de Renty, qui se lève à cinq heures, commence ainsi par la prise d'un peu d'eau bénite, suivie d'une prosternation[1260]. Tout le temps du rituel du lever et de l'habillement est utilisé pour s'adresser à Dieu. Il s'agit de le saluer, et après lui Son Fils, la Vierge, et les saints que l'on honore le plus. Une fois habillés, certains, comme Jean de Baudricourt[1261], gouverneur de Bourgogne, récitent également leur chapelet[1262]. Pour renforcer la proximité avec le divin, il est recommandé d'imiter Gaston de Renty, qui chaque jour à sept heures se rend dans son cabinet, où il prie devant les images de la Vierge, Saint Joseph et Sainte Thérèse[1263]. A travers l'image, c'est à la personne sainte que le fidèle porte des marques de respect dès le matin. Les confrères du Rosaire sont ainsi priés d'entrer en leur oratoire ou « autre lieu secret », afin de s'agenouiller devant une image de la Vierge[1264]. Ce « lieu secret » dénote un souci d'apporter un caractère intime et personnel à la prière. Il peut s'agir d'un simple recoin de la pièce, mis à l'écart des choses du quotidien. Le missionnaire breton Jean Leuduger[1265], quant à lui, enseigne qu'une fois habillé, chacun doit prendre de l'eau bénite et se mettre à genoux devant le crucifix pour pratiquer sa dévotion. Il faut alors adorer le Christ, le remercier de sa bienveillance, puis faire acte de contrition. Il faut enfin lui offrir la journée à venir et lui demander « la grâce de ne point [l']offenser aujourd'hui »[1266]. Ces demandes d'assistance divine traduisent la nécessité pour le croyant de se comporter chrétiennement au cours de la journée. Vouer son quotidien à Dieu rend ce dernier omniprésent et oblige ainsi le fidèle à se montrer à la hauteur des promesses qu'il fait dans ses prières. La prière du matin joue en ce sens un rôle fondamental dans l'édification d'une société chrétienne policée.

[1260] Jean-Baptiste SAINT JURE, *op. cit.*, p. 31.
[1261] Décédé en 1499.
[1262] *Vie et miracles de Saint François de Paule, op.cit.*, 1622, p. 250.
[1263] Jean-Baptiste SAINT JURE, *op. cit.*, p. 31.
[1264] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 251.
[1265] 1649-1722.
[1266] Jean LEUDUGER, *Le Bouquet de la Mission ou l'Abrégé des vérités et maximes que l'on enseigne dans les missions*, Rennes, Veuve de Denis Mathurin, 1700 (nouvelle éd.), p. 3-4.

Quant au coucher, il constitue un moment essentiel puisqu'il représente un instant de retour sur soi-même. La méditation du soir permet de remercier pour les bienfaits reçus durant la journée, demander pardon pour les fautes commises, et choisir de s'amender, en demandant le soutien divin dans cette entreprise de réformation de soi. Les confrères du Rosaire sont enjoints à réciter leur chapelet le soir, dans leur oratoire, et de faire leur examen de conscience, rougissant de retomber dans les mêmes fautes[1267]. Le coucher est aussi le dernier moment de conscience avant le sommeil, cet état si proche de la mort[1268] dans lequel le fidèle se trouve particulièrement vulnérable, à la merci de cauchemars inspirés par les démons, et du risque de mort subite. Il ne faut donc pas s'endormir sans avoir apaisé sa conscience et demandé pardon pour ses fautes. Philippe d'Orléans, frère de Louis XIV, « avoit coutume de porter le soir, dans son lit, un chapelet garni de médailles, qui lui servoit pour y faire ses prières avant de s'endormir »[1269]. La méditation sur les fins dernières entraîne une réflexion sur les vanités terrestres, encourageant le croyant à se corriger afin d'obtenir une « bonne mort ». Thomas Le Paige conseille vivement aux confrères du Rosaire de prendre de l'eau bénite avant d'entrer dans leur lit, et de « considerer [qu'ils entreront] quelque jour dans le tombeau duquel le lit est le vrai symbole ». Aussi convient-il de faire le signe de croix, dire un *De profundis*, « jeter de l'eau bénite sur soi comme pour faire sur un mort » en priant Dieu « de nous faire mourir heureusement en sa grâce »[1270]. La même pensée doit animer les tertiaires franciscains au moment de leur coucher. Ils doivent se prosterner à genoux devant un crucifix, ou toute autre image dévote permettant de se mettre « en la présence de Dieu », afin de s'arrêter « quelque espace de temps sur la pensée de la mort »[1271]. C'est dans cette pensée que le fidèle, protégé par les vertus de l'eau bénite, doit s'endormir. La contrition doit être sincère, car « les actions des causes ne sont effectives que dans un sujet bien disposé », ainsi que l'écrit Gilbert Grimaud, chanoine de Bordeaux, dans son *Traité de l'eau bénite*. L'eau ne prodiguera ses vertus qu'au croyant vraiment repentant, en vertu du principe qui veut que « quand la pourriture est au-dedans du corps, les emplastres qu'on

[1267] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 294.
[1268] « Le sommeil est l'image de la mort, et le reveil est l'image de la resurrection » écrit saint François de Sales : *Règles de Sainct Augustin, Constitutions et Directoire pour les Religieuses de la Visitation*, *op. cit.*, p. 523.
[1269] Lettre de Charlotte-Elisabeth de Bavière, citée par Jacques-Antoine DULAURE, *op. cit.*, p. 322.
[1270] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 298.
[1271] P. LEONARD, *La Regle du troisieme ordre de Saint François, appelé l'Ordre de la Penitence, institué par ce grand Patriarche pour toutes personnes séculieres vivantes dans leurs propres maisons. Ensemble une Exposition sur la même Regle. Avec un Exercice journalier pour les Freres & Sœurs dudit Ordre*, Paris, Charles Huart, 1721, p. 135.

met au dehors ne profitent de gueres »[1272]. La prière avant de dormir est donc celle où, ayant examiné ses fautes et demandé sincèrement pardon, l'on offre son repos au Christ, ainsi que le recommande Jean Eudes[1273]. Elle permet également de s'endormir « en quelque bonne pensée »[1274], de sorte que même dans les moments où il est inconscient, l'esprit du croyant soit imprégné de Dieu.

Pour que les heures de sommeil soient encore plus solennisées, il est recommandé de porter un objet de piété sur soi. Chez les Pénitentes de Lyon, professes, novices et prétendantes dorment avec leur crucifix au cou, afin que le Christ protège à la fois leur vertu et leur sommeil[1275]. Paul de Barry conseille aux laïcs dévots à la Vierge d'imiter en cela les réguliers. Il enjoint aux fidèles de porter leur chapelet au cou ou au bras durant la nuit, à l'image du Dominicain Louis Bertrand[1276], qui l'embrassait et le plaçait à son cou avant de dormir, et du Jésuite Berchmans[1277] qui dormait avec le sien autour du bras et même, à la fin de sa vie, pendu à son cou. « Philagie », écrit-il, « si vous mouriez ce soir de mort soudaine, au moins vous reconnoistroit-on à la marque des amans de la Mere de Dieu »[1278]. En cas de danger extrême et de mort soudaine, l'objet fait donc office de viatique, remplaçant alors les derniers sacrements : grâce à lui, le fidèle sera reçu au Ciel et identifié immédiatement comme bon catholique. Le chapelet est en cela fort pratique : le Père de Barry rapporte qu'un religieux fort pieux s'endormait chaque soir en tenant entre ses mains une image, une médaille ou une statuette à l'image de la Vierge. Or, ces petits objets pouvaient aisément lui échapper au cours de la nuit, ce qui lui faisait perdre le bénéfice de leur présence. Au contraire, le chapelet fait office de bracelet ou de collier, et ne risque pas de se perdre jusqu'au réveil du croyant[1279]. Malgré cela, au contraire, certains ordres religieux, essentiellement féminins, refusent que les réguliers portent leur chapelet au bras, car il est alors assimilé à un bijou et s'apparente à une forme de vanité rédhibitoire

[1272] Gilbert GRIMAUD, *op. cit.*, p. 148.
[1273] Jean EUDES, *Jesus Maria. op. cit.*
[1274] *Le Manuel des Religieuses contenant des advis tres-utiles, op. cit.*, p. 158.
[1275] *La Règles [sic] de Saint Augustin et les constitutions particulieres pour les Sœurs Penitentes de Sainte Marie-Magdeleine de Lyon, op. cit.*, p. 233-234.
[1276] 1526-1581.
[1277] 1599-1621.
[1278] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 328-329.
[1279] *Ibid*., p. 447.

Les temps de prière incontournables recommandés par l'Eglise sont donc accompagnés par l'objet de piété. En tant que représentation matérielle de l'abstraction divine, sa seule présence auprès du catholique doit inciter ce dernier à la plus grande dévotion. Le bénitier près du lit, le crucifix ou l'image dans la chambre, le chapelet à la ceinture ou dans la poche sont autant de rappels constants de la nécessité de consacrer du temps à Dieu. Ce temps, toutefois, n'empiète pas sur les devoirs sociaux du croyant. A lire les guides d'exercices spirituels et autres manuels de prière, on a l'impression qu'il s'agit plutôt de « rentabiliser » au maximum le temps libre. Le moment de s'habiller, de se sustenter… sont autant de minutes où l'esprit, désoccupé, peut – et doit – se tourner vers Dieu. Suivant l'idée que l'oisiveté est « l'ennemie de l'âme »[1280], on ne laisse pas à l'esprit la possibilité de vagabonder. Il ne doit être empli que de préoccupations domestiques et sociales quotidiennes, ou bien de pensées pieuses et de prières, les secondes étant d'ailleurs étroitement associées aux premières. Toute activité profane du quotidien peut être prétexte à établir une analogie avec le divin. Ainsi, selon l'auteur des *Exercices spirituels où le chrétien peut apprendre la manière d'employer toutes les heures du jour au service de Dieu*, le moment de se vêtir est l'occasion de méditer sur la servitude qui découle des « nécessités [du] corps » et d'espérer pouvoir un jour en être délivré[1281]. Lorsqu'il se lave les mains, le fidèle doit demander à Dieu de le laver de ses péchés[1282]. Le moment des repas est également spiritualisé : les *Vies* de saints personnages mettent en avant l'usage de l'objet de piété au cours de ces instants qui sont ordinairement consacrés à la détente, offrant une coupure dans la journée de travail. Les croyants les plus dévots peuvent donc imiter la Clarisse Françoise de Saint Bernard[1283] qui a coutume de lire un livre pieux à table, jusqu'à ce que sa fille, ayant achevé son repas, la relaie « pour luy administrer la nourriture spirituelle durant qu'elle repaissoit son corps »[1284]. Esprite de Jésus[1285], tertiaire minime, emploie quant à elle le temps du repas à dire tout bas son rosaire, « debout comme une servante », tandis que ses parents sont assis à table[1286]. Le principe est le même chez les réguliers : à de rares exceptions près[1287], la

[1280] *La Regle de S. Augustin, avec l'exposition d'Hugues de Sainct Victor …, op. cit.*, p. 51.
[1281] V.P.C., *Exercices spirituels où le chrétien peut apprendre la manière d'employer toutes les heures du jour au service de Dieu*, 1664, cité par Henri BREMOND, *op. cit.*, p. 249.
[1282] Idem.
[1283] 1566-1632.
[1284] *La Vie de la Venerable Mere Françoise de Saint Bernard, Religieuse de Ste Claire à Verdun. Nommee dans le monde Madame de Maisons. Par un Religieux du tiers ordre de saint François*, Paris, Mathieu Colombel, 1657, p. 110.
[1285] 1628-1658.
[1286] Jean DU PONT, *op. cit.*, p. 84.

prière personnelle doit se pratiquer lorsque les obligations de dévotion et de travail collectifs ont été accomplies. Ces moments où le régulier se retrouve seul avec lui-même doivent être mis à profit pour prier Dieu de manière individuelle, le plus souvent dans l'intimité de sa cellule, qui dispose, on l'a vu, d'un petit oratoire privé. La lecture est très recommandée, parce qu'elle occupe pleinement l'esprit tout en proposant des sujets de pieuse méditation et des exemples édifiants. Les constitutions de l'ordre de la Charité imposent ainsi à tous les frères de « demander tous les iours des livres »[1288], tout comme celles de la Congrégation de la Mission prescrivent de ne « laisser passe aucun jour […] sans faire une lecture dans quelque livre de piété »[1289]. Les religieuses cisterciennes de la congrégation saint Bernard du Dauphiné et de la Savoie doivent chaque jour lire « en [leur] particulier » de deux heures de l'après-midi jusqu'au premier coup de Vêpres[1290], afin de pouvoir ensuite parler de cette lecture avec les autres lors de la conférence qui se tient ordinairement après l'office. Quant aux Cisterciennes du monastère de Dijon, elles doivent elles aussi faire « chaque jour une heure de lecture spirituelle en leur cellule », ou devant le Saint Sacrement[1291].

A la lecture obligatoire s'ajoute la prière, et particulièrement la récitation du chapelet, qui doit se faire tous les jours. Les sœurs de la Maison Dieu d'Orléans ont ainsi obligation de le dire quotidiennement, dans l'oratoire commun qui se trouve dans le dortoir, chaque matin à 5h30 et chaque soir à 21 heures. La Mère Supérieure peut en plus les retenir pour quelques minutes supplémentaires le matin ou le soir, afin que « chacune puisse satisfaire à sa devotion particuliere, dire le chapelet ou autre priere vocale, ou s'appliquer à l'oraison mentale »[1292]. Les religieuses de la Congrégation Notre Dame de Nancy doivent elles aussi réciter chaque jour en leur particulier « la troisiéme partie du

[1287] Dans certains cas, afin que l'esprit soit tout autant occupé que les mains, les Constitutions encouragent les réguliers à réciter le rosaire pendant les activités collectives : ainsi, dans l'après-midi, les sœurs Pénitentes de Sainte Marie-Madeleine de Lyon doivent s'assembler et réciter « tout haut tout en travaillant le Rosaire » : *La Règles [sic] de Saint Augustin et les constitutions particulieres pour les Sœurs Penitentes de Sainte Marie-Magdeleine de Lyon, op. cit.*, p. 75.
[1288] *La Regle de S. Augustin, avec l'exposition d'Hugues de Sainct Victor…, op. cit.*, p. 50.
[1289] Vincent DE PAUL, *Règles ou constitutions communes de la Congrégation de la Mission*, Paris, Adrien Le Clere, 1856, p. 96.
[1290] *La Règle et les constitutions des religieuses de la Congrégation S. Bernard, Ordre de Cisteaux, op. cit.*, p. 60.
[1291] *Les Constitutions du Monastere de Notre Dame de Tart de l'etroite observance, transfere à Dijon : Premiere Maison des Filles de l'Ordre de Cîteaux*, Dijon, Jean Ressayre, 1695, p. 49.
[1292] *Règle de St Augustin & Constitutions pour les Sœurs Religieuses du Grand Hospital & Maison-Dieu d'Orleans, op. cit.*, p. 64, 67 et 120.

Chapellet ou Rosaire »[1293]. Quant aux religieuses de Notre Dame du Val de Grâce, elles doivent chaque jour, une fois le signal du silence donné, aller « à la Cellule trouver [leur] Epoux attaché pour [elles] à la Croix, au pied de laquelle [elles passeront] ce temps avec sa sainte Mere, luy disant le Chapelet, demandant part à son amour & à ses douleurs »[1294]. Les confrères du Rosaire se voient accorder des indulgences pour la récitation du psautier marial aux jours ordinaires, c'est-à-dire en-dehors des périodes de fêtes solennelles. A chaque récitation de la troisième partie du Rosaire, ils gagnent quarante jours d'indulgences. Les papes y ont successivement ajouté d'autres bénéfices[1295] : par exemple, en 1479, Sixte Quint octroie cinq ans et cinq quarantaines à qui récite la troisième partie. Neuf années plus tard, Innocent VIII accorde 60 000 ans « pour chaque fidèle repentant et confessé » qui pratiquera cette prière. Des indulgences sont également accordées pour tous les fidèles qui utilisent régulièrement leur chapelet, même s'ils ne sont pas confrères du Rosaire. En 1671, Clément X déclare que tout fidèle ayant « coutume de reciter chaque semaine la Couronne de Notre Seigneur, ou celle de Notre Dame, ou le Rosaire, ou au moins la troisième partie […] » bénéficiera d'une indulgence plénière à chaque fois[1296].

Tous les moments vacants dans la journée des laïcs sont récupérés pour être consacrés à la dévotion. En plus les prières du matin et du soir, qui sont incontournables, le fidèle est vivement encouragé à s'adresser à Dieu dès qu'il en a l'occasion. Outre la récitation du chapelet, il est recommandé de se montrer respectueux des images du Christ et de la Vierge présents dans l'espace privé, qu'il s'agisse de la cellule du religieux ou du foyer du laïc. Les ouvrages de piété encouragent le fidèle à saluer avec dévotion ces images lorsqu'il entre et sort d'une pièce où il s'en trouve. Cela est particulièrement vrai pour la chambre, véritable centre de l'intimité où se trouvent, nous l'avons vu, la majorité des images religieuses. Le Père de Barry exhorte ses lecteurs à s'offrir à la Vierge à chaque fois qu'ils entrent ou sortent de leur chambre ou de leur cabinet. Pour cela, il convient d'imiter le Jésuite Thomas Sallius[1297] qui ne sortait qu'après avoir fléchi les

[1293] *La Règle de S. Augustin a l'usage des Religieuses de son ordre dittes de la Congregation de Nostre Dame*, *op. cit.*, p. 21.
[1294] *La Regle du Bien-Heureux Pere S. Benoist Patriarche des Religieux de l'Occident*, *op. cit.*, p. 59.
[1295] Ces indulgences sont notamment récapitulées dans *La Bulle de N. S. Pere le Pape Innocent XI qui confirme les indulgences du Tres-Saint Rosaire*, *op. cit.*, p. 9-14.
[1296] *Indulgences accordees par N.S.P. le Pape Clement X en faveur de la Canonization de S. Gaetan, de S. François de Borgia, de S. Philippe de Benicy, de S. Louis Bertrand et de Ste Rose de Lima*, Paris, André Cramoisy, 1671, p. 1.
[1297] Qui vécut à la fin du XVI^{e} siècle.

genoux devant une image de la Vierge placée en son oratoire[1298]. En 1684, le Père Barthélémy Lemaistre conseille lui aussi aux fidèles de disposer d'un crucifix dans leur chambre, lequel ils doivent saluer « avec respect en entrant et en sortant »[1299]. C'est encore un moyen de susciter constamment l'idée de Dieu dans l'esprit du croyant, qui se trouve ainsi accompagné au quotidien par la présence divine. L'image personnifie le Christ, la Vierge ou les saints, que le fidèle doit donc saluer à chaque rencontre comme il le ferait avec une personne réelle. Les Religieuses de Toul doivent ainsi placer un bénitier à la porte de leur cellule, « afin qu'en entrant et sortant, chascune en prenne au front, en faisant le signe de la Croix » en demandant au Christ d'effacer leurs péchés par la grâce de l'eau bénite. Près de ce bénitier doit se trouver « une Image de la glorieuse Vierge portant son Fils au bras, afin qu'en entrant & sortant chascune selon sa devotion salüe le Fils […] et la Vierge » en leur adressant une brève oraison jaculatoire[1300].

Mais surtout, grâce aux petits objets de piété comme le chapelet et/ou la médaille, qui se portent sur soi et s'emmènent partout, il est possible de se mettre en présence de Dieu à n'importe quel moment de la journée. C'est du reste ce que souhaitent les auteurs des ouvrages sur la prière. Le Rosaire peut en effet se dire « à l'Eglise ou dehors, cheminant ou estant assis, de jour ou de nuict, ou en quelque alutre façon ou lieu que tu voudras », note le Père Alar[1301]. Charles Borromée n'est-il pas « accoustumé de mediter le Rosaire selon les mysteres » même lorsqu'il est en voyage[1302] ? D'ailleurs, Sixte Quint accorde une indulgence plénière aux confrères du Rosaire qui, étant en voyage ou sur mer, ne peuvent visiter les chapelles ou assister aux processions de la confrérie, à condition qu'ils récitent le rosaire entier même pendant leurs déplacements[1303]. L'auteur d'un ouvrage de prières paru à Lyon en 1592 résume la supériorité du chapelet sur les autres supports de prière en ces termes : « Combien que sans Chapellet par la leçon des livres, & par l'aspect d'images & peintures & reliquaires, & par plusieurs autres occasions, la personne peut estre induicte à sainctes méditations. Toutesfois ceste façon est preste *à toutes sortes de gens* & *en tout lieu* pour *à toutes heures* que l'on veut

[1298] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 364.
[1299] Barthélémy LEMAISTRE, *Pratiques de piété ou les Véritables dévotions*, 4e éd, Lyon, T. Amaulry, 1684, p. 159.
[1300] *Le Manuel des Religieuses… op. cit.*, p. 161.
[1301] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 332.
[1302] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 635.
[1303] *La Bulle de N.S. Père le Pape Innocent XI qui confirme les indulgences du Tres-Saint Rosaire, op. cit.*, p. 39.

contempler & prier tout ensemble »[1304]. Quant aux médailles, servant d'oratoire, « et tout garny », elle peuvent être baisées « cent fois le iour » : « avez-vous envie de prier Dieu vostre Oratoire sera tousiours tout prest », écrit à ce propos le Père de Barry. Et de citer l'exemple de Louis le Débonnaire, lequel utilisait sa médaille de la Vierge comme oratoire, notamment lorsqu'il se rendait à la chasse, se mettant à genoux devant elle au beau milieu des champs[1305].

Les objets de piété se répartissent donc clairement en deux catégories. D'abord, les « fixes », comme le bénitier, le crucifix, les statuettes, les tableaux, lesquels sont placés stratégiquement dans le foyer pour pénétrer constamment le fidèle de la présence de Dieu, et servir de supports concrets aux indispensables prières quotidiennes et régulières. Quant aux objets « mobiles », ils servent de support à une dévotion qui peut avoir lieu à tout endroit à tout instant, et font ainsi sortir la prière individuelle du cadre strict du foyer. Favorisant une prière peut-être plus spontanée, ils permettent en tous les cas de rappeler que Dieu est présent aux côtés du croyant dans tous les moments de la journée. Quelques instants suffisent pour le prier. Le Rosaire, par exemple, n'a pas besoin d'être récité chaque jour en entier ; le fidèle peut au contraire morceler la prière : « tu pourras le diviser en trois, en disant chaque fois cinq *Pater* et cinq *Ave* », précise le Père Alar[1306]. Mais ces courts instants doivent se renouveler souvent au cours de la journée. Le croyant est ainsi encouragé à faire de son existence une offrande continuelle à Dieu. Antoine Godeau le résume en ces mots : « le chrétien doit toujours être dans l'esprit d'oraison, c'est-à-dire dans l'esprit de sacrifice, d'adoration et d'hommage vers Dieu, dans une continuelle oblation de soi-même », cet esprit d'oraison étant défini comme « un état constant de servitude et de dépendance à l'égard de Dieu, qui est imprimé dans le fond de l'âme »[1307]. D'ailleurs, la littérature de piété met en avant l'idée de mérite attachée à ceux qui récitent régulièrement leur chapelet. Ces derniers sont présentés comme étant plus digne que les autres de l'élection divine. Election divine qui n'est donc pas seulement réservée aux élites intellectuelles et aux religieux. Elle se trouve

[1304] *Prières ecclésiastiques fort dévotes et profitables, pour dire en l'Eglise durant le divin service. Avec l'exercice de Devotion, pour tous les iours de la semaine, prins d'un traicté de l'oraison & méditation d'un devotieux Pere Espaignol. Ensemble une declaration du Rosaire, ou Chappellet nostre Dame*, Lyon, Jean Pillehotte, 1592, p. 94.
[1305] Paul de BARRY, *op.cit.*, p. 14-18.
[1306] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 332.
[1307] Antoine GODEAU, *op. cit.*, cité par Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux, op.cit.*, p. 239-240.

également, grâce à la récitation quotidienne du chapelet, à la portée des plus humbles. Si la jeune Ynes, bergère dans un village proche de Madrid, reçoit neuf fois la visite miraculeuse de la Vierge en 1449, c'est parce qu'elle le mérite, sous-entend-on, du fait que « chasque iour, elle recit[e] son chapellet »[1308].

La littérature de piété présente évidemment des comportements idéalisés, qui nous renseignent avant tout sur le souci de l'Eglise d'encadrer plus rigoureusement les pratiques, et d'amener le fidèle, à travers la régularité de la prière privée, à la conversion et aux sacrements. Difficile de savoir, dans les faits, si les laïcs consacraient effectivement autant de moments de la journée à la prière. Si le duc d'Orléans s'endort chaque soir avec son chapelet au bras, on sait également que la présence de l'objet ne l'empêche pas de se livrer à des pratiques moins orthodoxes[1309]. Les confrères, en rejoignant une communauté de croyants, s'engagent à pratiquer de manière quotidienne les dévotions imposées par les confréries. En revanche, le laïc « lambda » doit quant à lui trouver le temps de se consacrer véritablement à la prière. Les auteurs d'ouvrages de piété se montrent plus souples avec lui, et particulièrement les Jésuites. Nous avons vu combien les Jansénistes ont pu déplorer cette comptabilité de l'Au-delà prônée par les disciples d'Ignace de Loyola. Le Père de Barry, s'il demande à ses lecteurs de pratiquer quotidiennement la prière à la Vierge, n'entend pas les surcharger. « Je vous traite bien doucement en vous demandant de ne dire qu'un chapelet par jour »[1310], écrit-il en conseillant au croyant de trouver un quart d'heure chaque jour pour cette récitation pieuse. Plus loin encore, recommandant au fidèle de porter son chapelet à son cou durant son sommeil, il précise qu'il ne pense pas par là « surcharge[r] d'une fâcheuse pratique » le dévot à la Vierge, car rien n'est plus aisé selon lui que de s'endormir avec ce « collier de l'ordre de Marie »[1311]. S'il est préférable de réciter le Rosaire tous les jours, le croyant qui n'en trouve pas le temps peut donc se contenter de porter l'objet sur lui, voire, au minimum, de dormir avec. Le port de l'objet équivaudrait alors à la prière pour sacraliser son quotidien. L'idée de récompense divine attachée à l'usage régulier de l'objet est tellement ancrée dans l'esprit des fidèles qu'à l'inverse, il leur semble juste que Dieu se détourne de celui qui n'utilise pas fréquemment son chapelet. Ainsi, en juillet 1585, Vermandet, fils du Lieutenant Général de Limoges, est décapité à Paris pour avoir

[1308] Antoine d'ACA, *op. cit.,*. p. 21.
[1309] Lettre de Charlotte-Elisabeth de Bavière, citée par Jacques-Antoine DULAURE, *op. cit.*, p. 322.
[1310] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 321.
[1311] *Ibid*., p. 328.

pratiqué l'inceste avec sa propre sœur. L'accusé nie farouchement ce crime, mais reconnaît toutefois que sa condamnation à mort est l'expression du « juste Jugement de Dieu, qui le punissoit pour avoir bien été trois ans sans le prier, & sans dire seulement une patenôtre »[1312]. Le moment du décès est en effet bien souvent celui d'un retour sur soi, où le chrétien se tourne vers Dieu et se repent de ses péchés dans l'espoir de gagner le salut. Les clercs ont très tôt valorisé l'instant du trépas comme une ultime occasion de réconciliation avec Dieu. Il constitue donc un moment clé de l'existence du croyant, qui, par l'intermédiaire des objets de piété, doit être placé sous le regard de Dieu. Si la prière quotidienne contribue à entretenir une relation personnelle avec le Créateur, et si la mort se présente comme le climax d'une vie dédiée à l'amour de Dieu, l'enfance est également mise en valeur par les clercs de l'époque moderne comme la période déterminante au cours de laquelle s'établit le lien unissant le fidèle à Dieu.

2. L'INSTAURATION DE LA RELATION A DIEU DURANT L'ENFANCE

En 1960, Philippe Ariès publie un ouvrage novateur en matière d'Histoire de la famille[1313]. Il y émet l'hypothèse que c'est à l'époque moderne – et particulièrement au XVIII^{e} siècle – que serait né un « sentiment de l'enfance » et par là une nouvelle relation à l'enfant, contrastant avec un Moyen Age où ce dernier n'était considéré que comme un adulte miniature. Selon lui, l'enfant médiéval suscitait plus chez les adultes un sentiment d'amusement qu'une réelle affection. Sous l'Ancien Régime, il aurait progressivement gagné une place de plus en plus importante au sein de la famille, jusqu'au XVIII^{e} siècle où apparaissent de réelles préoccupations de la part des adultes en matière d'hygiène et de santé de l'enfant[1314]. Il ne faut que quelques années pour que d'autres historiens, s'ils reconnaissent le caractère novateur des travaux de Philippe Ariès, contestent ses conclusions. Une interrogation sur le sentiment de l'enfance reposant pour beaucoup sur des données affectives et psychologiques qui restent hors d'atteinte de l'historien, plusieurs d'entre eux se sont interrogés sur la validité des hypothèses de Philippe Ariès. Dès 1964, Jean-Louis Flandrin nuance les propos de ce dernier en refusant de parler

[1312] Pierre DE L'ESTOILE, *Journal du règne d'Henri III (1574-1589), op. cit.*, p. 175.
[1313] Philippe ARIES, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, collection « Points », 1975 (1^{e} éd. 1960), 316 p.
[1314] Philippe ARIES, « Les deux sentiments de l'enfance », *Ibid.*, p. 177-186.

d'absence de sentiment pour l'enfant au Moyen Age. Il préfère évoquer une différence de nature d'un même sentiment[1315]. Les historiens médiévistes se sont rapidement engouffrés dans la brèche en repoussant les limites chronologiques de la relation affective à l'enfant. En 1985, Danièle Alexandre-Bidon et Monique Closson mettent en évidence, à partir de l'étude iconographique d'enluminures datant du XIII^{e} au XV^{e} siècle, l'intérêt des parents pour la sûreté de l'enfant – remarquable, par exemple, dans les dispositifs de sécurité apposés aux berceaux ou dans les méthodes d'emmaillotage[1316], tandis que Cécile Treffort, distingue dès le Haut Moyen Age des pratiques funéraires accordant une place particulière à l'enfant[1317].

Si on ne peut donc imputer à l'époque moderne la naissance d'un sentiment de l'enfance, on note toutefois qu'il s'extériorise plus aisément avec les siècles. L'attachement à l'enfant se fait plus manifeste : « je l'aimais avec une tendresse que je ne puis exprimer », écrit Henri de Campion après la mort de sa fille Louise-Anne, âgée de quatre ans, en 1653[1318]. La maladie et la mort de l'enfant prennent une dimension d'autant plus tragique que l'on cesse peu à peu d'envisager l'existence comme un éternel recommencement. Le recul d'une certaine conception cyclique du temps s'accompagne d'un rejet de la fatalité[1319]. Dans ces conditions, chaque individu en tant que tel joue un rôle dans l'histoire familiale. L'enfant est plus que jamais perçu comme le prolongement des parents, destiné à leur survivre et à perpétuer la lignée. Il est de plus en plus envisagé dans toute sa complexité d'individu, au sein de la famille et de la société. Le succès des pèlerinages à répits, où les parents angoissés viennent déposer le corps du nouveau-né défunt dans l'espoir que la Vierge lui redonnera vie le temps nécessaire pour le baptiser et lui éviter ainsi d'errer à jamais dans les limbes, atteste bien du souci de préserver le salut de l'enfant. La place grandissante du Purgatoire[1320] dans les dévotions des fidèles,

[1315] Jean-Louis FLANDRIN, « Enfance et société », *Annales E.S.C.*, n° 19, 1964, p. 322-329.
[1316] Danièle ALEXANDRE-BIDON et Monique CLOSSON, *L'Enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, 278 p.
[1317] Cécile TREFFORT, « Archéologie funéraire et histoire de la petite enfance. Quelques remarques à propos du Haut Moyen Age », dans Robert FOSSIER (dir.), *La Petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne. Actes des XVIe journées internationales de l'abbaye de Flaran, septembre 1994*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 93-107.
[1318] Henri de CAMPION, *Mémoires*, Paris, Mercure de France, 1967, cité par Madeleine FOISIL, « L'écriture du for privé », dans Philippe ARIES et Georges DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée*, tome 3 : Roger CHARTIER (dir.), *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, collection « Points », 1999, p. 341.
[1319] Jacques GELIS, « L'Individualisation de l'enfant », *Ibid*., p. 309.
[1320] Un colloque a été consacré au Purgatoire, à l'Université d'Avignon du 8 au 10 mars 2007, sous la présidence de Guy Lobrichon : *Le Purgatoire, fortune historique et historiographique d'un dogme.*

compromis religieux permettant de soustraire les parents à la détresse de la mort prématurée d'un enfant, est un autre témoin de cet amour parental qui s'exprime au grand jour. Paradoxalement, certains voient dans cet amour un risque de débordement affectif qu'il convient de canaliser par une éducation stricte qui ne peut être bénéfique qu'en dehors de la maisonnée. Se développe alors un enseignement public qui souhaite avant tout former de bons chrétiens. Or, pour parfaire l'éducation chrétienne, il faut proposer des modèles.

L'influence de l'Etat et le contrôle de l'Eglise se font sentir dans la diffusion de modèles de l'enfant idéalisé[1321], exemples de vertus chrétiennes, de moralité et donc d'obéissance. Le premier modèle n'est autre que l'Enfant Jésus[1322], qui, au XVII^{e} siècle, fait l'objet d'un culte individualisé. Jusqu'alors vénéré surtout dans les bras de sa mère, il acquiert progressivement une individualité, d'abord par la place que lui attribuent les Franciscains, puis sous l'influence considérable de l'ordre du Carmel réformé, qui spiritualise la dévotion. En France, Pierre de Bérulle[1323] s'appuie sur des sources espagnoles, particulièrement Thérèse d'Avila[1324] et le carme déchaux François de l'Enfant Jésus[1325], pour développer, de manière plus théologique, sa vision de la dévotion à la Sainte Enfance, laquelle est teintée de pessimisme. Il considère en effet que « l'état d'enfance est l'état le plus vil et le plus abject de la nature humaine après ce lui de la mort »[1326]. En ce sens, en se faisant homme, le Christ s'est abaissé à subir cette condition d'impuissance et d'avilissement qu'est l'enfance, d'autant plus tragique qu'il était destiné à subir la Passion sur la croix. L'image de l'Enfant emmailloté, « captif presque de son bas âge »[1327], se trouve toutefois bientôt adoucie et transformée, aussi bien dans les couvents que dans les milieux dévots. A l'Enfant prisonnier de sa condition avilissante se substitue l'Enfant innocent, qui suscite de la tendresse. Au sein du Carmel de Beaune, cadre de l'expérience mystique de Marguerite du Saint-Sacrement[1328] comme dans le cercle de Madame Guyon[1329] se met en place une piété affective et sensible, empreinte de

[1321] Jacques GELIS, *op. cit.*, p. 315.
[1322] Voir Sandra LA ROCCA, *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, 328 p.
[1323] 1575-1629.
[1324] 1515-1582.
[1325] 1547-1604.
[1326] Pierre de BERULLE, *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1856, col. 1007.
[1327] Lorenzo PERICOLO, « *Philippe, homme sage et vertueux* ». *Essai sur l'art de Philippe de Champaigne (1602-1674)*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2002, p. 168, col. 2.
[1328] 1619-1648.
[1329] 1648-1717.

naïveté. L'Enfant est perçu comme un être attendrissant, dont la conduite déjà vertueuse fait de lui le modèle de l'enfant chrétien. Les représentations d'un Enfant Jésus espiègle, aimant à s'amuser, se font plus nombreuses[1330]. Le jeu, lorsqu'il est pratiqué par le Christ Enfant, devient une pieuse occupation, à la fois simple et vertueuse, tandis que le moment de l'Enfance est perçu comme annonciateur de la destinée future. Si Montaigne considère que « noz plus grands vices prennent leur ply de nostre plus tendre enfance »[1331], il apparaît, à la lecture des *Vies*, que l'inverse est également possible, et que les vertus peuvent fleurir dans le cœur du jeune chrétien. Les auteurs y proposent un idéal à suivre, inspiré de celui de l'Enfant Jésus : l'archétype de l'enfant mystique, un enfant saint qui dès son plus jeune âge s'affranchit des considérations terrestres pour se tourner vers Dieu et lui vouer toute son existence, ainsi qu'en témoigne son rapport privilégié à l'objet de piété.

La figure de l'enfant saint peut être esquissée à travers l'usage précoce qu'il fait de l'objet qui accompagne ses premières manifestations de dévotion. Notons toutefois que seuls 33 % de notre corpus évoquent l'enfance des personnages en lien avec l'utilisation de tels objets. La piété de l'enfant peut en effet se manifester par d'autres biais : le pudique Pierre Fourier[1332] refuse catégoriquement d'embrasser sa sœur tandis que le tout jeune Jean-Jacques Olier n'apaise ses pleurs que lorsqu'on le porte dans une église. Autant de signes de leur future vie exemplaire. La mortification du jeune enfant apparaît également au fil de nos lectures. Antoine du Saint Sacrement se mortifie dès l'âge de dix ans, tout comme la petite Jeanne de la Croix, qui porte des cilices et s'impose des pénitences. Cette valorisation de l'enfant capable d'endurer ces tourments physiques permet l'émergence, chez les dévots mystiques, de l'enfant perçu en tant qu'individu exceptionnel et singulier. Certains sont destinés à la sainteté par leur nom même et le patronage d'un grand saint, comme François de Sales, qui doit son prénom à une représentation du *poverello* d'Assise. Sa mère accouche en effet « en une chambre nommée de sainct François d'Assise, à l'occasion d'une image dudit Sainct assez antique, et dés long temps attachée à la paroy »[1333].

[1330] Par exemple, le musée des Beaux-Arts de Chambéry conserve la copie d'un tableau de Rubens montrant Jésus et Jean-Baptiste, évoquant de petits amours, jouant dans un paysage champêtre (n° d'inventaire : M 215 : 16 (ancien numéro), Bord 51).
[1331] Michel de MONTAIGNE, « De la coustume, et de ne changer aisément une loy receüe », *Essais*, Livre I, chapitre 22.
[1332] 1565-1640.
[1333] Louys de LA RIVIERE, *op. cit.*, p. 11.

Le recours à l'objet de dévotion vient renforcer cette impression de sainteté précoce, et a valeur de preuve, en venant attester de la foi, de la vertu et du mérite de ces saints personnages. Lorsque l'enfant ne possède pas de tels objets, il trouve un moyen de compenser cette absence, ce qui souligne encore la valeur symbolique de l'objet comme témoignage de la piété. Sainte Claire pratique la sainte oraison régulièrement depuis son enfance. Afin de renforcer le caractère exceptionnel de cette dévotion, on prend la peine de préciser au lecteur que « ceci estoit un indice remarquable, digne de cet aage enfantin, que n'ayant point de grains de Chappelet avec lequel elle peut nombrer et repeter l'Oraison Dominicale, pour cest effect elle se servoit d'un amas de petites pierres »[1334]. Que la jeune enfant ait ressenti le besoin d'un objet pour accompagner ses prières souligne son importance en tant que support de la dévotion et atteste de la réelle dévotion de la future sainte.

Ces enfants dévots présentent plusieurs traits communs, à commencer par le plaisir qu'ils éprouvent à jouer à servir la messe, en se fabriquant un petit autel ou un oratoire privé. Le jeune Pierre Fourier est présenté comme se retirant régulièrement « en l'Oratoire qu'il avoit dressé luy-mesme avec des petites Images & change[ant] les ornements selon la solennité des iours ». Son biographe voit dans cette application à « se revestir et d'Aubes et de Chasubes, qu'il tailloit luy-mesme des estoffes qu'il rencontroit par la maison, sonner la cloche de sa Chapelle, et faire le petit prestre comme s'il eust voulu dire la Messe » le signe annonciateur de la pieuse existence du futur curé de Mattaincourt[1335]. Le jeune Pierre cherche à donner à son oratoire un aspect vraisemblable. Il orne donc son autel miniature de petites images, qui sont probablement de petites statuettes à usage privé, relativement répandues dans les intérieurs au XVII^{e} siècle. Une nouvelle édition de la *Vie* de Pierre Fourier par Jean Bedel en 1656 présente de légères différences avec la version de 1645 ; elle se montre plus moralisante. Dans le passage précédent, nous avons l'image d'un jeune enfant quelque peu attendrissant, qui joue à l'adulte en imitant les gestes du prêtre. Les domestiques, d'ailleurs, « se rient le voyans »[1336] et on les imagine le regardant avec indulgence tandis qu'il replace ses statuettes sur son autel miniature. Dix ans plus tard, la nouvelle version commence par

[1334] *La Premiere Reigle des Religieuses de Ste Claire, laquelle leur fut donnée par le Pere S. François et confirmée par le Pape Innocent IIII. Ensemble la maniere de recevoir les Novices à l'Ordre et a la Profession, revueue et corrigee par le Rev. Pere Procureur de Cour des F. Mineurs Capucins, Avec les Adiunctions du Concile de Trente a la marge***,** Paris, s.d. (XVII^{e} siècle), Eustache Fouquault, p. 153.
[1335] Jean BEDEL, *op. cit.*, 1645, p. 10-11.
[1336] *Ibid*., p. 11.

marquer la différence entre le jeune Pierre et les autres enfants de son âge, lesquels « cour[ent] les rües et cherch[ent] des occasions de jouer et perdre [leur] temps ». Pierre, quant à lui, a déjà renoncé aux vaines distractions terrestres et se retire à l'oratoire qu'il « avoit dressé luy mesme en une chambre secrette ». Là, il prend plaisir à agencer les images et à mouler quelques cierges. Cette fois, il est précisé qu'il « repetoit ce qu'il avoit veu faire au sanctuaire de nos Eglises, avec une serieuse gravité, et une mémoire si fidèle qu'il observoit iusque aux moindres cérémonies »[1337]. Plus on avance dans le temps, plus la littérature dévote insiste sur le caractère sérieux de ce qui pourrait n'apparaître que comme un jeu d'enfant prêtant à sourire. Au contraire, les images et statuettes ont une valeur édificatrice pour le jeune enfant. Elles contribuent à l'imprégner de spiritualité tout en le familiarisant avec les grandes figures de l'Histoire Sainte, en particulier la Vierge à l'Enfant, modèle le plus répandu des petites statuettes de bois ou de faïence qui essaiment l'habitat domestique.

Cette image de l'enfant dévot jouant dans son petit oratoire est typique de la littérature concernant les futurs prêtres et religieux : elle annonce leur futur sacerdoce. Dans nos récits, les futurs membres du clergé séculier s'adonnent à ce passe-temps pieux durant leur enfance. Charles Borromée lui-même, après ses leçons, « se retir[e] à ses petits autels & oratoires, se recreant la spirituellement, cependant que ses compagnons pass[ent] leur temps aux ieux puerils »[1338]. Là encore, cette activité est mise en relief par contraste avec les jeux des autres enfants. Si le saint mène une parfaite vie chrétienne par la suite, c'est bien parce que lui n'a pas perdu son temps en vains amusements. Dès l'âge de neuf ans, la future Mère Esprite de Jésus refuse de se divertir avec ses compagnes qui souhaitent l'inclure dans leurs jeux. Elle leur assure s'être détournée des vanités du monde et propose de leur apprendre des prières et de leur offrir médailles, images et chapelets, qui constituent l'équivalent de ses « jouets »[1339]. Plutôt que de s'amuser avec des amis de son âge, le jeune Charles Borromée « se retiroit en un sien oratoire assez destourné, mais orné à cet effect [méditation, oraison et contemplation] de quelques misteres de la vie de nostre Seigneur »[1340]. Comme chez Pierre Fourier, l'oratoire est privé. IL ne s'agit pas de l'oratoire familial devant lequel toute la maisonnée récite ses prières en commun, mais d'un lieu personnel, aménagé par l'enfant. Tout enfant, Pierre

[1337] Jean BEDEL, *op. cit.*, 1656, p. 13.
[1338] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 7.
[1339] Jean DU PONT, *op. cit.*, p. 9.
[1340] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée*, p. 40.

de Luxembourg[1341] possède son propre oratoire, qui « estoit deia sa demeure plus ordinaire, où avec pureté de cœur il s'offroit à Dieu iournellement, exerçant une vie Angelicque en son petit corps mortel »[1342]. Il ne le partage pas avec sa sœur, qui en a un bien à elle : tous deux se lèvent ainsi « de bon matin pour réciter les loüanges de Dieu séparément en leur oratoire, ce qu'ils faisoient chacun iour, demeurans à genoux durant deux heures »[1343]. Cet oratoire est sanctifié par la présence d'objets, et particulièrement des images, capables de servir de support à la prière. Ainsi, l'enfant mystique marque son individualité par l'élaboration d'un lieu de prière qui lui est tout à fait personnel. On peut supposer que les images en question ont été rigoureusement choisies. César de Bus[1344] semble lui aussi avoir un penchant pour l'état ecclésiastique puisque dès son plus jeune âge, il aime tant aller à l'église que « pour y être toujours il s'en faisoit une de la maison de son pere, y dressant par tout des Oratoires et des Autels »[1345]. Il mène pourtant une vie riche en exploits militaires et intrigues de cour, avant de se convertir définitivement. Peut-être faut-il y déceler un message selon lequel une enfance pieuse ne garantit toutefois pas une existence tournée vers le salut, et qu'une vigilance constante doit être de mise pour qui souhaite vie chrétiennement. Ou, au contraire, sa pieuse enfance peut être l'annonciatrice de sa conversion future, car l'imitation des prêtres reste un signe que l'enfance du dévot sert à « faire voir par un heureux presage ce qu'il feroit un iour »[1346]. Les enfants de Françoise de Maisons[1347], future Clarisse à Verdun sous le nom de Françoise de Saint Bernard, « se plaisoient à imiter les Religieux […], à vénérer et décorer les images de la Vierge et des Saints, à dresser de petits autels, ce qui lui causoit une merveilleuse ioye »[1348]. Parmi eux se trouvent la future Mère Marie de Saint Charles, religieuse du tiers ordre de saint François, et la Révérende Mère Marie de Saint Denis, religieuse de sainte Claire à Verdun. Quant au Dominicain breton Pierre Quintin[1349], il découvre sa vocation à l'âge de 6 ans, à l'école du prêtre Hervé Mirossec, près de Morlaix. Dès lors, décidant qu'il rejoindra un jour les Frères Prêcheurs, il porte à sa

[1341] 1369-1387.
[1342] Martin de BOVREY, *op. cit.*, p. 8.
[1343] *Ibid*., p. 16.
[1344] 1544-1607.
[1345] Pierre DU MAS, *op. cit*., p. 12.
[1346] Jean BEDEL, *op. cit.*, 1645, p. 11.
[1347] 1566-1632.
[1348] *La Vie de la Venerable Mere Françoise de Saint Bernard, op. cit.*, p. 177.
[1349] 1569-1629.

ceinture un chapelet afin de les imiter[1350]. La piété enfantine semble donc être le signe évident d'une prédisposition à la sainteté, ou du moins à une vie vouée à Dieu. Cette prédisposition se marque bien dans l'usage des images de la Vierge et des saints, pour qui l'enfant conçoit dès son plus jeune âge une révérence particulière et de l'affection. Pierre de Luxembourg acquiert tout enfant une grande dévotion pour la Vierge, à tel point « qu'il ne manquoit tous les iours à réciter son office dans les heures escrites à la main, que sa tante luy avoit donnees »[1351].

D'ailleurs, l'objet de piété constitue un support de prière privilégié pour l'enfant, qui s'émeut dès ses premières années sur les souffrances du Christ, et ne souhaite d'autre compagnon, à l'instar de la future Visitandine Anne Catherine de la Croix de Sueilles[1352], dont on nous dit que « dans les premieres annees de sa vie, la seule veüe de la croix faisoit ses délices »[1353]. L'enfant fait déjà preuve d'une affectivité exacerbée pour les souffrances du Christ, et il passe d'ailleurs beaucoup de temps en prière. Jeanne de la Croix se lève chaque nuit, ce qui intrigue une des chambrières qui la suit et « l'ouyt plorer devant une image », couverte d'un cilice[1354]. La contemplation de l'image pieuse pousse ainsi l'enfant à une telle empathie et un tel abandon à l'amour divin qu'ils se manifestent par des larmes. Anne Catherine de la Croix de Sueilles fait également montre d'une grande dévotion pour la Vierge dès son enfance. « Ceux qui observoient sa conduite remarquoient que ses oraisons ordinaires étoient devant quelqu'une de ses images ; ses yeux doucement élevez vers cet objet aimable, fondoient le souvent en larmes, & la rougeur extraordinaire qui paroissoit pour lors sur son visage, marquoit le saint embrasement de son cœur »[1355]. L'union mystique, matérialisée par les larmes et la rougeur d'un visage embrasé par l'amour divin, est donc à la portée de l'enfant dévot grâce à sa profonde méditation à partir des images de piété.

1350 Joseph François et Louis Gabriel MICHAUD, *Biographie universelle, ancienne et moderne, Supplément PRA-REU*, Paris, Michaud Frères, 1846, p. 238, col. 2.
1351 Martin de BOVREY, *op. cit.*, p. 8.
1352 1628-1682.
1353 Accurse PROVINQUIERES, *op. cit.*, p. 8.
1354 Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 56.
1355 Accurse PROVINQUIERES, p. 189-190.

L'image de l'enfant se relevant la nuit pour prier constitue là encore un archétype. Les Franciscains du couvent où réside le jeune François de Paule « l'avoyent espié, & trouver passer les nuicts ou une grande partie en prieres devant les Images du Crucifix, ou de la Vierge, ou de Sainct François, bien qu'il eut grandement travaillé pendant la journée »[1356]. La prière est privée et se fait en secret : Pierre Fourier établit son oratoire dans une chambre « secrette », et les autres enfants dévots ont pour point commun de pratiquer leurs dévotions en des lieux ou à des heures auxquels ils sont assurés de pouvoir être seuls en tête à tête avec les images divines du Christ, de la Vierge ou des saints. Si leurs vertus précoces sont connues, c'est toujours parce qu'un domestique ou un religieux les a suivis ou épiés, intrigué par leur comportement. La jeune Esprite de Jésus, entrée au couvent à l'âge de douze ans, « se l[ève] ordinairement à minuit, et pri[e] pendant une heure devant un tableau de la Saincte Vierge, qui étoit auprés de son lict ». C'est l'une de ses compagnes, qui l'observe, nous dit-on, qui en fait la remarque, précisant qu'après avoir récité son chapelet, les Litanies de la Mère de Dieu et plusieurs oraisons, la jeune fille s'abandonne à des transports d'amour pour la Vierge[1357].

Ces transports d'amour sont parfois si importants que l'enfant s'impose des retraites. L'une des trente-cinq planches des *Figures et l'abrégé de la vie, de la mort, et des miracles de Saint François de Paule* présente le futur saint, âgé de quatorze ans, retiré dans le désert où il prie et médite devant un crucifix[1358]. Au même âge, Jeanne de la Croix, se sentant épiée dans la maison de son oncle, cherche à pratiquer ses dévotions de manière privée. Elle décide donc de partir en retraite dans un colombier désert, « duquel faisant un oratoire, elle y employoit beaucoup de temps à traicter avec son espoux Iesus Christ »[1359]. C'est au cours de l'une de ces prières qu'elle reçoit miraculeusement sa vocation de religieuse puisque « s'estant prosternee en terre et parlant à une image de la Veronique qu'elle tenoit en ce lieu », elle demande à Jésus de la laisser entrer au couvent, « ce que disant la figure de la S. Veronique se changea et le pourtraict de Iesus Christ se transforma en visage tres-beau ». L'image du Christ s'adresse à elle et promet de la prendre pour épouse. Ce miracle décide la jeune fille à partir, vêtue en homme, rejoindre le monastère de Sainte Marie de la Croix, où elle reçoit l'habit à 15 ans, en 1496[1360]. Ces

[1356] Claude DU VIVIER, *op. cit.*, p. 19.
[1357] Jean DU PONT, *op. cit.*, p. 18.
[1358] Antoine DONDE, *op. cit.*, planche IIII, vignette 7.
[1359] Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 65.
[1360] *Ibid.*, p. 65.

visions qui découlent de la prière devant l'image viennent confirmer la sainteté de l'enfant. Les images, qu'elles soient de papier ou de bois, soutiennent l'enfant et lui inspirent sa vocation. Dans son journal, Julien Maunoir raconte avoir rencontré en 1641, à Saint-Pol, en Bretagne, une sainte femme du nom d'Amice Picard : « elle n'avait que sept ans », écrit-il, « lorsqu'elle contempla un tableau représentant la Christ crucifié, au pied duquel se tenaient Marie et l'apôtre Jean, accablés de douleur. L'image de leur souffrance la fit fondre en larmes. Elle éprouva alors un tel amour pour Dieu qu'elle lui demanda la grâce de rester toujours vierge et d'endurer les tourments du Christ et des martyrs. Dieu l'exauça »[1361]. Ces images sont les objets qui sont le plus mis en valeur dans les récits d'enfance dévote. Il est vrai que c'est par l'image que le jeune enfant construit son monde de représentations. L'éducation religieuse, qu'elle soit donnée par la mère, un directeur de conscience ou un prêtre dans une école, se base avant tout sur l'image, et ce, aussi bien pour les enfants que pour les païens que l'on souhaite convertir. Plus frappante, plus apte à ancrer des idées dans la mémoire et à édifier, elle est particulièrement adaptée à l'enseignement religieux. Il semble que l'éducation de l'enfant passe donc par l'affectivité. Voyant représentés la douce Vierge, le Christ souffrant ou des épisodes de la vie des saints, il peut s'identifier et concevoir des sentiments exacerbés pour ces personnages divins ou sanctifiés qu'il s'efforcera d'imiter durant son existence.

L'enfance de Madeleine Vigneron, tertiaire de saint François de Paule, est longuement détaillée et particulièrement remarquable en ce qu'elle présente tous les lieux communs de l'enfance dévote, dans lesquels les objets de piété tiennent une grande place. Sa *Vie* est tirée de ses propres écrits, rédigés à partir de 1663 à la demande de son directeur de conscience. Elle accorde une place particulière à ses premières années, particulièrement formatrices et annonciatrices de la suite de son existence vouée à Dieu. C'est au cours de son enfance qu'elle découvre l'amour divin, et que les démons commencent à la persécuter. Madeleine Vigneron commence, de manière très traditionnelle, par marquer sa différence avec les autres enfants par son renoncement aux vanités terrestres. Dès l'âge de trois ou quatre ans, nous dit-elle, elle s'adonne à la retraite : « Je pris dès ce moment la resolution d'abandonner tous les petits divertissemens, pour me retirer en mon particulier dans une chambre la plus haute du logis ». Comme dans les autres récits, l'enfant fait le choix de pratiquer ses dévotions de

[1361] ERIC LEBEC (Ed.), *op. cit.*, p. 37-38.

manière secrète, dans une pièce retirée où elle ne sera pas dérangée. Cette pièce est sacralisée par la présence d'objets de piété : c'est « là où étoient toutes mes dévotions, croix, crucifix, images ». Ces objets ne servent pas uniquement à solenniser le lieu mais sont également le support concret de la prière. La petite Madeleine « les bais[e] souvent avec toute l'affection de [s]on cœur ». Elle ajoute : « il me sembloit qu'elles me parloient comme si elles eussent été des personnes vivantes ». La relation entre l'enfant et l'objet est donc très affective et tactile. L'enfant les embrasse et leur parle comme à de vraies personnes, les priant sans cesse de lui permettre d'être au Paradis avec elles[1362]. Dès son plus jeune âge, elle se consacre donc à Dieu. Elle se considère déjà comme l'épouse du Christ tout en s'identifiant aux vierges martyrisées : « mon contentement étoit de lire la vie des Saints, particulièrement des saintes vierges et martyres, et la passion de mon cher époux crucifié »[1363]. Cette valorisation de l'enfant dont la seule ambition est de se vouer à Dieu est typique du courant mystique.

La vocation de Madeleine lui est miraculeusement révélée à l'âge de cinq ans lorsqu'elle entend une voix « comme sortant du crucifix posé sur l'Autel, *Ma Fille, ma volonté vous sera bien-tôt connuë* ». Elle voit alors le crucifix détacher son bras et la bénir. Elle précise d'ailleurs que cela lui est arrivé encore plusieurs fois par la suite : sa dévotion précoce est récompensée par ce miracle[1364], et par de nombreuses visions. En effet, quand, à quatre ans, elle « pens[e] à l'éternité bienheureuse dans [sa] chambre, les saints et saintes, dont [elle] [a] les images [viennent] [la] visiter et [la] consoler visiblement »[1365]. Son environnement visuel semble entièrement saturé d'images du Christ, de la Vierge et des saints. Ne voyant qu'eux et ne vivant que pour eux, elle est bénie par leur visite. Ainsi, chez Madeleine Vigneron, l'objet joue encore un autre rôle : dès son enfance, il lui apporte réconfort et consolation face aux démons qui la tourmentent. Elle relate plusieurs épisodes de persécution démoniaque où seuls les objets de piété l'ont sauvée. « Un jour que l'on m'avoit laissée seule dans ma chambre, avec quelques petits amusemens », raconte-t-elle, « m'étant mise au pied du crucifix et fondant en larmes » - parce que torturée par des démons – « ô que je fus surprise, ce bon Jesus me paroissant dans un état si déplorable ». Le crucifié lui semble en effet entièrement couvert

[1362] *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, op. cit.*, p. 27.
[1363] *Ibid*., p. 42.
[1364] *Ibid*., p. 43.
[1365] *Ibid*., p. 27.

de plaies et de sang. Il s'adresse à elle afin de lui prodiguer des paroles de réconfort[1366]. Une autre fois, lorsque des démons lui apparaissent, elle les prend d'abord pour des soldats et son premier réflexe est de s'enfuir aux pieds d'une image de la Vierge, qui, cette fois aussi, s'adresse à elle en ces termes : « Ma fille, mon enfant, n'ayez point de peur car vous êtes en ma garde, retournez à la fenêtre et adorez vôtre Dieu et votre Pere qui est aux Cieux »[1367]. Bienveillante et maternelle, ainsi apparaît la Vierge qui réconforte la petite fille apeurée.

L'enfance mystique de Madeleine Vigneron est caractérisée par sa relation très intime à l'objet de piété, en particulier le crucifix et les images de la Vierge et des saints. Comme les autres enfants dévots, elle les tient en un lieu personnel et privilégié, les embrasse et leur parle et se sert d'eux comme des supports de prière, de méditation et d'exaltation de son amour pour Dieu. Elle y puise un grand réconfort. Cette démonstration d'amour simple et naïf de l'enfant constitue un modèle parfait, permettant de propager les nouveaux idéaux éducatifs du XVII^{e} siècle[1368]. Le prolongement naturel de cette image se trouve dans l'exaltation de l'enfance spirituelle, propagée par le courant mystique. Le dévot se doit de redevenir enfant lorsqu'il s'adresse à Dieu, comme le Christ l'a enseigné à ses Apôtres : « si vous ne devenez semblables à de petits enfants, vous n'entrerez par dans le royaume des Cieux »[1369]. Dans son *Traité de l'amour de Dieu*, François de Sales s'attarde lui aussi sur les vertus de l'enfant spirituel, qui grandit dans la connaissance intime de sa dépendance à Dieu, au contraire de l'enfant corporel qui apprend à se détacher de ses parents en grandissant[1370]. L'enfant possède en effet des qualités de confiance, d'abandon sans réserve, d'amour naïf et simple, qui doivent être celles que possède celui qui se voue à Dieu. Dépendant de ses parents, il est conscient de ses faiblesses, ce qui développe en lui un esprit d'humilité et une abnégation certaine. Cette notion d'enfance spirituelle, et d'« esprit d'enfance », imprègne la spiritualité des cercles quiétistes, auxquels les livres d'emblèmes fournissent un parfait support de méditation. Madame Guyon, lorsqu'elle adapte en français le recueil du Jésuite Hermann

[1366] *Ibid*., p. 40.
[1367] *Ibid*., p. 29.
[1368] Voir Eric SUIRE, « Les Avatars d'un thème hagiographique. Le *puer senex* dans la littérature édifiante du XVII^{e} siècle », dans Anne DEFRANCE, Denis LOPEZ et François-Joseph RUGGIU (Eds.), *Regards sur l'enfance au XVII^{e} siècle*, Actes du colloque du Centre de recherches sur le XVII^{e} siècle européen (1600-1700), Université Michel de Montaigne-Bordeaux III, 24-25 novembre 2005, Tübingen, Gunter Narr, 2007.
[1369] *Matthieu*, XVIII, 3.
[1370] François de SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, XIX, e. 13, 14.

Hugo, met en avant les images d'enfants puisque le dévot doit « se laisser conduire et gouverner à Dieu comme un petit enfant »[1371]. Les recueils emblématiques utilisent souvent, il est vrai, la figure d'une petite fille pour représenter l'âme chrétienne ou celle d'un *putto* pour symboliser l'amour divin, les *Emblèmes d'amour divin et humain ensemble*, en constituant un parfait exemple : l'amour y est représenté par un angelot poupin, auréolé tandis que l'amante humaine a les traits d'une fillette[1372]. L'enfant devient donc le symbole de la pureté de l'âme du chrétien, non encore corrompue par les vanités de l'âge adulte, et totalement livrée à la volonté divine.

Bien évidemment, nous sommes ici dans la représentation : la présentation de l'enfant n'est jamais tant un portrait de l'enfant lui-même que de l'idéalisation que les adultes font de son image. La littérature hagiographique du XVII^e^ siècle vulgarise l'image de l'enfant dévot, le *puer senex*, c'est-à-dire l'enfant hors normes, l'enfant sage avant l'heure, à l'image de Jésus lui-même. L'objet de piété joue un rôle primordial dans la désignation manifeste de cet enfant idéal, car sa relation très affective à l'objet annonce sans nul doute sa destinée. Dans les *Vies*, l'enfance apparaît comme l'un des instants privilégiés de cette relation individu-objet, laquelle détermine toute l'existence future du personnage. Bien que nous soyons dans une vision idéalisée de l'enfance chrétienne, la diffusion de ce modèle a largement participé à l'individuation de l'enfant au XVII^e^ siècle. En proposant l'image d'un enfant parfait utilisant individuellement les objets de piété qui instaurent un lien personnel entre Dieu et lui, les *Vies* ont en effet contribué à donner de l'enfant l'image d'un individu à part entière, capable de raisonnement et de décision, et pas forcément pliable aux choix parentaux. Cela se matérialise dans les *Vies* par la relation affective particulièrement forte qui se noue entre l'enfant et les objets de piété, et qui se manifeste dans un cadre strictement privé et secret. L'objet sert de vecteur à cette relation amoureuse entre le divin et l'enfant, en permettant à ce dernier de cristalliser ses sentiments sur un support concret. Ce dernier est l'accompagnateur de ses premiers moments de chrétien et l'annonciateur de son destin. En ce sens, l'objet assure également l'individuation de la relation à Dieu. A ce moment crucial de l'existence humaine où

[1371] Citée par Paulette CHONE, « Le Fidèle en son " cabinet d'oraison " au début du XVII^e^ siècle », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 217, juillet-septembre 2000, note 7, p. 579.
[1372] *Les Emblèmes d'amour divin et humain ensemble*, *op. cit.*

émerge l'individu[1373], la singularité de son destin se forge à partir de sa relation à l'objet, qui trouve son apothéose au moment de son agonie et de sa mort.

3. LE MOMENT DU TRÉPAS

« Le peuple se meut dans un monde de rites »[1374], dont la finalité ultime est la mort dans l'espérance de la résurrection. S'il est un moment de la vie strictement encadré par l'Eglise, c'est l'agonie et la mort du chrétien. Toute la pastorale de l'Eglise, et toute sa raison d'être, repose en effet sur ce moment fugace, annonciateur d'un « après » qui dépend de la vie terrestre que le fidèle a menée. La mort à l'époque moderne, comme déjà au Moyen Age, est une mort publique : on ne meurt pas seul. On est entouré physiquement par des membres de sa maisonnée, des amis, des voisins[1375] ; et on est assisté par un prêtre qui apporte les secours de la religion en délivrant le viatique indispensable pour se tourner vers l'au-delà l'esprit pacifié. Dans ce moment clé qui clôt la vie du chrétien, l'objet religieux joue un rôle d'auxiliaire à l'exacerbation des sentiments religieux de l'agonisant.

L'apparition des objets auprès du mourant se fait très progressivement dans l'iconographie. A la fin du Moyen Age, se distinguent deux types de représentations du moment de la mort : d'un côté, la mort exemplaire des saints, des héros catholiques (Du Guesclin, Lancelot…) et des personnages de la cour de France ; et de l'autre la mort du chrétien ordinaire. Dans le premier cas, les manuscrits français de l'extrême fin du XV^{e} siècle présentent une scène très sobre, où le mourant, allongé dans son lit et entouré de membres de sa maisonnée, arbore un visage paisible. L'accent est mis sur les gestes de la douleur et de la prière. Les visages sont inclinés sur le côté et portent la marque d'une grande tristesse. Ce sont surtout les mains qui marquent le deuil : jointes en prière, tendues paumes vers le ciel, ou croisées sur cœur, ce sont elles qui symbolisent les

[1373] Voir Anne CHEVALIER et Carole DORNIER (Ed.), *Le Récit d'enfance et ses modèles.Colloque de Cerisy-la-Salle, 27 septembre-1er octobre 2001*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, 318 p.
[1374] Marc VENARD et Bernard VOGLER, « Les Formes collectives de la vie religieuse », dans Jean-Marie MAYEUR, Charles PIETRI, André VAUCHEZ, Marc VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme*, tome VIII : *Le Temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée, 1992, p. 972.
[1375] A ce sujet, l'iconographie se fait l'écho des testaments et se montre fort éloquente puisque aucune scène d'agonie – religieuse ou profane – n'est représentée sans la présence de plusieurs personnes se lamentant auprès du mourant, et cela aussi bien au XV^{e} qu'au XVII^{e} siècle.

sentiments de l'entourage de l'agonisant. Autour du corps sans vie de saint Jérôme, une miniature du début du XVI[e] siècle présente des moines venus le pleurer (ill. 140). Ils sont tous vêtus de noir, ce qui contraste avec le linceul blanc dans lequel le saint est enveloppé, et fait surtout ressortir leurs visages empreints de douleur et les postures de leurs mains, lesquelles sont toutes différentes. Ces gestes du deuil sont strictement codifiés et marqués de manière excessive par des attitudes presque rigides. Ce ne sont pas des gestes « naturels mais cultuels », comme le souligne Danièle Alexandre-Bidon, car ils constituent une « réponse organisée à un événement perturbant et dramatique »[1376]. Ces enluminures – qui s'adressent encore au public relativement restreint des classes cultivées – diffusent l'image de la mort exemplaire de personnages présentés comme des modèles de piété et de vertu. Il n'y a pas de place pour le désordre car la mort du personnage correspond à l'apothéose d'une vie vertueuse.

140. ***La mort de saint Jérôme, entouré de moines en pleurs***
XVI[e] siècle
Paris, B.N.F.,
Département des Manuscrits Occidentaux,
Français 421

En parallèle, grâce à l'essor de la xylographie, un public plus diversifié obtient l'accès à d'autres représentations de la mort, celles du chrétien ordinaire, propagées par le succès des *Artes Moriendi*. Ces ouvrages insistent sur le côté dramatique de l'événement, dans le contexte d'un goût du macabre que l'on retrouve de manière omniprésente dans la production artistique et littéraire des dernières décennies du XV[e] siècle. Danses macabres[1377] et transis[1378] envahissent la littérature et l'architecture profane et religieuse,

[1376] Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Gestes et expressions du deuil », dans Danièle ALEXANDRE-BIDON et Cécile TREFFORT (dir.), *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993, p. 121.
[1377] A ce sujet, voir notamment Joël SAUGNIEUX, *Les Danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*, Paris, E. Vitte, 1972, 334 p. et André CORVISIER, *Les Danses macabres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 127 p. Voir également la superbe *Danse macabre* enluminée par le

témoins des fantasmes que la période troublée de la fin du Moyen Age fait émerger dans une société marquée par la guerre et les épidémies. La mort est considérée dans une perspective non plus uniquement spirituelle (et donc idéalisée) mais bien terrestre, dans tout ce qu'elle a d'horrible et d'angoissant. De là découle la nécessité d'une « contemplation hypnotisée »[1379] et cathartique du cadavre en putréfaction qui dramatise la dégénérescence physique de l'être humain tout en provoquant, en réaction, un attachement viscéral aux biens terrestres[1380]. Les *Artes Moriendi* interviennent à ce moment-là pour proposer au lecteur un art de bien mourir[1381]. Toute l'attention de ces ouvrages se porte exclusivement sur le moment même de la mort, qui constitue l'instant crucial où le chrétien peut choisir de sauver son âme ou bien de se laisser tenter par les diables et démons qui lui apparaissent alors et jouent de ce regret des biens matériels. Les riches xylographies illustrant ces ouvrages[1382] ne laissent aucun doute quant à l'importance de ce qui se joue au seuil même de la mort : rien de moins que le salut de l'âme du mourant. Le malade, allongé dans son lit, est en effet visité par des puissances célestes – dont saint Pierre et la Trinité elle-même– mais également par des représentants infernaux qui s'évertuent à le tenter, en lui représentant les bénéfices de la gloire terrestre et en aiguillonnant son attachement aux valeurs matérielles. La construction de l'image place le malade au carrefour de deux mondes : le monde terrestre, représenté par l'intérieur de sa chambre et par ceux qui viennent le visiter – lesquels n'ont aucune idée des visions qui assaillent le mourant – et le monde spirituel. A lui de faire le bon choix, au dernier moment, en dédaignant les démons et en luttant contre leur influence.

---

maître de Philippe de Gueldre, vers 1510, conservée à la Bibliothèque Nationale de France sous la cote Français 995.

[1378] L'exemple le plus abouti, dans la statuaire, est le « transi » du sculpteur lorrain Ligier Richier (v. 1500-1567), surmontant le tombeau des entrailles et du cœur du prince d'Orange René de Chalon (mort en 1544), dans l'église Saint-Etienne de Bar-le-Duc (55).

[1379] Michel VOVELLE, *L'Heure du Grand Passage*, *op. cit.*, p. 40.

[1380] Alberto TENENTI, *Sens de la mort et amour de la vie : Renaissance en Italie et en Franc*e, Paris, L'Harmattan, 1983, 483 p.

[1381] Voir l'étude pionnière de Roger CHARTIER, « Les Arts de mourir, 1450-1600 », *Annales E.S.C.*, n° 1, janvier/février 1976, p. 51-75, ainsi que celle de Daniel ROCHE, « La Mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVII[e] et XVIII[e] siècles », *Ibid.*, p. 76-119.

[1382] L'annexe n°6 présente plusieurs illustrations tirées de ces ouvrages.

Dans ces représentations de la fin du Moyen Age, c'est bien le moment précis de la mort qui est mis en valeur. C'est sur lui que le chrétien doit concentrer ses efforts, pour s'amender et sauver son âme. Ces images sont saturées de représentations de personnages, meubles, objets, symboles et phylactères, donnant une impression de désordre qui fait le pendant de la confusion qui règne dans l'esprit du fidèle. Il se doit de faire le tri entre ce qui le rattache à la vie terrestre, les illusions que lui envoient les démons pour le tenter, et la bienveillance des saints qui souhaitent le faire pencher vers le salut. Le moment de la mort est donc présenté comme intériorisé et individuel, puisque seul l'agonisant a la faculté de percevoir ce monde spirituel, ce qui le rend déjà en partie inaccessible aux autres mortels. Souvent, une gravure des *Artes* montre le malade, influencé par un démon dissimulé sous son lit, se laissant aller à la colère contre son entourage, qui ne peut comprendre ce comportement. Ces images trouvent leur place dans une pastorale de la peur que distillent habilement les prédicateurs de la fin du Moyen Age en alternant descriptions terribles de l'Enfer et message d'espoir en la résurrection[1383], afin d'édifier les fidèles. Leur faire craindre la mort semble le meilleur moyen de les pousser à spiritualiser leurs actions et leurs sentiments. Les seuls objets représentés sur ces gravures sont des éléments du quotidien matérialisés dans la partie terrestre de l'image : pots divers, soucoupes, plats, chandelier… mais aucun objet de dévotion. La présence des saints et du Christ suffit à matérialiser la religion, et l'ajout d'objets est d'autant moins nécessaire que, jusqu'à la dernière image, le mourant hésite entre les propositions démoniaques et le monde céleste. Toutefois, dans cette dernière gravure, l'âme du mourant s'élève vers les anges qui lui tendent les bras : le salut de l'âme y est associé à la présence du Christ en croix auprès du défunt. Dans les représentations postérieures du moment de la mort, c'est le rôle que tient le crucifix auprès du mourant. Pour l'instant, dans un monde médiéval « mono-confessionnel », point n'est besoin d'ajouter des symboles religieux là où la présence du Christ est suffisante pour marquer la dévotion.

Progressivement, l'iconographie introduit des objets auprès du mourant, qui ne sont d'abord que les objets liturgiques apportés par le prêtre pour délivrer les derniers sacrements. Quelques-uns se rencontrent parfois dans les enluminures du XV^{e} siècle, mais c'est au siècle suivant qu'ils apparaissent presque à coup sûr dans les scènes de mort, de

[1383] Danièle ALEXANDRE-BIDON, *La Mort au Moyen Age, XIII^{e}-XVI^{e} siècles*, Paris, Hachette, 1998, p. 36.

manière assez stéréotypée. Une enluminure représentant la mort d'Anne de Bretagne montre la reine défunte, couronnée et entourée des attributs royaux que sont le sceptre et la main de justice, allongée sur son lit d'apparat et veillée par des religieux et des membres de la Cour (ill. 141). A ses pieds, un crucifix signifiant que la reine est morte pieusement et surtout souligner le caractère sacré de ce moment de veille. Il n'a pas de rôle actif dans la scène, il fait simplement partie du décor. En contrepoint, tableaux et gravures du XVI[e] siècle omettent rarement le bénitier-seau, placé le plus souvent au pied du lit, ou porté à bout de bras par quelque religieux ou enfant de chœur présent auprès du mourant. Il tient notamment une grande place dans les représentations de la dormition de la Vierge, modèle absolu de la mort exemplaire. Dans les représentations du XVI[e] siècle, le bénitier est omniprésent, et présenté de manière ostensible (ill. 142). Les Règles d'ordres religieux insistent d'ailleurs toujours sur la présence indispensable de « l'eau-Benestier » et du « guipillon », ou «aspersoir », auprès du corps du défunt car le prêtre devra « ietter de l'eau benite sur le lict & autour d'iceluy […] en faisant la recommandation de l'ame »[1384].

141. ***Anne de Bretagne sur son lit de mort***
XVI[e] siècle
Paris, B.N.F., Département des Manuscrits Occidentaux
Français 25 158

142. ***La mort de la Vierge***, 1581
Limoges, émail
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 11 287

[1384] *La Regle du Tiers Ordre de S. Augustin, avec les Indulgences concédées à la Confrairie de la Ceinture dudit S. Augustin, & Sainte Monique, sous l'invocation de Nostre-Dame de Consolation. Et les Prieres pour les malades & agonizans*, Paris, Pierre Baudouyn, 1655, p. 319.

L'iconographie de la fin du Moyen Age insiste sur le moment même de la mort comme celui où se joue le salut de l'âme. Au siècle suivant cet instant se teinte d'affectivité et de familiarité. Les peintres accordent alors une place importante au décor et aux objets quotidiens. Avec l'Humanisme, la mort n'est plus considérée comme l'instant décisif mais comme l'aboutissement d'une vie épanouie au cours de laquelle le fidèle a su se préparer à la mort par la méditation et des actions chrétiennes. Selon Erasme, le message du Christ n'est rien d'autre qu'une invitation « à vivre en montant bonne garde, comme si nous devions trépasser à l'instant, et à nous attacher à la pratique de la vertu, comme si nous étions destinés à vivre éternellement »[1385]. Ces idées se diffusent parmi les élites, et c'est au XVII^{e} siècle que l'Eglise, à travers l'iconographie et les ouvrages de piété, propage le modèle de la mort exemplaire du saint et du dévot, qui requiert la présence de l'objet de piété comme intermédiaire entre le monde terrestre et le monde céleste. La crainte que les autorités ecclésiastiques post-tridentines souhaitent insinuer chez le chrétien vise à moraliser toute sa vie quotidienne, que viendra couronner une mort digne et exempte de toute rite superstitieux. « Main basse sur la mort »[1386], c'est l'expression qu'emploie Michel Vovelle pour dépeindre la manière dont l'Eglise catholique cherche à contrôler strictement le moment du passage de vie à trépas. Se met alors en œuvre le double processus que Danièle Alexandre-Bidon avait mis en évidence pour la fin du Moyen Age : les autorités religieuses distillent l'angoisse du salut et la crainte de l'Enfer au cri de « je meurs chaque jour »[1387] tout en proposant dans les *Vies* des modèles de piété visant à rassurer ceux qui s'appliqueraient à mener une vie vertueuse et dévote. Les objets participent à cette pastorale de la peur de deux manières. D'abord, par leur matérialité même qui subit les influences du contexte politique, artistique et spirituel de la période et propose aux fidèles des sujets de méditation morbide les invitant à se réformer au quotidien. Enfin, par leur présence incontournable auprès du mourant lors de ses derniers instants.

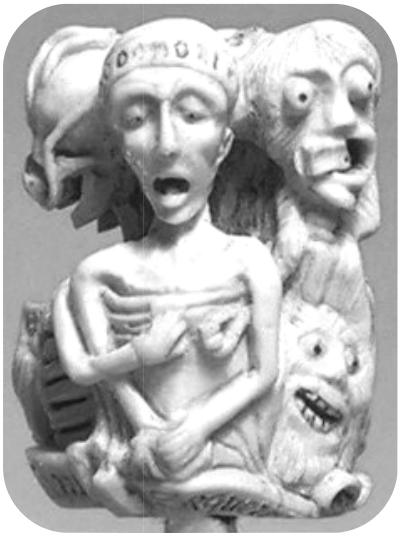
[1385] ERASME, « Le Naufrage », *Premier Livre des Colloques*, Paris, Enseigne du Pot cassé, 1934, p.33-51, cité par Philippe ARIES, *L'Homme devant la mort*, tome 2 : *La mort ensauvagée*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1985, p. 14.
[1386] Michel VOVELLE, *op. cit*., p. 64.
[1387] *Ibid*., p. 65.

L'irruption du macabre dans les modes de représentation artistique à partir de la fin du XIV^e^ siècle et jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle n'épargne pas les objets de dévotion, dont certains portent la représentation d'un crâne ou d'un cadavre en décomposition. L'art décline alors à l'envi le genre du *Memento mori* (« Souviens-toi que tu vas mourir »), message adressé aux vivants par le cadavre pourrissant, les invitant au repentir. La représentation du crâne sur les objets de la vie quotidienne est même devenue une mode. Les élites exhibent leurs bijoux portant une tête de mort, comme Barbe de Harangère, dame lorraine, qui lègue à sa nièce une « agatte faicte en teste de mort » en 1552[1388]. Car à la Renaissance émerge une nouvelle sensibilité, née d'une contestation du modèle doloriste, qui s'épanouit dans l'idéal humaniste. La mort n'est plus uniquement une fin terrible et angoissante de l'être humain ; elle doit susciter chez lui le désir de vivre pleinement. La perspective de son trépas doit encourager l'homme du XVI^e^ siècle à se réaliser à travers ses œuvres et à rechercher l'épanouissement individuel. La contemplation du crâne n'est donc pas forcément porteuse d'une signification religieuse poussant le fidèle à la conversion. Pourtant, lorsque la représentation du corps putréfié, ou simplement du crâne qui en est le symbole, est présente sur des objets de piété, l'association entre la contemplation de la décrépitude physique et la méditation sur les fins dernières peut réellement être considérée comme une incitation à vivre plus chrétiennement. La présence du crâne ajoute une dimension supplémentaire à l'objet de la prière privée : il suppose une méditation sur la mortalité humaine et la fragilité de la vie associée à la prière. Le chapelet se prête bien à une telle association, car il est un objet du quotidien, celui que le fidèle porte sur lui et peut utiliser à tout instant. Il est le support d'une prière régulière et répétitive. Certains chapelets sont composés de grains sculptés qui procurent au fidèle des sujets de méditation à associer à leurs prières. Ce sont des objets luxueux, aux perles ciselées dans l'ivoire, qui semblent réserver ce type de recueillement à une frange aisée et cultivée de la population catholique, désireuse d'associer sa pratique dévotionnelle à une réflexion morbide. Ils sont d'ailleurs plutôt destinés à être montrés. Les confréries de pénitents blancs qui font procession dans les rues des grandes villes, arborent de tels chapelets aux grains portant des têtes de mort. Le

[1388] Testament du 7 février 1552, A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 122 v. Une pièce similaire a été vendue aux enchères chez Christie's, à Londres, en 1989. Il s'agit d'une bague en or émaillé blanc surmontée d'un crâne serti de diamants taillés en roses, présentée dans Françoise CAILLES et Jean-Norbert SALIT, *Le Prix des bijoux : International Jewellery Auction*, Paris, ACR Editions, 1991, p. 38.

roi Henri III, lui-même affilié à l'une de ces compagnies[1389], participe à ces cérémonies, et porte ostensiblement son chapelet garni de crânes, même lors des événements mondains[1390].

Les musées conservent des grains sculptés dont la thématique macabre se rapproche des productions littéraires et picturales de la fin du XV^e^ et du XVI^e^ siècle. Par exemple, le Victoria and Albert Museum de Londres expose un grain qui date de la première moitié du XVI^e^ siècle (ill. 143), et qui rappelle les illustrations des *Artes Moriendi*[1391]. En effet, il représente un homme, probablement mourant, au corps décharné et au visage portant les marques d'une forte angoisse, assailli par toutes sortes de démons aux visages grotesques et aux yeux exorbités. Cela renvoie aux gravures des ouvrages sur la bonne mort, qui présentent l'agonie comme un moment où le mourant se situe à la croisée des mondes terrestre et céleste. Il est visité par des démons venus le tenter afin de perdre son âme. Ces représentations sont des mises en garde pour les fidèles, que la foi doit préserver des tentations, et c'est ce que ce grain suggère : par l'utilisation de son chapelet, le croyant est ainsi régulièrement rappelé à ses devoirs de chrétien.



143. Grain de chapelet *Memento Mori*
France, vers 1525-1550
H. 5 cm
Ivoire sculpté avec traces de peinture rouge et noire
Londres, Victoria and Albert Museum,
N° d'inventaire : 2149-1855

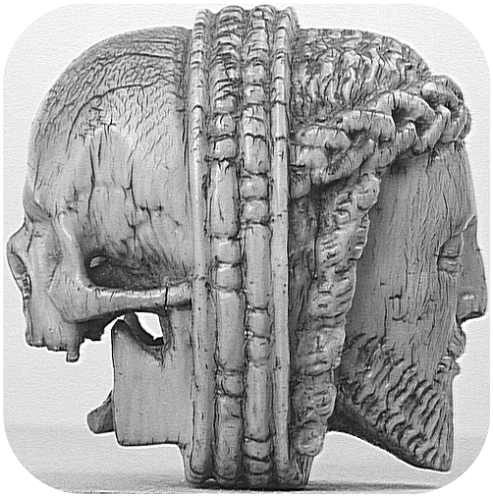
[1389] Voir Edouard FREMY, *Henri III pénitent. Etude des rapports de ce prince avec diverses confréries et communautés parisiennes*, Paris, Féchoz, 1885, 37 p. L'ostentation de ce chapelet relève également chez le roi Henri III d'un processus de « sur-sacralisation de la royauté » dans le contexte troublé des Guerres de Religion : Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu., op. cit.,* p. 312. Sur l'utilisation de l'objet de piété comme insigne politique, voir la partie précédente, p. 310 sq.

[1390] « Le dimanche 30 août [1587], le duc d'Espernon, qui s'était marié à la Comtesse de Candale le dimanche précédent au bois de Vincennes, à petit bruit, fit un festin magnifique en l'hôtel neuf de Montmorency, près Saincte Avoye. Le Roi, les Reines, les princesses et les dames de la Cour et de la ville y assistèrent ; et le Roi y balla en grande allégresse, ayant *néanmoins à sa ceinture son gros chapelet de têtes de morts*, tant que le bal dura. » : Pierre de l'Estoile, *Journal du règne d'Henri III, op. cit.*, p. 209.

[1391] Voir l'annexe n° 6.

Le Musée du Louvre possède également de beaux exemples de grains de chapelet en ivoire sculpté qui sont des *Memento Mori*. L'un d'entre eux (ill.144) évoque les diptyques de la fin du XV[e] siècle et du début du XVI[e] siècle[1392], dont l'un des volets présente un portrait et l'autre un cadavre. Sculpté sur deux faces, ce grain montre d'un côté un couple d'amoureux s'embrassant et se tenant tendrement la main, et de l'autre la mort, symbolisée par un transi portant une faux. Ce type de représentation est profane : elle montre la perspective de la mort considérée d'un point de vue terrestre. Mais le fait que le grain soit inséré à un objet de piété lui donne une dimension spirituelle, car si la mort met fin à l'amour humain, elle ne peut cependant pas détruire l'amour divin qui lie le Créateur à sa créature, pour peu que cette dernière s'en montre digne.

144. Extrémité de chapelet
France, début du XVI[e] siècle,
Ivoire, H. : 7,5 cm
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 180



145. Grain de chapelet : tête de Christ et tête de mort
France, XVI[e] siècle
Ivoire d'éléphant, H. 4,2 cm
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 3457

[1392] Ce type de portrait est très couru dans les régions rhénanes et aux Pays-Bas. Le musée de l'œuvre de Notre-Dame de Strasbourg expose un saisissant portrait d'un couple de cadavres pourrissants et décharnés, dont le recto est conservé à Cleveland : il s'agit des *Amants Trépassés*, réalisé vers 1470 par un peintre anonyme originaire de Souabe. Au Musée du Louvre, il est possible d'admirer le Diptyque Carondelet, peinture flamande de Jan Gossaert daté de 1517, qui représente Jean Carondelet (1469-1545), son épouse et son enfant. L'envers du diptyque montre un crâne dont la mâchoire s'est détachée.

La mort du Christ pour le rachat des péchés est évoquée sur un autre grain de chapelet en ivoire sculpté (ill. 145) : le masque mortuaire de Jésus, couronné d'épines, fait le pendant d'un crâne auquel il manque la mâchoire inférieure. L'association entre le Christ de douleur et le crâne constitue l'élément essentiel de l'iconographie des saints pénitents. Le modèle idéal du pénitent méditatif est incarné par deux saints, Jérôme et Madeleine, représentés retirés du monde et abîmés dans la contemplation du Christ en croix. Leur prière devant le crucifix se double d'une méditation sur les souffrances de Jésus pour le rachat des péchés humains, et par conséquent d'une réflexion sur le salut, symbolisée par la présence d'un crâne posé à proximité du lieu de prière. L'association du crucifix et du crâne suggère la mise en relation du sacrifice christique et de la vanité de toute chose terrestre, dont la fin est le repentir sincère du chrétien.

Au moment où la religion s'épanouit dans ses formes privées, le macabre quitte donc les murs des églises pour se diffuser dans l'environnement intime du fidèle par le biais des objets de la prière quotidienne. Au XVII^e^ siècle, avec l'affirmation conjointe d'une monarchie absolutiste et de la Contre-Réforme catholique se met en place une pastorale de la « mort terroriste »[1393]. La mort et l'angoisse du salut constituent le maillon essentiel de pastorale de reconquête des catholiques par l'Eglise. L'accent est mis sur la nécessaire conversion et sur les sacrements de la pénitence, de la confession, de la communion, seuls à même de sauver l'âme du pécheur. Ce n'est plus au moment de mourir que le croyant doit penser à son salut, mais il doit s'y préparer tout au long de sa vie, en menant une vie chrétienne basée sur le respect du sacrifice christique et le mépris pour la vacuité des appétits terrestres. On assiste à un retour de la contemplation de la mort dans les domaines culturels et spirituels, qui est typique de l'esprit baroque : « le sujet baroque », en effet, « s'adonne à la représentation dans une structure à l'horizon de laquelle pointe la mort, figure de la vanité et du face-à-face divin après la vie terrestre »[1394]. Le thème de la vanité dans l'art est en effet une nouveauté du XVII^e^ siècle. Le *Memento Mori* y est doublé par une réflexion de type philosophique sur la précarité de l'existence et sur la vanité de toute connaissance humaine. Le message des Vanités est capté par la Contre-Réforme catholique, qui se montre très favorable à un genre qui propage la méditation sur la mort et encourage à la pénitence. Ce discours est

[1393] Michel VOVELLE, *op. cit.*, p. 64.
[1394] Jean-Vincent BLANCHARD, *L'Optique du discours au XVII^e^ siècle : de la rhétorique des Jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2005, p. 202.

relayé au sein de l'Eglise par d'autres médias : les *Vies* édifiantes proposent des modèles du mourant idéal centré sur l'espoir du salut et l'amour du Christ, tandis que les guides de prières recommandent de méditer sur la mort au moment où l'on se trouve allongé dans son lit. Les sermons reprennent eux aussi la thématique de la vanité pour inciter les fidèles à vivre chrétiennement[1395]. C'est pourquoi au XVII^{e} siècle, des objets de la piété quotidienne comme le chapelet sont encore agrémentés de crânes. La pensée de la mort pénètre ce quotidien par le biais de l'objet, et ne doit pas quitter l'esprit du croyant. Associé à un objet de prière, le crâne induit naturellement une réflexion d'ordre spirituel et non plus seulement humaine. Les grains de chapelets sculptés se font plus rares qu'au siècle précédent. Ceux qui sont parvenus jusqu'à nous montrent une progression dans la « catholicisation » du message qu'ils délivrent, plus complexe que dans les grains du siècle précédent. Un grain en os vendu aux enchères en 2002[1396], sculpté sur trois faces, présente ainsi les visages du Christ et de la Vierge associés à un crâne[1397] (ill. 146). Contrairement aux grains du XVI^{e} siècle, dont les thématiques semblent plus proches des danses macabres et placent l'individu au cœur de la réflexion sur la mort, ce grain met quant à lui le Christ au cœur de cette méditation, associé à la figure de la Vierge. Le visage de Jésus est marqué par la douleur ; ses yeux fermés et sa bouche tirant vers le bas évoquent un masque mortuaire, tandis que la présence de la couronne d'épines fait référence à la Passion. Quant à la Vierge, son visage, encadré par un voile où se trouve représentée une croix, semble plus serein.

[1395] L'oraison funèbre que Bossuet prononce lors des funérailles de Henriette-Anne d'Angleterre, Duchesse d'Orléans, en 1670, est ainsi basé sur la citation de l'Ecclésiaste, et fustige la frivolité humaine : « […] la santé n'est qu'un nom, la vie n'est qu'un songe, la gloire n'est qu'une apparence, les grâces et les plaisirs ne sont qu'un dangereux amusement : tout est vain en nous, excepté le sincère aveu que nous faisons devant Dieu de nos vanités […] » : Jacques-Bénigne BOSSUET, *Œuvres complètes*, Besançon, Outhenin-Chalandre fils, 1836, p. 573.

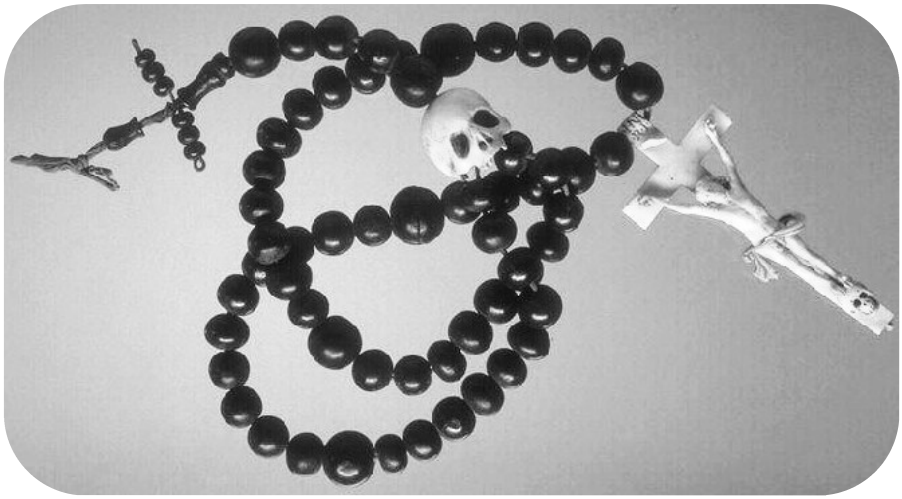
[1396] Cet objet est présenté sur le site Internet de Martine Houze, expert en art populaire et objets de curiosité, 5 boulevard du Montparnasse, 75006 Paris. Ce grain de chapelet a été adjugé pour 500 euros le 5 juin 2002 : http://www.folkcollection.com/spip.php?article209 [dernière consultation le 1er décembre 2008].

[1397] L'on recense d'autres grains de ce type à Paris, au Musée des Arts Décoratifs (n° d'inventaire 25 650 et 25 766), à Baltimore (Richard H. RANDALL (dir.), *Masterpieces of Ivory from the Walters Art Gallery*, New-York, 1985, n° 367, p. 248), ou à Londres, au Victoria and Albert Museum (Margaret A. LONGHURTS, *Victoria and Albert Museum. Department of Architecture and Sculpture. Catalogue of Carvings and Ivory*, II, Londres, 1922, planche LXVI, p. 70).

146. Grain de chapelet sculpté sur trois faces,
Os, XVII^{e} siècle, taille inconnue
Vendu aux enchères en juin 2002

Il n'est pas possible de savoir si le chapelet originel était constitué de plusieurs grains de ce type, présentant d'autres thématiques, mais quoi qu'il en soit, l'association d'une telle représentation morbide à l'objet de dévotion évoque une piété typique du XVII^{e} siècle baroque. Ce grain sculpté en résume les caractéristiques principales, à savoir le Christocentrisme et particulièrement le sacrifice christique, le rôle de la Vierge comme intercesseur privilégié, et l'invitation à la pénitence. En se convertissant et en se repentant sincèrement, le fidèle peut espérer que la Vierge intercèdera auprès de son Fils pour le rachat de ses péchés. En égrenant son chapelet pour pratiquer ses dévotions quotidiennes, le fidèle aura chaque jour sous les yeux ce support de méditation personnelle.

Sur les objets de dévotion du XVII^{e} siècle, le crâne est d'ailleurs le plus souvent associé au Christ en croix. La relation entre les deux évoque la rédemption offerte à l'humanité (symbolisée par le crâne) par le sacrifice du Fils de Dieu. Le crâne représente donc non seulement la fragilité de la vie terrestre mais également l'immortalité promise à l'homme par le sacrifice de Jésus. Le Musée de la Chartreuse de Douai conserve un chapelet (ill. 147) composé de simples grains de bois noir, terminé par un crucifix d'ivoire et ponctué par une unique tête de mort réalisée dans le même matériau. Le noir des grains fait ressortir visuellement le blanc du crâne et de la croix, proposant clairement un lien entre les deux éléments. Le crâne et le Christ sont tous deux placés à une extrémité de la boucle formée par le chapelet : celui-ci déplié, les deux éléments se font face sur une même ligne, instaurant un parallèle symbolique entre la mort du pécheur et le rachat des péchés par la crucifixion du Christ fait homme.



147. Chapelet
France, XVII[e] siècle
Ivoire et bois,
H. 5,6 cm
Douai, Musée de la Chartreuse
N° d'inventaire : A.1432

Le crucifix attaché à l'objet présente en outre un petit crâne aux pieds du Christ. C'est une représentation assez courante, qui fait linguistiquement allusion au Golgotha, littéralement le « Lieu du Crâne ». Ce nom proviendrait de la présence du crâne d'Adam, enseveli dans une petite excavation naturelle sous le lieu même où eut lieu la Crucifixion. Lors de la Passion, le sang du Christ se serait infiltré dans une fente et aurait coulé sur le crâne du premier homme, le lavant de sa faute[1398]. De nombreux crucifix du XVII[e] siècle placent un crâne sous les pieds de Jésus. Un exemple particulièrement saisissant est celui d'un superbe crucifix en bois de poirier conservé au Musée National de la Renaissance (ill. 148). La croix qui porte un Christ agonisant repose sur un très gros crâne dans lequel s'enroule un serpent, symbole du péché originel lavé par le sang du Christ. L'objet suggère une dévotion doloriste, qui met à la fois l'accent sur la souffrance du Christ et sur le rachat des péchés. La présence exagérée du crâne est donc une promesse de Résurrection : c'est un *Memento Mori* qui délivre un message positif et bienveillant, garantissant la vie éternelle à celui qui saura se convertir.

[1398] Melchior VOGÜE, *Les Eglises de Terre Sainte*, Paris, Librairie Victor Didron, 1860, p. 145. Saint Jérôme (Epîtres, XLVI, 3) et saint Basile (*Isaiam*, XV) rapportent cette tradition.

148. Crucifix (à droite, détail)
France, début du XVII[e] siècle
Bois de poirier, H. 40,3 cm
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 13 437

Les *Memento Mori* associés aux objets de piété du XVII[e] siècle traduisent l'adaptation de la thématique morbide par la Contre-Réforme pour en faire le thème central de sa pédagogie. L'angoisse du salut doit non seulement encourager le fidèle à se repentir mais surtout à se tourner vers les sacrements, qui portent en eux la promesse de la rédemption. L'ostentation baroque de la mort sert ainsi la pastorale de reconquête des catholiques. Si ces objets en ivoire sont destinés à un public restreint, ils montrent cependant bien que la réalité physique de l'objet n'est pas fixe et qu'elle se prête à des variations qui témoignent de son appropriation par un groupe socio-culturel[1399]. En outre, ils soulignent l'importance de la thématique de la mort comme source de méditation quotidienne du fidèle en prière, que l'angoisse du salut doit encourager à vivre chrétiennement.

[1399] Les grains de chapelet sculptés évoquant la Vanité sont d'ailleurs réappropriés au XIX[e] siècle par les collectionneurs qui les considèrent comme typiquement représentatifs de la piété des XVI[e] et XVII[e] siècles. Un grand nombre de chapelets produits à cette époque imitent, en les réinterprétant, ce type d'objets, comme en témoignent notamment un chapelet et deux grains sculptés conservés par le Musée du Louvre (Département des Objets d'Art, N° d'inventaire : OA 149, OA 150 et OA 151) : Philippe MALGOUYRES, « Faux et pastiches », dans *Histoires d'ivoire, op. cit.*, p.111-118. Voir l'annexe n°7.

L'objet participe donc pleinement à la reconquête des catholiques par une Eglise qui impose en outre sa présence auprès du mourant, non seulement lors de l'administration des derniers sacrements mais également dans un contexte privé. La mort du saint ou du dévot représente en effet le point d'orgue des ouvrages hagiographiques, en tant que juste aboutissement de toute une sainte vie passée en prières. Bien plus que les gestes, ce sont les sentiments de confiance, de renoncement, d'abandon à la volonté divine qui y sont codifiés. C'est là le point commun de tous les récits d'agonie et de mort de toutes les *Vies* que nous avons lus. Sur les 49 *Vies* de notre corpus, à peine plus de la moitié évoque la présence d'un ou plusieurs objets religieux auprès du mourant. Sur ces vingt-six ouvrages, seuls huit ont été publiées avant 1660. Les autres sont parus à la fin du XVII^{e} siècle. Le tableau n° 10 présente le résultat de l'étude de ces vingt-six descriptions du moment de la mort dans les *Vies*, pour douze femmes et quatorze hommes. Nous avons relevé les gestes que l'agonisant effectue avec ce ou ces objets : le regarder, le tenir contre soi, l'embrasser ou lui parler. Nous avons également relevé les mentions d'une prière accomplie avec l'objet, ainsi que le rôle de ce dernier comme réconfort du malade.

Le tableau montre une différence marquée entre hommes et femmes, puisque nous comptons 29 % d'occurrences d'objets de piété chez ces dernières contre 71 % chez les hommes. Cet écart n'est pas à placer sur le compte d'une répartition chronologique différente puisque nous avons lu autant de *Vies* pour chaque sexe dans la première moitié du siècle et dans la seconde. Les récits de la fin du XVII^{e} siècle fournissent des descriptions plus longues de l'agonie, et ce, surtout pour les hommes. Elles sont en outre plus attachées à la relation affective entre le mourant et l'objet religieux. Or, c'est justement dans les démonstrations de tendresse envers l'objet que se marque la distance entre hommes et femmes. Les hommes sont plus nombreux à contempler l'objet (neuf contre trois femmes), à le tenir contre eux (même proportions) et surtout à lui parler (cinq pour un) et l'embrasser (douze pour quatre). Dans les *Vies*, les transports d'amour envers l'objet de dévotion au moment de la mort, sur lesquels nous reviendrons plus loin, semblent plutôt réservés aux hommes qu'aux femmes. Les exemples d'union mystique entre des religieuses et le Christ ne manquent pourtant pas, à commencer par Thérèse d'Avila. L'explication doit-elle être cherchée du côté des auteurs ? Les biographes des femmes sont très diversifiés et aucun ordre ne se détache particulièrement des autres. Peut-être doit-on y voir une préférence accordée à l'homme comme modèle édifiant de la bonne mort ? Si la femme meurt pieusement en prière, l'homme, quant à lui, meurt de

manière particulièrement exemplaire, avec forces gestes et démonstrations de piété. La figure virile permet peut-être une plus large identification, dans la mesure où, malgré la vitalité des cercles de dames dévotes, les milieux dévots restaient en majorité masculins.

	Prière		**Réconfort**		**Regarder l'objet**		**Tenir l'objet**		**Embrasser l'objet**		**Parler à l'objet**		**TOTAL**		
	H	**F**	**H**	**F**	**H**	**F**	**H**	**F**	**H**	**F**	**H**	**F**	**H**	**F**	**TOTAL**
Chapelet	--	1	--	1	--	--	--	--	--	--	--	--	**0**	**2**	**2**
Crucifix	4	2	5	1	6	1	8	3	10	4	4	1	**37**	**12**	**49**
Image	2	--	1	--	3	1	1	--	2	--	1	--	**10**	**1**	**11**
Tableau	--	1	--	--		1	--	--	--	--	--	--	**0**	**2**	**2**
Livres de piété	2	--	--	1	--	--	--	--	--	--	--	--	**2**	**1**	**3**
Bible	2	2	--	1	--	--	--	--	--	--	--	--	**2**	**3**	**5**
Sous-total	**10**	**6**	**6**	**4**	**9**	**3**	**9**	**3**	**12**	**4**	**5**	**1**	**51**	**21**	**72**
TOTAL	**16**		**10**		**12**		**12**		**16**		**6**		**72**		

Tableau n° 10 :
Présence et rôle des objets de dévotion auprès du mourant
(selon son sexe), dans les *Vies* (en valeur absolue)

Ce tableau souligne également que les *Vies* du XVII^e^ siècle consacrent le triomphe du crucifix au moment du trépas. Sur soixante-douze occurrences d'un objet de dévotion, le crucifix est en effet mentionné quarante-neuf fois (68 %). Il représente à la fois la personne du Christ à qui le chrétien peut adresse ses prières, et les souffrances qu'il a endurées pour sauver l'humanité. Le crucifix symbolise le rachat des péchés et la rédemption. Il matérialise le cœur du mystère divin – à savoir le sacrifice de Jésus – qui est lié à la fois à la mort et à la résurrection. Toute la religion catholique repose sur ce mystère pascal. Or, la Pâque, étymologiquement, signifie « passage » : passage de la vie à la mort, et des ténèbres à la lumière. Au moment de son passage vers l'autre monde, le chrétien reporte donc toute son espérance sur le crucifix, symbole de la promesse de vie éternelle. Le recours au crucifix constitue d'ailleurs l'ultime geste du dévot ou du saint. Gaston de Renty est ainsi présenté comme demandant son crucifix et le prenant, « le baisa amoureusement, puis tournant à la mort il entra en agonie »[1400]. Jean de la Croix ne quitte

[1400] Jean-Baptiste SAINT JURE, *op. cit.*, p. 417.

pas le sien et lorsque sonne minuit, « il embrasse tendrement les pieds du Crucifix et expire en disant " Seigneur, je remets mon ame entre vos mains" »[1401]. Quant à la Bernardine Madeleine Elisabeth de Genton, elle « expira doucement sans aucun effort & parlant iusqu'au dernier moment rendant l'esprit un Crucifix en main, paroissant comme une personne qui prie »[1402], tout comme François de Paule, « regardant [le crucifix] avec reverence ayant les mains jointes et les yeux elevez vers le Ciel, il expira fort doucement »[1403].

C'est une constante qui se retrouve dans l'iconographie. Chez Jacques Callot, sur 1428 planches, seules 90 (6,3 %) comportent un ou plusieurs objets de piété (120 objets en tout). Sur ces 90 gravures, trois seulement représentent un malade ou un mourant. Il s'agit de *La malade guérie,* de *Pietro Soderini* et de *La mort de Marguerite, reine d'Espagne*[1404]. Ces deux dernières gravures représentent des malades alités dans leur chambre. Dans *La malade guérie,* Callot a solennisé la scène en ajoutant au premier plan un crucifix posé sur une table recouverte d'une nappe. C'est exactement la description donnée dans les Règles d'ordres religieux qui préconisent que l'on place auprès du malade ou du mourant une petite table couverte d'une nappe avec un crucifix et deux chandeliers[1405]. C'est le minimum exigé pour une mort chrétienne aussi bien chez les religieux que les laïcs.

La seconde gravure, *Pietro Soderini* (ill. 149), montre le malade en prières, mains jointes et les yeux levés vers le Ciel, symbolisé par une nuée qui se place juste au-dessus du tableau du crucifix accroché près du lit et vers lequel se tourne le mourant. La mise en scène laisse imaginer que le mourant prie le crucifix, et à travers lui, la Sainte Trinité (que l'on aperçoit dans la nuée). Enfin, et surtout, la dernière gravure présente l'agonie de Marguerite d'Autriche[1406], entourée de membres de la Cour et des moines de l'Escorial (ill. 150). La scène comporte un grand nombre d'objets de piété : un livre ouvert dans les mains d'un des moines agenouillé auprès d'elle, le chapelet entre les mains d'une fillette (Anne

[1401] Amable de SAINT-JOSEPH, *op. cit.*, p. 121.
[1402] *Abrege de la vie de la Venerable Mere Madeleine Elizabeth de Genton, dite de Saint Bernard, Religieuse Bernardine du Monastere du Precieux Sand de Jesus-Christ, établi au Fauxbourg saint Germain des Prez les-Paris, une des premieres Superieures dudit Monastere*, Paris, 1683, p. 92.
[1403] Antoine DONDE, *op. cit.*, p. 75.
[1404] Voir Jules LIEURRE, *Jacques Callot*, Paris, La Gazette des Beaux-Arts, 1929, tome 1, planches 69, 91 et 95.
[1405] Voir par exemple *Constitutions des Religieuses Hospitalieres de la Charité nostre Dame, op. cit.*, p. 110 ou encore P. LEONARD, *op. cit.*, p. 64.
[1406] 1584-1611.

d'Autriche ?), et trois représentations de la croix, sans compter l'incontournable bénitier. La reine est allongée sur un lit, surmonté du symbole de la croix. L'un des moines lui présente un crucifix, qu'elle fixe avec un air de tendresse qui évoque les descriptions des *Vies*. Enfin, elle serre une petite croix contre son cœur. Ces trois croix se trouvent toutes au centre de l'image et attirent donc immédiatement le regard. La gravure est construite selon un axe transversal qui part du petit chapelet tenu par la fillette en bas à droite pour s'achever, en haut à gauche, dans la nuée céleste où anges et saints du Paradis attendent la mourante, en passant par ces trois croix au centre. L'ensemble dégage une certaine gravité mais aussi beaucoup de douceur, particulièrement sur les traits de l'agonisante, qui semble sereine et rassurée par la présence du crucifix. Nous sommes ici dans la représentation d'une fin paisible et confiante, cernée par les objets de dévotion.

149. Jacques Callot, ***Pietro Soderini*** Début du XVII^{e} siècle

150. Jacques Callot, ***La mort chrétienne de Marguerite, reine d'Espagne***, 1612.

Du côté des peintres, le crucifix est également présenté comme l'objet qui accompagne les derniers instants. Dans l'œuvre d'Eustache Le Sueur, le constat est le même. Très peu de ses œuvres comportent des objets de dévotion : sur 571 tableaux, études préparatoires ou dessins étudiés, seuls quatorze (2,5 %) en présentent un. On compte trois scènes de mourants (21,4 % des scènes avec objets), qui appartiennent au cycle de *La Vie de saint Bruno*, commandée en 1645 par les Chartreux de Paris, et exécutée entre 1645 et 1648. Nous passerons sur *Raymond Diocrès répond après sa mort* car le prédicateur est représenté dans l'église où il allait être inhumé. Les objets présents

(bénitier-seau et crucifix) sont liturgiques. Par contre, le tableau le précédant dans l'ordre chronologique, montre le docteur rendant son dernier soupir, assisté notamment d'un prêtre qui approche le crucifix près de son visage. Mais le regard du mourant semble s'en détourner : c'est donc par le rapport de l'individu à l'objet de dévotion que le peintre symbolise la foi et la piété (ill. 151). En effet, en montrant Raymond Diocrès refusant d'attacher son regard sur le crucifix, il souligne l'impiété et le vice du prédicateur, qu'il avait toute sa vie dissimulés sous des dehors vertueux. Le visage tourné vers un diablotin appuyé sur son oreiller, il écoute ce dernier lui annoncer sa prochaine damnation. Enfin, Le Sueur a peint la mort de saint Bruno lui-même, entouré de ses disciples (ill. 152). La scène, baignant dans une douce lumière, est empreinte de sérénité – au contraire de la *mort de Raymond Diocrès*, dont les couleurs sont plus soutenues et dont la lumière est beaucoup plus crue. Le saint défunt repose sur une table de bois, et il est veillé par ses compagnons. Un bénitier-seau se trouve posé sur le plancher au premier plan, symbole de l'extrême-onction qui lui a été délivrée. L'un des religieux tient un crucifix au-dessus de la tête du défunt dans un geste qui laisse supposer qu'il vient juste de le retirer de son visage, et donc que ce dernier vient à peine de rendre l'âme. Toutes ces scènes ont un point commun : elles délivrent un message d'édification. Le bon chrétien se reconnaît en effet à l'exemplarité de ses derniers instants : il se reconnaît à son rapport confiant à l'objet religieux, symbole de son espérance en la Résurrection.

151. Eustache Le Sueur
La mort de Raymond Diocrès (détail)
1645-1648
Huile sur toile, 19,3 x 13 cm
Paris, Musée du Louvre,
Département des Peintures
N° d'inventaire : INV 8 025

152. Eustache Le Sueur,
La mort de Saint Bruno le 6 octobre 1101 (détail),
1645-1648
Huile sur toile, 19,3 x 13 cm
Paris, Musée du Louvre,
Département des Peintures
N° d'inventaire : INV 8 045

Le crucifix réconforte le mourant au moment de « passer » de l'autre côté, favorisant une mort décrite comme paisible. Nous sommes à des lieues de l'agitation qui préside aux derniers instants de l'agonisant des *Artes moriendi* : la présence de l'objet, parce qu'elle symbolise la présence divine, apaise les craintes. Dans les *Vies*, ce sentiment de réconfort est également apporté par des images de la Vierge (onze mentions, soit 15 % du total). Jeter les yeux sur une image de Marie – par « image », les auteurs entendent aussi bien tableau, image de papier ou statuette – rassure l'agonisant. Au siècle du renouveau de la piété mariale, le moment de la mort apparaît aux auteurs religieux comme un bon moyen de mettre à nouveau l'accent sur la dévotion à la Mère de Dieu, rejetée par les réformés. Au moment de mourir, la figure de la Vierge, symbole de bonté maternelle et de soumission à la volonté divine, apporte un réconfort certain. En tant que mère du Rédempteur, elle est de plus considérée comme l'intercesseur privilégié – les formules religieuses des testaments du XVII^e^ siècle l'attestent sans aucun doute. La Vierge est donc présente auprès du saint par son image bienveillante mais également à travers la récitation du chapelet (deux cas sur 72 soit 3 %). Dans ces deux cas, c'est une femme qui a recours au chapelet, ce qui constitue une constante dans nos observations. Faut-il y voir un sentiment de familiarité toute féminine ? En tous les cas, la Carmélite Isabelle de Jésus-Christ demande à une sœur de lui faire pour la dernière fois la lecture spirituelle et « elle recita ensuite son chapelet » avant de recevoir le viatique[1407]. Ce recours au chapelet au moment de la mort s'inscrit dans la tradition bérullienne de dévotion à la Mère de Dieu comme actrice privilégiée du mystère de l'Incarnation et modèle de l'union avec le divin, bien que le cardinal de Bérulle ait au départ connu des difficultés pour imposer cette position aux Carmélites qui lui reprochaient de ne pas se conformer strictement à la réforme de Thérèse d'Avila[1408].

Il peut paraître surprenant que le chapelet n'apparaisse quasiment pas dans les récits de la mort des dévots, dans la mesure où il est chaudement recommandé aux confrères du Rosaire de le porter sur soi au moment du trépas. Il est vrai qu'un seul de nos auteurs est Dominicain, Archange Gabriel de l'Annonciation. Tout au long de sa *Vie*

[1407] *La Vie et les instructions de la venerable mere Anne de S. Barthelemy, Compagne et Coadjutrice infatigable de la sainte et seraphique Mere therese de Jesus, et fondatrice des carmelites dechaussées en France, & du Couvent d'Anvers, & ses Fruits de Sainteté, dans les Vies de ses plus illustres Filles, qui ont excellées en vertus, par un Solitaire du désert de Marlaigne*, Bruxelles, Jean de Smedt, 1708, p. 333.
[1408] La biographie d'Anne de Saint Barthélemy, d'où est extrait ce passage sur la mort d'Isabelle de Jésus-Christ, est publiée en 1708, alors que Louis Marie Grignon de Montfort prend la suite de son maître en se vouant à la Vierge Marie.

d'Antoine du Saint Sacrement, il insiste sur les efforts de ce dernier pour diffuser la prière du Rosaire, distribuant des chapelets, imposant la prière du Rosaire comme pénitence, établissant des confréries « partout où il passe »[1409]. Au moment de sa mort, toutefois, il n'est pas fait mention de chapelet. L'objet apparaît plutôt comme la marque d'une prière permanente que comme le support de la prière du mourant, d'autant que réciter le chapelet demande du temps, alors que prier face à une représentation du Christ ou de la Vierge est plus aisé pour l'agonisant. Lors du décès d'Antoine du Saint Sacrement, l'image de la Vierge est en effet très présente. Le chapelet possède cependant une fonction symbolique importante, si l'on en croit Jean Eudes, prêtre de la Congrégation de Jésus et Marie, qui s'inquiète pour ceux « qui seront trouvez à l'article de la mort sans cette marque [le chapelet], qui est une des marques et livrées des serviteurs et enfans de la Mere de Dieu ». Ils risquent en effet d'être « méconnus et rejettés d'elle et par conséquent de son Fils »[1410]. Au moment de mourir, l'objet constitue la preuve de la piété du mourant et lui sert de passeport pour l'au-delà. Paul de Barry n'affirme-t-il pas, à propos du chapelet : « Heureux qui le dira tous les jours, plus heureux encore qui, le disant tous les jours, le portera toujours sur soy, *très* heureux qui l'ayant dit et porté, le tiendra en main en mourant. Qui vivra et mourra ainsi sera reconnu et favorisé par la Vierge »[1411] ? Plus haut dans son ouvrage, il déclare d'ailleurs que « si la mort vous surprend, [le chapelet] vous servira de viatique »[1412]. Le chapelet apparaît comme le garant de la sincère dévotion du mourant, qui lui ouvrira sans peine les portes du monde céleste, même en cas de décès subit : « Philagie, écrit-il, si vous mouriez ce soir de mort soudaine, au moins vous reconnoistroit on à la marque des amans de la Mere de Dieu »[1413]. C'est la raison pour laquelle l'objet peut remplacer les derniers sacrements lorsque le mourant se trouve dans l'incapacité de se confesser. Clément VII rappelle ainsi à « tous ceux qui auroient sur eux [des] Chapelets, Grains-bénits, Croisettes, Rosaires, Croix, Médailles ou Images bénites [par lui] » que si, se trouvant « en péril de mort à la guerre ou ailleurs, ils n'avoient pas la commodité de se confesser, ils ne laisseroient pas de gagner l'Indulgence

[1409] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 1, p. 219.
[1410] Jean EUDES, *Jesus Maria*, *op. cit.*, p. 478.
[1411] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 328.
[1412] *Ibid*., p. 17.
[1413] *Ibid*.., p.330.

portée par la Bulle, pourvu qu'ils disent avec contrition cette prière de l'Eglise, Seigneur je remets mon esprit entre vos mains »[1414].

C'est grâce à la présence de l'objet auprès du mourant que le Berger céleste reconnaîtra ses brebis. C'est la raison pour laquelle un crucifix est déposé entre les mains du défunt. Les constitutions d'ordres religieux en font mention, et particulièrement ceux qui suivent la règle de saint Augustin. Chez les ermites déchaussés de saint Augustin, le « decedez […] sera mis en biere […] tenant une Croix entre ses mains »[1415]. Aussi ne faut-il pas déroger à la Règle : lorsque la Révérende Mère Marie de la Croix décède, les sœurs Carmélites tentent en vain de lui glisser un crucifix entre les mains. Même en essayant de lui lier les mains avec des cordes, elles ne parviennent pas à les faire tenir droites pour recevoir la croix. La prieure se voit dans l'obligation d'en appeler à son vœu d'obéissance : elle prie la défunte, au nom de ce vœu, de se « conformer à la pratique de l'Ordre ». Aussitôt, docile, la religieuse décédée joint les mains « et reçut le Christ pas moins que si elle eût été encore en vie »[1416]. Les confrères du Rosaire, quant à eux, avaient l'usage d'entourer les mains du mort d'un chapelet, afin de faire un parallèle avec les mains jointes des âmes du Purgatoire[1417]. Ce dernier tient une place centrale dans les pratiques de dévotion du XVII^{e} siècle – les professions de foi des testateurs attestent d'ailleurs son importance grandissante au cours du siècle – et particulièrement dans les confréries du Rosaire, où des indulgences sont accordées à ceux qui prieront pour l'âme de leurs confrères. Dès l'inscription à la confrérie, toutes ses actions charitables et vertueuses sont vouées au bien de la communauté toute entière, et il est possible de délivrer une âme du Purgatoire en pratiquant certaines dévotions, notamment en récitant chaque jour son rosaire pour les morts. L'objet accompagne donc le défunt jusque dans sa dernière demeure.

[1414] Charles Pierre CHAIS, *Lettres historiques et dogmatiques sur les Jubilés et les Indulgences à l'occasion du Jubilé Universel célébré à Rome par Benoît XIV l'an MDCCL & étendu à tout le Monde Catholique Romain en MDCCLI*, La Haye, Jean Swart, tome 3, 1751, p. 768-769.

[1415] *Regle & statuts des freres ermites, augustins deschausses de France*, suivi de l'*Ordinaire des cérémonies des freres ermites augustins deschaussez de France* et du *Rituale sev ceremoniale eccesiasticum, iuxta ritum Sanctae Matris Ecclesiae Romanae, usumque Fratrum Discalceatorum sancti Patris Augustini par galliam*, Paris, Claude Morlot, 1631 et 1632, p. 120. De même, dans une édition lyonnaise de 1653 : « Il sera mis dans la biere ou feretre pour estre porté au lieu à ce destiné, ayant une Croix entre les mains », *Regle du Bien-Heureux Pere S. Augustin, Evesque d'Hippone, & Docteur de l'Eglise. Mise en François pour la consolation & usage de ceux qui militent sous icelle*, suivie des *Constitutions des Freres Hermites Deschaussez, de l'Ordre de S. Augustin, de la Congregation de France*, Lyon, Laurent Iacquemetton, 1653, p. 173-174.

[1416] *La Vie et les instructions de la venerable mere Anne de S. Barthelemy, op. cit.*, p. 367.

[1417] Philippe ARIES, *op. cit.*, p. 17.

Contrairement au mot de Pascal, le dévot décrit dans les *Vies* ne meurt donc pas seul puisqu'il est accompagné par le Christ et sa mère, dont la présence abstraite est matérialisée par le crucifix et les images. Cette présence explique la confiance que manifestent les dévots et saints au moment de leur trépas, ou au moment où ils croient trépasser. C'est le cas du profès dominicain Jean-Baptiste de Moralès qui, à Lanki, en Chine, est battu par un païen alors qu'il tentait de s'interposer dans une querelle entre ce dernier et un chrétien. On le croit mort, mais son biographe le présente comme n'ayant « d'autre soûpir & d'autres paroles dans la bouche que celles-ci : *Jésus, confortez-moi*, contemplant la croix et la passion de son Sauveur »[1418]. La confiance dans le secours de Jésus s'exprime donc dans l'interpellation du crucifix, représentant concret du Christ. Cette confiance est visible également au moment de la mort exemplaire du Jésuite Jean-François Régis, lequel, bien que « ses douleurs étoient extremes », « se soûtenoit par la vûë de Jésus crucifié dont il avoit l'image devant les yeux »[1419]. La simple vue de l'objet, comme manifestation de la présence divine, suffit ainsi pour supporter les souffrances physiques de l'agonie. L'auteur de la *Vie d'Antoine du Saint Sacrement* est encore plus explicite puisqu'il précise à ses lecteurs que le saint homme « avoit un crucifix en l'une de ses mains et un[e] image de la Vierge en l'autre », et qu'il « leur parloit avec tant de tendresse qu'il marquoit bien l'amour et la confiance qu'il avoit pour le Fils & pour la Mère »[1420]. Quelques lignes plus loin, on nous précise encore qu'« on le voit adorer son crucifix avec confiance »[1421]. La mort présentée est donc celle qu'une mort confiante et résignée, comme le rappelle Charles Borromée à Pie IV, qu'il assiste lors de ses derniers instants, lorsqu'il lui enjoint de « mettre toutes [ses] esperances au Crucifix, comme au plus cher depost de nostre vie et resurrection »[1422]. Le chrétien, à l'image des saints et dévots, qui eux-mêmes imitent en cela le Christ, se doit d'accepter son sort de mortel avec dévotion, et de s'y préparer sa vie durant. Pourtant, saints et dévots sont humains, et, tout comme Jésus qui connut un instant de doute sur la croix, ils manifestent parfois une certaine angoisse avant de mourir. Mademoiselle Le Gras, fondatrice des Filles de la Charité, « dit avec inquiétude *Otez-moy d'ici* »[1423]. Jeanne de la Croix, levant les yeux

[1418] *La Vie du grand Apotre de la Chine, le Venerable Pere Jean-Baptiste de Morales, Profes du Convent de Saint Paul d'Exiga, de l'Ordre de Saint Dominique*, Cologne, Corneille ab Egmont, 1701, 2e édition, p. 101-102.
[1419] Antoine BONNET, *La Vie du Pere Jean-François Régis, de la Compagnie de Jésus*, Lyon, Molin et Barbier, 1694, p.76.
[1420] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 1, p. 527.
[1421] *Ibid*., p.536.
[1422] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 55.
[1423] Nicolas GOBILLON, *op. cit.*

« vers une image du Christ prosterné en oraison au jardin des Olives, qu'elle tenoit aupres le chevet de son lit, & en pleurant amerement pria nostre Seigneur qu'il luy aidast és persécutions & travaux qu'elle attendoit »[1424]. Le message est clair : si même le dévot ou le saint, dont la vie fut toute de perfection chrétienne –Jeanne de la Croix n'a-t-elle pas eu l'immense honneur de faire bénir son chapelet par le Christ lui-même dans les Cieux ? – appréhende les souffrances de la mort, le chrétien ordinaire, humble pécheur, doit à plus forte raison les craindre également, et se hâter de s'amender. C'est l'objet qui vient au secours du mourant angoissé : après son moment de doute, Mademoiselle Le Gras « revint à elle-même » lorsque le prêtre qui l'assistait, « luy présentant la Croix », « lui remontr[a] que Jesus-Christ n'avoit point demandé à en sortir »[1425]. Le crucifix est là encore utilisé comme représentation concrète de la personne divine : en le regardant, la dévote est obligée de méditer sur les souffrances que Jésus a endurées pour racheter ses péchés, et se sent honteuse de s'être plainte. Quant à Jeanne de la Croix, c'est un miracle qui la remet dans le droit chemin. En effet, le tableau auquel elle s'adressait se met à lui parler « avec une voix forte et douloureuse & triste luy […] disant, mon Pere eternel qui ne voulout revoquer la sentence de ma mort […] ne veut point que celle qui est ja iettée contre toy soit révoquée »[1426]. Le sujet du tableau – le Christ au Mont des Oliviers – s'accorde bien avec la solennité du moment de l'agonie de la sainte mais il insiste aussi sur le fait que, puisque Dieu n'a pas cherché à atténuer les souffrances de son Fils, il ne le fera pas non plus pour ses créatures mortelles. Au chrétien, donc, d'endurer ce moment avec courage, confiance et dévotion.

Dans cette optique, le dévot en agonie est souvent présenté dans les *Vies* comme se faisant lire des passages de la Bible ou des vies de saints (11 % des occurrences). Dans la majorité des cas, c'est le thème de la Passion qui accompagne la dernière méditation du mourant. La lecture rappelle les souffrances que de plus saints personnages ont supportées, afin de rappeler à l'agonisant l'humilité qui doit être la sienne au moment de quitter la vie terrestre. En cela, les derniers moments de Jean de Dieu sont particulièrement exemplaires puisqu'il demande qu'on lui lise la Passion du Christ « afin d'employer le reste de sa vie à méditer sur les dernieres actions de ce divin Sauveur, de

[1424] Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 385.
[1425] Nicolas GOBILLON, *op. cit.*
[1426] Antoine D'ACA, *op. cit.*

s'unir à ses douleurs & d'apprendre de lui à souffrir »[1427]. François de Paule se fait également « lire et repeter souvent la passion de nostre Sauveur »[1428], comme Madeleine Vigneron, du tiers ordre de ce même saint, qui imite son modèle en priant « un Pere qui l'assistoit de lire la Passion de nôtre Seigneur »[1429]. Jean Eudes recommande d'ailleurs vivement cette lecture dans ses *Exercices de piété* : « il seroit fort à propos de lire la Passion de nostre Seigneur au dix-septième Chapitre de l'Evangile de Saint Iean qui contient les dernieres paroles et prieres de Iesus avant que d'aller à la Croix »[1430].

Ces ouvrages donnent l'exemple d'une agonie entièrement circonscrite par la religion. Tous les sens du mourant sont tournés vers Dieu. La lecture de la Passion du Christ comble l'ouïe tandis que les images de la Vierge et le crucifix emplissent le champ de vision. Dans 17 % des occurrences, en effet, le mourant regarde l'objet. Sa simple vue suffit à provoquer une profonde méditation, tel Jean de la Croix qui « se recuëillit intérieurement, les yeux fermez pour ne rien voir qui pût le distraire, de tems en tems cependant il les ouvroit sur un Crucifix, qui étoit au côté de son lit »[1431]. Le crucifix est le seul objet dont le saint accepte la vue, car il souhaite se concentrer exclusivement sur son salut. C'est la dernière image que le chrétien doit emporter avec lui, imitant en cela la duchesse de Lorraine Philippe de Gueldre, laquelle « regardoit fort vivement & attentivement le cierge benist, & le crucifix. Puis ferma les yeux »[1432]. La vue étant le sens le plus influençable – les autorités religieuses l'ont bien compris en diffusant des images de piété – il ne faut lui offrir que matière à une pieuse méditation. En ce sens, l'objet de dévotion joue un rôle central puisque c'est lui qui permet de fixer l'attention du mourant sur des pensées dévotes. Dans les constitutions de l'ordre de la Charité fondé par Jean de Dieu, il est précisé que, lorsqu'un frère est sur le point de trépasser, un autre « l'exhortera à bien mourir et y tiendra un crucifix »[1433]. C'est ce que fait le Père Adorno, lorsqu'il présente le crucifix à Charles Borromée au moment de sa mort, en « s'employ[ant] à luy ramentevoir continuellement les choses divines »[1434]. D'ailleurs,

[1427] *Abrege de la vie de Saint Jean de Dieu, fondateur et patriarche de l'Ordre des Religieux de la Charité*, Paris, Pierre-Augustin Le Mercier, 1707, p. 115-116.
[1428] Claude DU VIVIER, *op. cit.*, p. 583.
[1429] Lettre du médecin Blondel, en appendice de la lettre X : *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, op. cit.*, p. 27.
[1430] Jean EUDES, *Jesus Maria*, *op. cit.*, p. 540.
[1431] Amable de SAINT-JOSEPH, *op. cit.*
[1432] Nicolas GUINET, *op. cit.*, p. 24.
[1433] *La Regle de S. Augustin, avec l'exposition d'Hugues de Sainct Victor… op. cit.*, p. 112.
[1434] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 585.

certains dévots se préparent à la mort en regardant le crucifix. C'est le cas des confrères de Notre-Dame des Agonisants. Le livret de la confrérie du diocèse de Toulouse les incite à consacrer trois jours par an à « se disposer à bien mourir ». Ainsi, « regardant un Crucifix, nous adorerons Iesus Christ mourant sur la Croix entre deux Larrons comme le plus infame de tous les criminels, faisant penitence publique pour les pechez de tous les hommes […] il le faudra prier qu'il nous applique le fruict de ses divines souffrances »[1435].

Le toucher intervient également dans ce processus de sacralisation des derniers instants, puisque le mourant tient l'objet avec ferveur, le serre contre son cœur (17 % des cas), et l'embrasse avec dévotion (23 %). Dans l'ouvrage du Père Hanart qui présente en 1662 les belles morts de plusieurs séculiers[1436], sur trente-cinq pratiques pour bien mourir, baiser amoureusement le crucifix apparaît en troisième position (6,8 % des occurrences), juste après le fait de se résigner au bon plaisir de Dieu (8,9 %) et celui de fortifier son courage en pensant aux souffrances du Christ (8 %)[1437]. Ainsi, le recours tactile et affectif à l'objet fait bien partie des actes primordiaux que doit accomplir le mourant. Représentant les personnages divins tant aimés par le dévot, le crucifix et les images font l'objet de démonstrations de tendresse qui arrachent des larmes aux personnes qui l'entourent. Au bout d'une vie consacrée à la prière, un certain degré de familiarité s'est établi entre le dévot et ceux qu'il prie ardemment, ce qui s'exprime par conséquent dans le rapport qu'il entretient avec l'objet de dévotion. François de Paule est présenté comme tenant le « signe de la Croix, laquelle il tenoit entre ses mains, et que souventes fois il baisoit »[1438]. Marie de l'Incarnation, dans son extrême faiblesse, perd l'ouïe et la vue, mais elle utilise alors le toucher pour obtenir le réconfort de la religion. Elle n'avait pas perdu l'esprit « car on la vid encore en cet état porter d'une main tremblante son crucifix à la bouche et une autrefois le R.P. Lallemand le voulant prendre pour le luy faire baiser, elle le tint si ferme qu'il fut contraint de luy en faire baiser un autre »[1439] . Le vocabulaire employé est d'ailleurs celui de l'amour et de la tendresse : Jean de la Croix baise « tendrement » le crucifix[1440] ; Louis de Sales l'embrasse « amoureusement »[1441] ;

[1435] *Exercice de devotion pour les personnes associees a la Confrerie de Nostre Dame des Agonizans, érigée dans l'Eglise Parroissialle de N. Dame de la Dalbade*, Toulouse, Raymond Bosc, 1668, p. 42.
[1436] Jean HANART, *Les Belles morts de plusieurs séculiers*, Douai, 1662.
[1437] Pierre CHAUNU, *La Mort à Paris, XVI^e^, XVIIe et XVIII^e^ siècles*, Paris, Fayard, 1978.
[1438] Claude DU VIVIER, *op. cit.*
[1439] Claude MARTIN, *op. cit.*, p. 736.
[1440] Amable de SAINT-JOSEPH, *op. cit.*, p. 118 et p. 121.

Antoine du Saint Sacrement y porte ses lèvres « avec des transports d'amour »[1442] et François de Paul l'embrasse « dévotement et amoureusement »[1443]. Ces manifestations d'amour pour l'objet – et à travers lui pour le Christ – atteignent leur apogée dans la description de la fin de la Visitandine Anne Catherine de la Croix de Sueilles qui « se disposoit à cet heureux départ par des Actes continuels de contrition, d'amour, d'anéantissement, de Foi, d'adoration, de reconnaissance, de soumission et d'abandonnement à la volonté de Dieu : elle produisoit tous ces Actes tenant un Crucifix entre les mains, qu'elle baisoit avec une devotion qui atiroit les soupirs et les larmes de toute la compagnie »[1444]. On atteint ici la dimension mystique de la mort comme union avec le divin, qui est favorisée par la tendre relation à l'objet de piété. C'est l'état auquel aspire le dévot, qui atteint parfois un tel degré de perfection que la mort le transfigure. Lorsque sœur Agathe Marie du Saint Sacrement « jette les yeux sur une image de la Vierge qui était dans sa chambre », elle « devient belle à merveille »[1445]. Cette transformation physique est la manifestation extérieure de l'état de grâce auquel est parvenu la religieuse, selon le principe que la beauté extérieure reflète la beauté intérieure. Elle n'est pas rare dans les descriptions de la mort exemplaire. Philippe Ariès cite l'exemple d'une jeune fille nommée Luchina, défigurée par la souffrance de la mort, qui retrouve néanmoins après son trépas « une noble beauté, une dignité majestueuse » selon Francesco Barbara qui raconte cette histoire en 1447[1446].

Si le chrétien parvient à atteindre un tel degré de foi, de confiance, et d'union avec le Christ, il ne craint plus la mort mais l'appelle de ses vœux, avec une joie manifeste. Charles Borromée décède alors qu'il avait « les yeux fichez a une image de Iesus-Christ quasi riant avec une face Angelique »[1447], tandis que François Xavier, « attachant ses yeux sur le Crucifix, & une ioye céleste paroissant sur son visage […] versa force larmes »[1448]. Quant à Louis de Sales, « baisant amoureusement le Crucifix », il « entre

[1441] Claude BUFFIER, *La Vie du Comte Louis de Sales Frere de S. François de Sales. Modèle de piété dans l'état Séculier comme S. François de Sales l'a été dans l'état Ecclésiastique*, Paris, Nicolas Le Clerc et Claude Cellier, 1708, p. 193.
[1442] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 1, p. 536.
[1443] Antoine DONDE, *op. cit.*
[1444] Accurse PROVINQUIERES, *op. cit.*, p. 252.
[1445] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 2, p. 423.
[1446] Philippe ARIES, *op. cit.*, p. 22-23.
[1447] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit*, p. 586..
[1448] Jean de BUSSIERES, *La Vie de Saint François Xavier, apostre des Indes, de la Compagnie de Jésus*, Lyon, Antoine Molin, 1671, p. 588.

dans une espèce de ravissement » avant d'embrasser à nouveau le Christ en croix[1449]. L'objet de piété est donc l'accompagnateur indispensable des derniers instants. Puisqu'il symbolise la personne divine, selon les principes mêmes du Concile de Trente qui déclare que la dévotion ne va pas à la représentation elle-même mais « remonte aux modèles originaux qu'elle représente »[1450], le mourant s'adresse à l'objet comme au Christ ou à la Vierge (9 %). Antoine du Saint Sacrement est décrit « prenant l'image de la Sainte Vierge » et disant « plusieurs fois : *Marie Mere de Grace, Mere de Misericordre, défendez-moi de mes ennemis* »[1451]. Quand Jean de la Croix évoque son espérance de rejoindre bientôt le Ciel, il dit : « Moi aussi, j'irai bientôt dire Matines au Ciel avec la Vierge ». Et « se tournant vers son image », il lui adresse ces mots : « Graces, ma Reine, ma Dame ». Plus tard, il s'adresse à son crucifix et « lui dit des choses si tendres, que les spectateurs fondoient en larmes »[1452]. L'affectivité est là encore très exacerbée, comme chez Antoine du Saint Sacrement qui s'entretient avec le crucifix « par des colloques passionnés »[1453] tandis que Madeleine Elisabeth de Genton « tenant toûjours un Crucifix entre ses bras l'apostrofoit amoureusement »[1454]. Quant à François Xavier, perclus de douleurs, il tourne son regard vers le Ciel « ou un Crucifix qu'il tenoit en main, luy parlant presque toûjours, avec une grande abondance de larmes »[1455]. Ainsi se noue, dans les *Vies*, un lien affectif très étroit entre le dévot et l'objet, symbole concret de l'amour mystique existant entre le divin et lui. Le lecteur est évidemment encouragé à faire de même et à investir ses objets de dévotion de la même charge émotionnelle et dévote que ceux dont il lit la *Vie*.

Cependant, l'objet reste avant tout un support de prière, ainsi que le rappellent les auteurs des *Vies* (22 % des occurrences). Les sentiments dévots ne peuvent être exacerbés que par le secours d'une prière sincère. Nous avons vu qu'Isabelle de Jésus-Christ récite son chapelet avant de mourir, mais dans la plupart des cas, c'est le crucifix qui accompagne les prières (8 % du total des occurrences). Pierre de Luxembourg remet son âme à Dieu en « eslevant ses yeux au Ciel » et disant, « tenant son Crucifix, *In manue*

[1449] Claude BUFFIER, *op. cit.*, p. 193.
[1450] Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saintes, et sur les saintes images (1563) : Daniele MENOZZI, *Les Images. L'Eglise et les arts visuels*, Paris, Cerf, 1991, p. 191.
[1451] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 1, p. 527.
[1452] Amable de SAINT-JOSEPH, *op. cit.*, p. 121.
[1453] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 1, p. 536.
[1454] *Abrege de la vie de la Venerable Mere Madeleine Elizabeth de Genton, op. cit.*, p. 92.
[1455] Jean de BUSSIERES, *op. cit.*, p. 586-587.

tuas, Domine, commenda Spiritum meum »[1456]. Sœur Marie Agathe du Saint Sacrement, tout en baisant les pieds de son crucifix, ne cesse de répéter le Saint Nom de Jésus[1457]. Dès le milieu du XVII[e] siècle, les auteurs insistent sur le fait que les prières récitées par le mourant sont « les mêmes paroles qu'il avoit dites une infinité de fois durant sa vie »[1458] : la mort n'est donc plus considérée comme l'instant fugace qui inspira les *Artes Moriendi*, mais bien l'aboutissement de toute une vie de piété et de vertu, et un moment auquel le chrétien s'est préparé durant toute son existence. Nous avons vu que Jean Eudes conseille à ses lecteurs (il précise dans sa préface qu'il ne s'adresse pas qu'aux « personnes Religieuses » mais bien à tous ceux « qui desirent vivre chrestiennement et sainctement »[1459]) plusieurs lectures à faire au moment de mourir. Mais comme il n'est pas possible de savoir si l'on sera en mesure de les lire pendant son agonie, il estime qu'il est préférable de l'effectuer au cours de sa vie en faisant comme si l'on était sur le point de mourir[1460]. Cette incitation à la prière régulière se retrouve dans les *Vies,* puisque Antoine du Saint Sacrement est présenté comme baisant le crucifix en prononçant les prières qu'il a toujours eu coutume de réciter. Saint Pierre Fourier médite quant à lui sur l'espérance du salut et « iette les yeux sur sa bonne Dame la Vierge, & lui adresse à tout moment la prière qu'il avoit si souvent en sa bouche pendant sa vie »[1461]. C'est la raison pour laquelle le lecteur ne doit pas attendre ses derniers instants pour se réformer mais au contraire prendre exemple sur ces modèles et mener une parfaite vie chrétienne. Le fait de réciter quotidiennement au cours de sa vie ces prières explique également la familiarité du saint avec l'objet de piété, qui a accompagné toutes ses dévotions jusqu'au dernier moment.

Ce dernier moment qui représente d'ailleurs pour le croyant l'instant où il peut afficher sa ferveur religieuse. Lors de son agonie, il édifie son entourage par son utilisation de l'objet de piété. Dans son souci de sauver les vivants, il leur procure des recommandations de prière. Nous assistons en effet à un glissement dans la représentation de la mort exemplaire à partir du milieu du XVII[e] siècle. Les *Vies* de la première moitié du siècle se montrent assez laconiques dans leur récit de la mort, et l'évocation des objets de piété et des gestes qui l'accompagnent n'occupe que quelques lignes. Seul l'essentiel

[1456] Martin de BOVREY, *op. cit.*
[1457] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 2 : p. 424.
[1458] *Ibid*., livre 1, p. 527.
[1459] Jean EUDES, *op. cit.*, préface non paginée.
[1460] *Ibid*., p. 540.
[1461] Jean BEDEL, *op. cit.*, 1645, p. 160.

est rappelé, qui consiste simplement dans le fait de regarder et embrasser le crucifix. Ces simples évocations suffisent à présenter le mourant comme un croyant pieux qui accomplit une mort modèle. Plus on avance dans le siècle, plus les descriptions s'étoffent, et de nouveaux éléments apparaissent qui inscrivent bien la mort exemplaire dans le contexte de renouveau spirituel qui accompagne la Réforme Catholique. Le récit de la mort gagne en longueur : de quelques lignes pour les *Vies* du début du siècle, on passe à une bonne dizaine à la fin du siècle – dix pages pour la mort d'Antoine du Saint Sacrement ou encore treize pour Louis de Sales. Les auteurs s'y montrent plus précis et profitent de ce moment édifiant pour inscrire dans l'esprit des lecteurs les pratiques recommandées par l'Eglise. Le mourant lui-même se pose en instructeur de son entourage. Après avoir longuement embrassé son crucifix et une image de la Vierge, témoignant ainsi de son amour pour le Christ et sa mère, Antoine du Saint Sacrement ne manque pas de recommander à ceux qui le veillent la dévotion au Saint Sacrement, à la vie cachée de Jésus et à la Vierge par le saint Rosaire, une prière qu'il a passé sa vie à répandre[1462]. Ainsi, le lecteur, amené à une douloureuse réflexion sur les fins dernières par la lecture de la mort du religieux, est orienté vers des dévotions post-tridentines, et avant tout la dévotion mariale. Lorsque le prêtre lui présente le crucifix, Louis de Sales prononce « d'une voix forte et distincte ces paroles pleines de foi, *par les mérites du sang de mon Rédempteur, dont j'embrasse l'image, j'espère que Dieu me pardonnera mes pechez, comme il a pardonné à la Magdelaine & au bon Larron. Je l'en supplie par l'intercession de la Tres-Sainte Vierge, cette Etoile de la mer, avec le secours de laquelle tous ceux qui se conduisent, arrivent au port de salut* »[1463]. Ce type de littérature vise avant tout les milieux dévots – où l'on fit par exemple beaucoup circuler la *Vie de Monsieur de Renty* par Saint-Jure. Dans un contexte d'essor des tiers-ordres réguliers et séculiers, des confréries et congrégations, les auteurs jugent donc utile de rappeler l'importance de l'attachement à son ordre. C'est ce que fait Anne Catherine de la Croix de Sueilles lorsqu'elle prie « son confesseur qu'on lui apportât encore son Chapelet et ses Regles. Par la croix elle proteste qu'elle meurt fille de l'Eglise ; par son chapelet elle veut qu'on sçache qu'elle meurt avec l'illustre qualité de fille de la Mère de Dieu ; & par ses Règles elle declare qu'elle meurt encore fille de Sainct François de Sales »[1464]. Une fois encore, c'est l'objet qui joue le rôle de symbole matériel des dévotions. Le Jésuite

[1462] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 1, p. 532.
[1463] Claude BUFFIER, *op. cit.*, p. 185.
[1464] Accurse PROVINQUIERES, *op. cit.*, p. 252.

Berkmans est présenté par Paul de Barry comme ne chérissant que trois choses : son crucifix (et par extension, le Christ), son chapelet (la Vierge) et ses règles (la Compagnie de Jésus). « Ce sont là les trois choses que ie chery tendement, volonttiers en mourant ie les voudrois avoir sur moi », aurait-il affirmé[1465]. Le choix d'un objet plutôt qu'un autre, le geste qui l'accompagne marquent plus facilement l'entourage du mourant, et le lecteur, que de longues descriptions de sentiments religieux. Le geste symbolique s'inscrit plus aisément dans l'esprit, d'autant qu'à chaque objet correspond une dévotion particulière. Ainsi, lorsque le R.P. Vincent Marie de la Visitation se trouve à l'agonie et qu'on lui présente le crucifix, il demande plutôt une image de la Vierge à qui, nous est-il dit, il s'est montré fort dévot durant toute son existence[1466]. François de l'Enfant Jésus, quant à lui, se fait apporter une statuette de l'Enfant Jésus, à qui il a consacré toute sa vie[1467].

Le moment de la mort est donc celui de l'ultime prière du croyant. Jean de la Croix, après avoir reçu l'extrême onction, se met en oraison, qu'il n'interrompt que pour embrasser tendrement le crucifix[1468]. Quant au Carme Jean de Dieu, il supplie son entourage de le laisser seul, et « il se leva de son lit, il se revêtit de ses habits réguliers, il prit en main le Crucifix qu'il avoit coûtume de porter dans sa manche ». Il s'agenouille alors devant l'autel et lit les *Actes de Contrition*[1469]. Le discours sur la mort se montre de plus en plus moralisateur au fil du temps. Les longues descriptions, qui incluent à partir du milieu du XVII^{e} siècle toutes les démonstrations de tendresse et les transports d'amour mystique que nous avons évoqués, laissent la part belle aux dévotions et attitudes post-tridentines, dans un souci d'encadrement de plus en plus strict des gestes, et par là des sentiments religieux des fidèles. L'évolution est très nette, et se perçoit dans la comparaison du récit du trépas du même saint par deux auteurs différents à quelques dizaines d'années d'intervalle. En 1622, les derniers instants de François de Paule sont ainsi décrits par son biographe Minime : « Il faisoit lire et repeter souvent la passion de nostre Sauveur, iusques à ce que voyant son ame prendre congé du corps, iusques au retour de la resurrection future et generale, se munissant du signe de la Croix, laquelle il

[1465] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 327.
[1466] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, livre 2, p. 406.
[1467] Jacques LE BRUN, « La Dévotion à l'Enfant Jésus », dans Egle BECCHI et Dominique JULIA (dir.), *Histoire de l'enfance en Occident*, tome 1 : *De l'Antiquité au XVII^{e} siècle*, Paris, Seuil, collection « Points », 2004, p. 430.
[1468] Amable de SAINT-JOSEPH, *op. cit.*, p. 118.
[1469] *Abrege de la vie de Saint Jean de Dieu, op. cit.*, p. 117.

tenoit entre ses mains, et que souventes fois il baisoit »[1470]. Quelques années plus tard, en 1671, la description est plus précise et évoque notamment le fait qu' « étant muny de tous les Sacremens, il fit reciter les 7 Pseaumes Penitentiaux, les Litanies, la Passion de Nostre Seigneur écrite par St Jean, puis embrassant devotement et amoureusement le Crucifix, le baisant & le regardant avec reverence ayant les mains jointes et les yeux elevez vers le Ciel, il expira fort doucement »[1471]. Cette fois, l'auteur (Minime, lui aussi), décrit toutes les lectures qui accompagnent la dernière méditation du mourant, et précise avec quelle tendresse le saint embrasse le crucifix. Au fur et à mesure que l'on avance dans le temps, on perçoit les signes d'une mort baroque, qui redonne à un certain sens de la mise en scène dramatique une place qu'il avait quelque peu perdue au siècle précédent. Que penser de Jean de Dieu qui expire en criant le nom de Jésus[1472] ?

L'objet de piété devient donc à l'époque moderne l'accompagnateur indispensable de la « bonne mort ». De l'objet liturgique, on est progressivement passé à la mise en valeur de l'objet personnel et familier, symbole de l'amour unissant l'individu au divin. Dans le discours sur la mort, qu'il soit iconographique ou littéraire, l'utilisation de l'objet se veut édifiante. La mort idéalisée du catholique s'inscrit parfaitement dans la pastorale de reconquête du fidèle par une Eglise décidée à encadrer chaque moment de la vie des croyants, en leur faisant sentir la présence permanente de Dieu auprès d'eux. L'angoisse du salut sert ce dessein. Les derniers gestes sont codifiés et sacralisés : le crucifix apparaît comme le refuge de l'âme chrétienne, qui doit se vouer à lui durant toute sa vie, afin de mourir dans la sérénité et la confiance. Les inventaires après décès témoignent de l'assimilation de ces normes par les fidèles en montrant la place de plus en plus importante que semble tenir l'objet de dévotion auprès du mourant. Dans les actes parisiens, lorsque le notaire mentionne un objet de piété dans une chambre, il s'agit, dans 55 % des cas pour le XVI^{e} siècle et 70 % au siècle suivant, de la chambre du défunt. Si le logis comporte plusieurs chambres, le mourant est vraisemblablement alité dans celle qui est la plus confortable, la plus spacieuse, la mieux chauffée. Il s'agit donc certainement de la chambre principale du logis, celle du maître de maison. Les objets de dévotion y sont d'autant plus présents que nous sommes dans un contexte de maladie et de mort : ils ont pu être apportés spécialement dans la chambre pour réconforter le mourant. D'ailleurs, les

[1470] Claude DU VIVIER, *op. cit.*, p. 583.
[1471] Antoine DONDE, *op. cit.*, p.75.
[1472] *Abrege de la vie de Saint Jean de Dieu*, *op. cit.*, p. 117.

objets les plus représentés dans la chambre du défunt sont les images, et ce au XVI^e^ comme au XVII^e^ siècle : tableaux, crucifix et statuettes président aux derniers instants du mourant, à qui ils apportent réconfort et espoir de salut. A Paris, 56,5 % des images dont le thème identifié est religieux sont présentes dans la chambre du défunt au XVI^e^ siècle, un pourcentage qui s'élève à 61 au siècle suivant. C'est l'image du Christ crucifié qui est majoritaire, suivie des scènes de la Passion, puis de la Vierge, image de la Mère consolatrice. Dans la chambre de Marie Thomasse, on ne dénombre pas moins de cinq tableaux à sujet religieux, dont un Christ portant sa croix et une crucifixion[1473]. Le boulanger Martin Fouquart a placé dans sa chambre une Vierge en bois peinte et dorée placée dans son « tabernacle », et un petit tableau peint sur toile, « garny dune verriere », représentant une Cène[1474]. Nous trouvons également deux représentations de la Résurrection[1475], promesse d'espoir pour le malade. Les chapelets, au contraire, en sont quasiment absents : seuls deux chapelets sont mentionnés dans la chambre du défunt au XVI^e^ siècle, ce qui nous ramène à l'hypothèse que ces objets à forte valeur sentimentale ont été soit transmis du vivant du défunt, soit emportés avec lui dans la tombe.

Ces objets présents auprès du mourant sont-ils ordinairement placés dans sa chambre ou ont-ils été apportés depuis d'autres pièces au début de la maladie de son occupant ? Les inventaires présentent un instantané d'une situation qui n'est pas forcément révélatrice du quotidien habituel des fidèles. Il est possible que le malade ait demandé à bénéficier du réconfort de la vue d'une statuette ou d'un crucifix se trouvant normalement en une autre pièce. Il se peut également que l'entourage du malade ait jugé approprié de disposer des objets religieux auprès de lui durant son agonie. Le malade reçoit en effet des visites, de sa famille, de ses amis ou de ses voisins. Les testaments évoquent parfois la présence consolatrice de visiteurs, que le mourant remercie en leur léguant un objet ou de l'argent. Aussi semble-t-il convenable que le malade se donne à voir dans une pièce solennisée par la présence d'un Christ en croix ou d'une Pietà, à l'image des modèles proposés par la littérature et l'iconographie édifiantes. D'autant que le mourant est également visité par le prêtre venu le confesser et lui administrer les derniers sacrements. La place d'une imagerie religieuse, axée spécialement sur la Passion,

[1473] Inventaire après décès de Marie Thomasse, 4 avril 1639 : A.N., M.C., CXV 77.
[1474] Inventaire après décès de Martin Fouquart, 8 octobre 1526 : A.N., M.C., CXXII 1081.
[1475] Par exemple, chez Jeanne Lemaistre, « en la chambre en laquelle ladite deffunte » est décédée, se trouve un tableau « auquel y a une resurrection » : inventaire après décès de Jeanne Lemaistre, 7 janvier 1552 : A.N., M.C., XX 75.

prend donc également place dans une stratégie de mise en scène sociale, où le fidèle en ses derniers instants se conforme à l'image qu'il est censé donner de lui.

La mort est en effet un aboutissement, et il faut s'y préparer dès l'enfance. Ces deux moments apparaissent comme essentiels pour les clercs, car ils encadrent toute l'existence du croyant. Si l'enfance est le moment déterminant au cours duquel s'amorce la relation individuelle à Dieu, la mort constitue l'apogée de cette relation, que la prière quotidienne a consolidée tout au long de la vie du fidèle. Afin d'encadrer au mieux ce lien privilégié entre le croyant et son Sauveur, l'Eglise met à profit les occasions de prière collective pour éduquer le fidèle, pour lui permettre de mettre en pratique lors de sa prière privée les usages de l'objet utilisé durant les dévotions communautaires.

4. DES OCCASIONS DE PRIÈRE COLLECTIVE

Dans un chapitre qu'il consacre aux relations entre dévotions communautaires et piété personnelle[1476], François Lebrun souligne avec justesse l'ambivalence et la dualité de la religion chrétienne, profondément personnelle mais encadrée et commandée par une Eglise qui préside aux gestes collectifs des fidèles et participe à leur salut en leur donnant les clés de l'accès à Dieu. C'est Jésus lui-même qui a donné à la piété catholique une dimension collective en s'appuyant sur Pierre pour bâtir une Eglise[1477] dont le principe même est la réunion de ses disciples au service d'une prière commune. Pourtant, c'est seul que le chrétien naît, et c'est seul qu'il sera confronté à la justice divine à laquelle il devra rendre compte de ses actes personnels. C'est pourquoi il doit, individuellement, se préoccuper de son salut. C'est au quotidien qu'il doit pratiquer la prière et la charité. Toute la dualité du Christianisme réside dans la tension entre ces deux caractères de la religion, qui se rejoignent puisque si c'est au fidèle d'assurer seul son salut, l'Eglise lui sert toutefois de berger et de guide. La Réforme Catholique promeut tout particulièrement l'affirmation de l'individu dans la relation au divin en mettant l'accent sur la piété personnelle dans la sphère intime et familiale. Paradoxalement, elle y parvient en l'intégrant aux dévotions collectives – au cours de l'office dominical, du catéchisme, des

[1476] François LEBRUN, « Les Réformes : dévotions communautaires et piété personnelle », dans Philippe ARIES et Georges DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée*, tome 3, *op. cit.*, p. 72-108.
[1477] « Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise », Mathieu, XVI, 18.

pèlerinages ou encore au sein des confréries – qui constituent des moments privilégiés qu'elle utilise comme un cadre structurant au sein duquel le fidèle apprend à établir une relation intime avec Dieu.

La messe dominicale

Le catholique se doit d'assister chaque dimanche à la messe, qui constitue le fondement même de la religion, puisque chaque semaine y est célébré le sacrifice du Christ pour le rachat des pécheurs. Dans la pratique, toutefois, le déroulement de la messe sous l'Ancien Régime reste souvent abstrait aux croyants venus se masser sur les bancs de l'église paroissiale. Le prêtre célèbre l'office en latin, parfois dissimulé derrière un jubé, en tournant le dos à la foule. Le *Journal* du sire de Gouberville[1478] montre de manière éloquente que la célébration dominicale n'est pas toujours uniquement un moment de recueillement religieux, mais qu'elle est parfois l'occasion de rencontrer amis et voisins. Il n'y fait aucun doute que l'assistance à la messe est l'événement central de cette journée, puisque chaque épisode relaté est situé par son auteur « avant la messe » ou « après la messe ». Mais les écrits de Gouberville nous montrent surtout une réalité de la messe bien éloignée de celle que l'historien a l'habitude de côtoyer dans la littérature de piété. A travers les annotations laconiques du gentilhomme se dessine la réalité quotidienne d'une communauté liée par un « esprit de clocher », qui mêle volontiers les préoccupations profanes à la dévotion religieuse dans le cadre de l'office dominical. Sous sa plume nous voyons les habitants de sa seigneurie arriver bruyamment en retard à l'église ou la quitter avant la fin de l'office[1479]. Beaucoup bavardent de sujets fort éloignés de la religion avec leur voisin, ou se lèvent en plein office pour inviter un ami à dîner[1480]. Il semble donc qu'on ne puisse mesurer la ferveur religieuse uniquement d'après l'assistance à la messe. Les autorités religieuses l'ont bien compris et, dès la fin du XVI^{e} siècle, elles cherchent à faire participer le croyant au déroulement de la messe en y revalorisant la prière personnelle. Par la prière individuelle, en effet, le fidèle s'implique

[1478] 1521-1578. Sur treize années de vie quotidienne, consignée au jour le jour entre 1549 et 1562, près de six cents dimanches y sont évoqués.
[1479] « 17 juillet 1552, quand j'arrive à l'église, la messe est dite ».
[1480] Le 19 décembre 1557, Gouberville demande à son demi-frère Symonnet de rattraper un voisin qui quitte l'église « pour qu'il vinst disner céans ». En 1559, ce même Symonnet rejoint Gouberville en pleine célébration pour lui annoncer que l'on vient de retrouver un voleur recherché dans la région. Voir Madeleine FOISIL, *Le Sire de Gouberville, op. cit.*, p. 90-93.

dans le déroulement de l'office, et c'est là qu'intervient le chapelet, objet privilégié de canalisation de la pensée à des fins dévotionnelles.

Le principe de la messe dominicale est, au sens propre, de faire communier les fidèles : elle n'est finalement qu'une addition de prières individuelles envoyées à Dieu par une communauté de fidèles se recueillant ensemble. Afin de donner toute sa valeur à cette somme de prières, l'Eglise souhaite donc améliorer la qualité de la dévotion de chacun ou du moins, si tous ne prient pas de manière fervente, faire en sorte que tous les participants aient en tête quelque pieuse pensée pendant la célébration de l'office. Les manuels de prière, à commencer par l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales proposent des méditations et prières à effectuer au cours de l'office, insistant sur le caractère essentiel du sacrement de la messe, « cœur de la dévotion, âme de la piété », selon l'évêque de Genève[1481]. Il a également rédigé un petit *Exercice de la sainte messe*, dans lequel il détaille toutes les étapes de l'office, chacune étant accompagnée d'une recommandation de prière et de méditation. Au début de la cérémonie, au moment du *Confiteor*, l'évêque de Genève conseille ainsi de se prosterner en esprit devant Dieu, de reconnaître ses péchés, et après cela, de dire le chapelet jusqu'au moment de la lecture de l'Evangile[1482]. L'objet joue en cela un rôle remarquable, puisqu'il s'accompagne d'un geste, celui de l'égrenage, qui permet de fixer la pensée sur un thème de méditation particulier. Voilà aux yeux de l'Eglise l'objet idéal, qui permet de passer le temps de manière pieuse tout en requérant du croyant une concentration susceptible de l'éloigner des conversations et bruits inopportuns autour de lui. Même les religieux, lorsqu'ils assistent aux offices de la journée, se doivent de réciter leur chapelet, afin de se concentrer dévotement. Lors de la messe des morts qui a lieu tous les lundis, ainsi qu'aux deux célébrations annuelles se tenant dans les hôpitaux pour les âmes des frères de l'ordre hospitalier de saint Jean de Dieu, il est demandé que les frères qui sont prêtres « disent l'office et la Messe des morts ; que les autres Freres recitent le Chappelet de Nostre-Dame »[1483]. La pratique du chapelet au cours de l'office divin permet donc de participer à la messe, et occupe pieusement l'esprit. Le terme est clairement formulé dans de nombreuses constitutions d'établissements religieux qui rappellent que durant l'office, les

[1481] François DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, collection « Livre de vie », 1962, p. 92.
[1482] François DE SALES, « Exercice de la sainte messe », extrait des *Opuscules*, dans *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Béthune, 1836, p. 634.
[1483] *La Regle de S. Augustin, avec l'exposition d'Hugues de Sainct Victor…*, *op. cit.*, p. 69.

moines et moniales doivent « s'occuper […] à dire le Chapelet »[1484]. Il donne une contenance digne et vertueuse aux participants et le roi de France lui-même, en fils aîné de l'Eglise catholique, donne l'exemple. Saint-Simon rapporte que Louis XIV disait son chapelet au cours de la messe, ajoutant d'ailleurs qu'« il n'en savait pas davantage »[1485].

Si le recours aux livres d'heures et aux missels est un excellent moyen de passer pieusement le temps lors de la messe, il n'est toutefois pas accessible à tous, d'autant qu'en 1661, Alexandre VII s'oppose à toute tentative de traduction des textes liturgiques en langue vulgaire[1486]. Le chapelet représente donc une parfaite alternative pour ceux des catholiques qui ne savent pas lire. C'est d'ailleurs la raison d'être originelle du chapelet : destiné à ceux qui ne connaissaient pas les Psaumes de David, il leur permettait de s'intégrer malgré tout au déroulement de la prière collective par la récitation de cent cinquante *Pater* comptés sur les patenôtres. Cela se vérifie dans de nombreuses recommandations de livrets de confréries et de règles d'ordres religieux. Lors du décès d'une des leurs, les sœurs de la Maison-Dieu d'Orléans doivent toutes communier une fois « et celles qui sçavent lire diront trois fois les Vigiles à neuf leçons pendant les trois jours du service, et les autres diront trois Chapelets ». A la fin de l'année, elles feront toutes une communion générale, au cours de laquelle celles qui lisent diront trois fois les Vigiles des morts tandis que les autres réciteront trois chapelets[1487]. Le chapelet permet aux sœurs qui ne peuvent lire les prières de participer de manière active au recueillement des autres religieuses. Elles sont intégrées à la dévotion commune grâce à l'usage du chapelet. Cette récitation est par ailleurs conseillée à ceux qui seraient inaptes, notamment les malades, à pratiquer d'autres prières : les Augustines hospitalières de la Charité Notre-Dame sont tenues de pratiquer l'oraison mentale deux fois par jour, exception faite de « celles qui pour defaut de capacité ou de santé ne pourront practiquer ce saint Exercice » qui, elles, « employeront ce temps à dire le Chappelet ou Rosaire »[1488]. Notons que de telles recommandations se raréfient au cours du siècle, et que beaucoup de constitutions

[1484] *La Règles [sic] de Saint Augustin et les constitutions particulieres pour les Sœurs Penitentes de Sainte Marie-Magdeleine de Lyon, op. cit.*, p. 110.
[1485] Louis de Rouvroy SAINT-SIMON, *Mémoires complets et authentiques du duc de Saint-Simon sur le siècle de Louis XIV et la Régence, publiés sur le manuscrit original entièrement écrit de la main de l'auteur, nouvelle édition revue et corrigée*, tome XXV, Paris, Garnier Frères, 1853, p. 18.
[1486] Philippe MARTIN, *Une Religion des livres, op. cit.*, p. 245.
[1487] *Règle de Saint Augustin et Constitutions pour les Sœurs Religieuses du Grand Hospital et Maison-Dieu d'Orleans, op. cit.*, p. 166.
[1488] *Constitutions des Religieuses Hospitalieres de la Charité nostre Dame, op. cit.*, p. 23-24.

après 1650 imposent des moments de lecture du bréviaire ou de vies de saints, signe, peut-être, d'une meilleure éducation des religieuses.

François de Sales recommande rigoureusement l'usage du chapelet à l'une de ses pénitentes à laquelle il écrit en 1610 : « A la messe, je vous conseille plutôt de dire votre chapelet que toute autre prière vocale »[1489]. Il accorde une importance particulière à l'oraison personnelle au cours de la messe, au point que l'office semble ne devoir servir que de support à la prière individuelle, rythmée par les temps forts de la célébration[1490]. D'autres auteurs voient également dans la messe dominicale un cadre idéal, puisque sacré, pour la prière privée. Thomas Le Paige conseille ainsi aux confrères du Rosaire qui n'auraient pas beaucoup de temps à consacrer à cette dévotion de la diviser en trois parties, et d'en « dire une partie à l'Eglise »[1491]. Les auteurs catholiques ne partagent plus cette conception dans la seconde moitié du XVII^{e} siècle. Ils entendent au contraire rendre à la messe son rôle central dans la communion des âmes en une seule prière. Dès lors, on considère que, plutôt que de se concentrer sur une oraison individuelle, le fidèle doit au contraire se montrer particulièrement attentif au déroulement de la messe afin de donner une véritable portée à celle-ci. Le prêtre n'est plus le seul acteur de la cérémonie : tous doivent communier avec lui, s'imprégner de ses paroles et collaborer au sacrifice divin du corps et du sang du Christ. Fleurissent alors de nombreux ouvrages prodiguant conseils et méthodes pour profiter pleinement et participer activement à la célébration de la messe. Une *Méthode pour tous les fidèles afin de célébrer utilement la messe avec le prêtre*, rédigée à Lille en 1676, proclame ainsi que « c'est un abus de croire que ce soit mieux fait durant la messe de réciter ses heures ou son chapelet ou autres dévotions, plutôt que de joindre son esprit et son intention à celle du prêtre »[1492]. Le glissement entre une participation passive à l'office, par le biais de la récitation appliquée du chapelet, et une participation plus active, se fait sentir dans les *Vies*. Elles continuent de proposer comme modèles édifiants des personnages qui utilisent l'objet au cours de la messe, mais sans que cela les détache du déroulement de la cérémonie. La transition se marque notamment dans la *Vie* d'Antoine du Saint Sacrement, parue en 1682, car « son application à l'Office divin étoit comme excessive ; & capable de rompre la plus forte tête. Il tenoit son chapellet ou son rosaire à la main, passant continuellement les grains, & faisant à chaque

[1489] Cité par François LEBRUN, *op. cit.*, p. 76.
[1490] François DE SALES, « Exercice de la sainte messe », *op. cit.*, p. 93.
[1491] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 235.
[1492] François LEBRUN, *op. cit.*, p. 77.

grain un acte de vertu. Il a continué cette pratique non quelques années de son commencement, mais jusqu'à sa mort », ce qui ne l'empêche par de participer pleinement à la messe puisqu' « on voyoit ce venerable vieillard dans le Chœur chanter les loüanges de Dieu avec une ferveur admirable ; capable par son seul aspect d'exciter les plus tièdes à la devotion, et d'embraser les plus froids au service de Dieu ; tenant toûjours son rosaire en main & passant les grains de la façon que nous venons de dire »[1493]. Notons cependant que nous sommes ici en présence d'un Dominicain, appartenant à l'ordre qui est à l'origine de la diffusion et du succès de la prière du Rosaire.

La pratique du chapelet au cours de l'office dominical apparaît aux yeux de l'Eglise, consciente du relâchement de l'attention de la part de participants souvent tenus à l'écart par des limites concrètes (jubé) et/ou linguistiques (le latin), comme le moyen idéal d'intégrer les fidèles à la commémoration du sacrifice christique. L'usage de l'objet est d'ailleurs né de la nécessité d'intégrer tous les croyants à cette cérémonie fondamentale. L'usage du chapelet au cours de la messe présente aussi l'avantage de familiariser les fidèles avec cette pratique. Car si les ouvrages religieux mettent l'accent sur la nécessité d'instaurer une relation personnelle à Dieu, et ce particulièrement après le Concile de Trente, encore faut-il que les fidèles soient à même de pratiquer une prière individuelle convenable, qui soit basée sur la récitation des prières fondatrices du catholicisme, le *Pater* et l'*Ave Maria*. C'est pourquoi il semble nécessaire de former certains croyants à la prière personnelle *via* une pratique commune de la dévotion.

<u>Les occasions de prière en groupe</u>

Certaines catégories de fidèles semblent en effet devoir être particulièrement encadrées dans leurs dévotions personnelles, car considérées comme trop immatures en religion pour être livrées à elles-mêmes dans leur relation à Dieu. Il s'agit des enfants et des nouveaux convertis, débutants trébuchant encore sur le chemin qui mène à Dieu, mais aussi des plus pauvres, peu instruits en matière de religion et de prière. Pour ces croyants, la prière en groupe se trouve être l'occasion de stimuler l'apprentissage des prières en favorisant l'émulation, et de souder les participants unis par un sentiment de cohésion. Cette technique repose sur la pratique du chapelet, considérée comme la plus accessible à tous les croyants, car basée sur la répétition, des paroles comme des gestes. La prière

[1493] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, p. 53.

collective présente des caractères immuables : les participants sont divisés en deux groupes, « les garçons et les hommes d'un costé, de l'autre les filles & femmes »[1494], cette partition hommes/femmes assurant la valeur morale de la prière. Celle-ci se fait à voix haute, de façon dynamique, puisque les voix de chaque groupe se répondent. Elle permet également de fixer les paroles dans la mémoire de ceux qui ne savent pas lire. C'est une pratique fréquemment décrite sous la plume des Jésuites établis en Nouvelle-France lorsqu'ils évoquent les dévotions des Indiens. La prière individuelle est bien entendu existante, mais elle est le plus souvent relatée lorsqu'il s'agit d'évoquer le caractère exceptionnel de la dévotion d'un « sauvage ». La *Vie* de Catherine Tekakwitha est ainsi émaillée d'exemples montrant la jeune Indienne récitant son chapelet, lequel « elle ne quittoit presque iamais »[1495]. Le Père Lalemant, quant à lui, évoque les prières de Geneviève Algonkine afin de souligner que « depuis vingt-trois ans [qu'il est] dans ce pays, [il n'a] point veu de Sauvages aussi ferventes que cette bonne femme », qui récite des chapelets toute la journée[1496]. Comme le souligne le Père Dablon, seuls les « plus spirituels » sont capables de pratiquer l'oraison mentale, tandis que les autres disent leur chapelet et autres prières vocales[1497]. C'est pourquoi, la plupart du temps, les dévotions évoquées sont collectives. Cela évite les risques de débordement ou de déviance attachés à la pratique toute récente de l'objet religieux et de la prière. Près de 66 % des mentions d'un objet de piété dans les *Relations* se rapportent à la prière, dont 25 % sont des prières communes au cours desquelles l'on récite le chapelet ensemble. La prière du chapelet présente ce grand avantage d'être constituée de la répétition des deux prières fondamentales de la religion catholique, l'*Ave Maria* et le *Pater Noster*. Par la première, les néophytes apprennent l'histoire de la Salutation Angélique, et le Mystère de l'Incarnation tandis que la seconde leur fait énoncer l'une après l'autre toutes les doctrines de la foi catholique. Les enfants eux-mêmes peuvent les apprendre par chœur et les réciter ensemble. Ce type de prière est d'un abord plus facile pour qui découvre la religion ; elle est bien moins complexe que l'oraison mentale que les livres de prières européens recommandent au même moment aux catholiques dévots. Il est sûr que les Jésuites aimeraient, à long terme, que les convertis soient capables de méditer de manière élaborée sur les Mystères de la Vierge ou du Christ, sur le salut… mais, réalistes, ils préfèrent commencer par habituer les Indiens à des prières contenant les vérités les plus

[1494] Julien MAUNOIR, *Le Sacré Collège de Jésus*, *op. cit.*, p. 20.
[1495] Claude CHAUCHATIERE, *op. cit.*, p. 141.
[1496] Jérôme LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé […] 1663 & 1664*, *op. cit.*, p. 120.
[1497] Claude DABLON, *Relation […] 1673 à 1679*, *op. cit.*, p. 265.

importantes de la religion. De plus, cette dévotion a justement le mérite d'être basée sur un objet, qui permet concrètement de fixer la pensée et de compter le nombre de prières récitées. Elle est beaucoup plus tangible pour des néophytes que toute autre forme de méditation.

Les récitations du chapelet se font en commun, lors des événements particuliers, dimanches et fêtes, comme le rappelle Barthélémy Vimont en 1643 : « Ces bonnes gens […] s'assembloient les Festes & les Dimanches apres le disner dans leur Chapelle d'écorces, pour réciter tout haut leur Chapelet avec le Pere »[1498]. Deux ans plus tard, le même Père signale à nouveau qu'à ces mêmes dates, les convertis s'assemblent vers midi « pour le réciter tous ensemble, ils le font à deux chœurs se répondant les uns aux autres avec tant de douceur, qu'on voit bien que leur ame a des attraits particuliers a cette sorte de priere »[1499]. La prière collective est également quotidienne. Interrogeant un Indien sur ses pratiques de dévotion, un missionnaire lui demande combien de fois il prie Dieu chaque jour : tous les jours, répond le « Sauvage », le matin en se levant, puis, « quand nous sommes assemblez, nous disons toutes les prieres & deux dizaines de nostre chapelet, le soir nous disons le reste, & en me couchant ie prie encore en public »[1500]. La nuit de Noël, le chapelet est d'ailleurs récité trois fois ou davantage, comme il le précise au Père Jésuite.

Comme dans les cours de catéchisme prodigués sur le territoire français, les prières se récitent à haute voix, et à deux chœurs, qui se répondent. Les enfants ne sont pas oubliés et, après que les adultes aient fait leurs dévotions, ils se rendent à leur tour dans la chapelle instituée dans une cabane pour déclamer tout haut leur chapelet, « les garçons faisant un chœur, & les filles un autre, tous avec une grande modestie, ils font les poses tous ensemble »[1501]. L'intérêt de faire réciter les prières en commun est multiple. Tout d'abord, cela oblige à pratiquer ses dévotions de manière régulière, et empêche ainsi tout risque de relâchement de la piété. C'est d'autant plus important que les populations indiennes sont nomades ou semi-nomades, et quittent leur bourgade au moins pendant les mois d'hiver. L'habitude de réciter le chapelet ensemble leur permet de continuer à prier même lorsqu'aucun missionnaire ne se trouve parmi eux. Un Père demande ainsi à un

[1498] Barthélémy VIMONT, *op. cit.*, p. 137.
[1499] Barthélémy VIMONT et Jérôme LALEMANT, *op. cit.*, p. 90.
[1500] Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, p. 52.
[1501] Claude DABLON, *Relation […] 1670 & 1671*, *op. cit.*, p. 25.

groupe d'Indiens de lui montrer comment ils prient ordinairement. Aussitôt, l'un d'entre eux se met à prononcer les prières, « & tous les autres le suivoient posement, & avec une devotion non attendüe de ces pauvres barbares, les prieres achevées ils reciterent en commun trois dixaines de leur chappellet, chantans un cantique spirituel à la fin de chaque dixaine ». « Et voila, dirent ils, comment nous avons passé tout l'hyver, sinon que les Dimanches et les iours de festes nous prolongeons de beaucoup nos prieres »[1502].

Le fait de réciter leur chapelet ensemble permet surtout de souder les convertis en renforçant concrètement l'idée de leur appartenance à une communauté de chrétiens. Ensemble, ils prient pour les malades et pour les âmes du Purgatoire, ensemble ils demandent à Dieu d'éclairer ceux des leurs qui ne sont pas baptisés, ensemble, ils œuvrent à leur salut. Les Indiens se rassemblent pour réciter le chapelet lors de la maladie de l'un des leurs, pour le soutenir et le fortifier dans sa foi, ou lors d'un décès, afin de prier pour le salut de l'âme défunte. Lors de l'agonie du chrétien Huron Joseph Ondessonka à Onnejout, « toute la compagnie recita une dixaine du Chapelet »[1503]. Les convertis ont d'ailleurs pris l'habitude d'aller visiter souvent les malades et de réciter pour eux le chapelet « incontinent qu'on apprend qu'ils sont allitez »[1504]. Cela renforce leur cohésion en tant que frères chrétiens et finit par conforter chacun un peu plus dans sa foi. Le catholicisme est une religion communautaire, fondée sur une église – au sens étymologique d'« assemblée » : « Père, qu'ils soient un comme nous sommes un »[1505]. Il est donc essentiel pour les missionnaires d'accentuer cet aspect collectif des pratiques religieuses, le seul à même d'ancrer la religion nouvelle dans le cœur des nouveaux baptisés. Marqués par les guerres, les maladies et les disettes, ces derniers trouvent dans la récitation collective du chapelet la consolation de la religion mais aussi le réconfort d'appartenir à une même communauté, à l'image de la communauté évangélique des premiers chrétiens. Les amitiés se consolident par la prière conjointe, comme l'évoque cet Indien de Montréal, aveugle, qu'un missionnaire emmène à l'hôpital par un jour très froid où tombe la neige. « il pris [sic] son bonnet d'une main & son chapelet d'une autre, disons, fit-il au Père nostre chapelet, puis que nous sommes ensemble »[1506].

[1502] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENEAU, *op. cit.*, p. 139.
[1503] Claude DABLON, *Relation […] 1670 & 1671, op. cit.*, p. 51.
[1504] Claude DABLON, *Relation […] 1672 et 1673, op. cit.*, p. 6.
[1505] Jean, XVII, 22.
[1506] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENAU, *op. cit.*, p. 74.

Cette instruction religieuse, par le biais la prière du chapelet, est relayée par les convertis eux-mêmes, qui entreprennent d'éduquer leurs compatriotes. Le Père Ragueneau prépare à la confession et la communion plusieurs familles de convertis, pensant « y avoir beaucoup de peine, y en ayant bon nombre qui iamais ne s'estoient confessez depuis leur baptesme et depuis leur bas âge ». Quelle n'est pas sa surprise de les entendre se confesser « aussi bien que s'ils eussent esté instruits au Catechisme comme des François ». Tous portent au cou leur chapelet, et tous savent parfaitement leurs prières, car ils se les sont mutuellement enseignées[1507]. Lorsqu'un Père Jésuite demande aux Indiens de lui montrer comment ils ont l'habitude de prier, l'un se met à réciter des prières tandis que les autres écoutent, puis ils récitent en commun trois dizaines de leur chapelet, chantant un cantique spirituel à la fin de chaque dizaine[1508]. D'ailleurs, interrogeant un Indien, un autre Père demande à ce dernier combien de fois par jour il prie Dieu. La réponse est la suivante : « Pour moy ie prie pour le moins quatre fois : le matin en nous levant, & puis quand nous sommes assemblez, nous disons toutes les prieres et deux dizaines de nostre chapelet, le soir nous disons le reste, et en me couchant ie prie encore en public »[1509]. Le Père Claude Dablon se montre encore plus explicite lorsqu'il raconte que même quand il ne peut se rendre au village des Hurons, ceux-ci s'assemblent matin et soir pour « reciter, à deux chœurs, le Chapellet, et leurs autres prières ». Le catéchiste qui supervise ces prières peut alors recommander ensuite « un certain nombre de Chapellets que chacun pourra dire en son particulier, pour obtenir de Dieu […] les remedes et les secours les plus convenables au mal qu'on apprehende »[1510]. La prière individuelle découle donc de la prière collective, dont elle est le prolongement.

Cette manière de prier collectivement permet d'éduquer le croyant par l'exemple. C'est pourquoi on la retrouve fréquemment décrite dans les *Vies* de saints et de dévots, ces derniers étant présentés comme des éducateurs ayant à cœur de former au mieux les plus modestes croyants aux pratiques dévotionnelles, montrant les gestes, enseignant les mots, mais également inspirant la dévotion. Ainsi, à l'occasion d'une prière collective destinée à obtenir la guérison de Mme de Pulnoy, veuve du Grand Trésorier de Lorraine, Pierre Fourier apprend aux pauvres à prier correctement. La dame, tombée malade, ouvre

[1507] Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, p. 40.
[1508] Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENAU, *Relation […] 1647 & 1648*, *op. cit.*, p. 139-140.
[1509] Reuben Gold THWAITES, *op. cit.*, p. 52.
[1510] Claude DABLON, *Relation […] 1670 & 1671*, *op. cit.*, p. 24.

la cour de son château aux miséreux, persuadée par le curé de Mattaincourt que les prières de ces derniers sont plus efficaces que les médecins. Une fois la foule rassemblée, Pierre Fourier les divise en deux groupes placés de chaque côté de la salle et leur fait « reciter leur Chapelet en chœur à l'intention de Madame, et luy se joignant à eux pour leur donner les mesures qu'ils [doivent] garder, et leur apprendre par son exemple à prier avec devotion »[1511]. Madame de Saint Balmont a recours à la même disposition lorsque, chaque dimanche soir après dîner, elle réunit ses domestiques, afin qu'ils disent le chapelet avec elle. Cette pieuse récitation est parfaitement organisée : elle se pratique à voix haute, les serviteurs étant « separez en deux bandes, & chacune à son tour disait le Pater ou l'Ave. De plus, quelqu'un de la compagnie lisoit le mystere qui est approprié à chaque dixain, selon la coustume de l'Eglise »[1512].

Les pratiques qui viennent d'être décrites sont imposées au fidèle, par un catéchiste, un missionnaire, ou même un maître dévoué, et se déroulent régulièrement. La nécessité de parfaire la formation spirituelle du chrétien conduit également l'Eglise à encourager le croyant à faire retraite[1513]. Au cours de ces périodes exceptionnelles spécifiquement consacrées à la dévotion, la pratique de la prière individuelle au sein du groupe est également de mise. Ainsi, fondée en 1661, la maison des retraites de Vannes accueille des hommes désirant se retirer du monde pendant une semaine afin de se consacrer à la dévotion et la méditation[1514]. Chaque année, vingt retraites de huit jours reçoivent des milliers de participants – 18 000 personnes auraient fréquenté cette Retraite durant ses seize années d'existence. Sa particularité est d'accueillir des hommes de toutes catégories sociales et religieuses, puisque s'y côtoient prêtres et laïcs, hommes du monde et simples artisans. Au cours de cette semaine, certains pratiquent l'oraison et la méditation, tandis que ceux qui n'en sont pas capables se font faire la lecture ou récitent le chapelet. Or, cette récitation se pratique là encore collectivement, à deux chœurs et à voix haute. Selon le Père Huby, directeur de la Retraite depuis 1663, le chapelet se trouve être le support par excellence d'une pédagogie de la prière considérée comme le premier pas vers l'oraison mentale. La prière doit être encadrée, afin de permettre cette progression. Le chapelet est récité trois fois par jour, parce qu'une fois mis en condition

[1511] Jean BEDEL, *op. cit.*, 1645, p. 30-32.
[1512] *L'Amazone chrestienne, op. cit.*, p. 70.
[1513] Sur les pratiques conseillées lors des retraites voir Philippe MARTIN, *Une Religion des livres, op. cit.*, p. 322-327.
[1514] Voir Jean QUENIART, « La Retraite de Vannes à la fin du XVII[e] siècle», *Revue d'Histoire des Religions*, n° 217, 2000, p. 547-561.

par la répétition de la prière, l'esprit du fidèle peut s'engager dans la voie de la méditation. La pratique itérative du chapelet au sein d'un groupe est donc perçue comme l'élément pivot de la dévotion catholique. Elle instaure une émulation entre les fidèles, unis en une même ferveur, et agit à la manière d'un mantra. Son caractère répétitif et entêtant libère l'esprit des contraintes concrètes. Porté par la voix des autres orants qui lui sert de support, le fidèle peut s'abîmer dans le recueillement. Cette pratique commune et éducative du chapelet, strictement ordonnancée, est mise en scène lors des processions collectives vers des lieux de pèlerinage, afin non seulement d'éduquer les participants mais également d'édifier les spectateurs.

Le temps du pèlerinage relève d'une logique à la fois individuelle et collective. L'initiative de la démarche peut être personnelle : afin d'accomplir un vœu, de demander une faveur ou de remercier pour un bienfait reçu, le pèlerin met pour un temps sa vie quotidienne entre parenthèses pour se déplacer en un lieu où il va pouvoir établir une relation avec le sacré. Les grâces particulières qui y sont obtenues sont personnelles. Le fidèle peut toutefois avoir été encouragé par autrui : il n'est pas rare qu'un malade soit incité par ses proches, par un confesseur, par un prêtre, à accomplir cette marche dévote. Dans tous les cas, il ne part jamais seul, mais est accompagné au minimum de quelque membre de son entourage. En effet, outre que le voyageur solitaire paraît bien souvent suspect, le trajet ne manque pas de dangers, qu'ils soient matériels (attaques de brigands[1515]), ou moraux et spirituels (risque de promiscuité et de comportement licencieux). L'acte de foi personnel se déroule donc au sein d'une marche collective. Au XVII^{e} siècle, la part du pèlerinage individuel tend d'ailleurs à reculer au profit du pèlerinage collectif. Georges Provost l'atteste pour la Bretagne dès le début du siècle[1516], et les nombreux récits de processions solennelles effectuées par des communautés qui sont publiés à partir des années 1630 en apportent confirmation. Guidés par leur curé, les paroissiens prennent la route à l'occasion d'une fête particulière, d'une demande de protection ou d'un remerciement. Ainsi, en 1629, la paroisse normande de Guelon[1517]

[1515] Les manuels de pèlerinage recommandent d'ailleurs aux pèlerins de prendre soin de se munir d'un bâton, qui, en plus de sa fonction de guide spirituel sur le chemin qui mène à Dieu, peut servir d'arme en cas d'attaque : voir par exemple le *Directoire du vrai pèlerin de Sainte-Anne d'Auray* rédigé par les Carmes à l'intention des pèlerins, cité par Patrick HUCHET, *La Grande histoire de Sainte-Anne d'Auray*, Paris, Pierre Téqui, 2000, p. 90.
[1516] Georges PROVOST, « Dévotion de groupe et piété personnelle dans les pèlerinages bretons de la Réforme Catholique », *Revue de l'Histoire des religions*, n° 217, 2000, p. 475.
[1517] Aujourd'hui Yquelon (Manche).

effectue un pèlerinage à la Vierge d'Auray pour lui rendre grâce après l'arrivée d'une pluie abondante qui l'a sauvée d'une terrible sécheresse[1518]. Quant au pèlerinage lorrain de Benoîte-Vaux, il accueille 150 paroisses en 1641, 131 en 1642 et encore 124 l'année suivante[1519]. La marche pèlerine est alors strictement encadrée par le clergé, afin d'éviter tout débordement immoral mais surtout afin d'éduquer les populations par l'exemple. Le pèlerinage collectif est paradoxalement pour l'Eglise l'occasion idéale de promouvoir la piété individuelle et d'en normaliser le déroulement. Concrètement, cela se traduit par la pratique, au cours de la marche, d'exercices de dévotion, parmi lesquels le plus accessible et le plus familier est la récitation du chapelet.

L'initiative du pèlerinage collectif revient parfois à des collectivités laïques. En mai 1642, la ville de Nancy entreprend un pèlerinage collectif au sanctuaire marial de Notre-Dame de Benoîte-Vaux, alors que les Duchés de Lorraine sont depuis près de dix années occupés par les troupes de Louis XIII, qui a mis en fuite le duc Charles IV. Le but avoué de cette marche est de faire « interposer tous ensemble l'intercession tres-efficace de la Mere de misericorde, au devant des fleaux de la Iustice divine, qui sembloit encore menacer l'estat et tout le Pays »[1520], de demander la fin de la guerre de Trente Ans qui ravage le pays et le retour du souverain légitime des Lorrains. La procession se met en marche le 6 mai. Mille à deux mille personnes, de tous sexes et tous âges, entreprennent le pèlerinage, accompagnés de quarante personnes officiellement députées par la ville pour en représenter tous les corps de métier, afin que le groupe en marche soit parfaitement représentatif de la composition sociale de la cité. C'est donc une version idéalisée de la communauté nancéienne qui se rend au sanctuaire de la Vierge. Durant toute la marche, les pèlerins alternent les prières, et égrènent leur chapelet. Par opposition aux clercs qui déclament des prières plus complexes, le chapelet est particulièrement recommandé aux séculiers, lesquels « parcourent devotement leurs Chapelets, recitant alternativement les *Ave Maria* »[1521]. Par ce moyen, la marche est solennisée, ainsi que le recommandent les guides de pèlerinage, selon lesquels, « toutes les pensées, paroles & actions doivent être saintes »[1522] car il faut bien « se rappeler qu'un pèlerinage n'est pas

[1518] Patrick HUCHET, *op. cit.*, p. 130.
[1519] Alain BRIX, *op. cit.*, p. 213.
[1520] « Pèlerinage signalé de la Ville de Nancy Capitale des Pays et Duché de Lorraine à nostre Dame de Benoiste Vaux », dans *Histoire et miracles de Nostre Dame de Benoiste-Vaux*, *op. cit.*, 1644, p. 162.
[1521] *Ibid*., p. 182.
[1522] J. de SAINT-PERES, *Histoire miraculeuse de Notre-Dame de Liesse. Avec l'instruction des Pelerins qui vont rendre leurs vœux dans sa sainte Chapelle. Ensemble un exercice journalier tiré des devotions du*

un voyage d'agrément, et qu'un moyen de le sanctifier, c'est de réciter en chemin le chapelet ou les litanies, puis, en guise de délassement, de chanter des cantiques »[1523]. L'usage de l'objet de piété est donc conçu comme une façon d'occuper pieusement les fidèles[1524] et de sacraliser la marche pèlerine, de manière d'autant plus aisée que le chapelet est familier à la majorité des croyants, et que son usage s'adapte aussi bien aux plus dévots qu'aux moins catéchisés. Le manuel des pèlerins d'Auray indique que les fidèles doivent « pren[dre] quelque temps tous les iours pour dire par le chemin leur Chapelet », ajoutant que les « plus fervents en trouveront mesme assez pour dire leur Rosaire en entier : principalement s'ils veulent le diviser, comme ils peuvent, en trois parties »[1525]. Pour ceux qui ne maîtrisent pas bien les prières essentielles comme l'*Ave Maria*, ou qui ne sont pas accoutumés à la pratique du chapelet – et notamment les enfants – la prière collective répétée est un moyen idéal de les y initier. Quant à ceux qui savent parfaitement réciter leur chapelet, la forme collective de la prière les familiarise avec la pratique de la méditation. Ainsi, en 1641, après qu'elle eût ramené la statue de la Vierge de Benoîte-Vaux en son sanctuaire, une fois les dangers liés à la guerre écartés, Madame de Saint Balmont persuade le curé de sa paroisse d'y emmener ses ouailles plusieurs fois par an en procession. Lors de chacun de ces déplacements collectifs, les fidèles « recitoient tout haut en marchant le Chapelet d'une maniere fort devote : estant divisez en deux bandes, ils disoient alternativement les *Pater* et *Ave Maria* : avant que de commencer chaque dizain, quelqu'un lisoit le mystère sur lequel on devoit devotement mediter »[1526]. La pratique du chapelet au sein de la procession forme ainsi les participants à la méditation, qu'ils pourront ensuite transposer à leur mode de dévotion personnelle dans le cadre de leur foyer. En outre, elle permet d'entretenir continuellement de pieuses pensées dans l'esprit du fidèle, qui se trouve ainsi préparé à se mettre en présence de Dieu une fois arrivé au sanctuaire. Mais elle s'adresse également à un autre public : marche

Reverend Pere Bernard, le tout enrichy de Planches, Vignettes, Fleurons, et Lettres grises gravées, Paris, Rolin de la Haye, 1661, p. 115.

[1523] Ce conseil est l'un des douze que les Carmes d'Auray prodiguent aux pèlerins dans un opuscule qu'ils ont fait imprimer et qui se trouve résumé dans l'épilogue du *Voyage dévot et agréable des pèlerins de Sainte-Anne au pays de Vannes*, par le Père Bernard du Saint-Esprit, 1656, cité par Patrick HUCHET, *op. cit.*, p. 91.

[1524] Le mot est textuellement employé dans les guides des pèlerins : celui de Notre-Dame de la Drèche, à Albi, rappelle par exemple que « durant le chemin, il faut *s'occuper* à méditer la loy de Dieu […] apres dire la Chapelet » : *Histoire de l'Eglise de N. Dame de la Dreche qui contient des motifs tres utiles, pour exciter la devotion envers la Saincte Vierge. L'origine, & les Miracles plus rêcens de N.D. de la Dreche. Et les dispositions pour Confesser, & Communier dignement, avec les prieres du soir & du matin. Par l'ordre de Monseigneur d'Alby*, Albi, F. Patron, 1671, p. 224.

[1525] *La Gloire de sainte Anne, mere de la Sacree Vierge Marie, op. cit.*, p. 253.

[1526] *L'Amazone Chrestienne*, *op. cit.*, p. 95-96.

collective, le pèlerinage édifie les habitants des paroisses et villages que le groupe traverse au cours de sa route. Ces populations rurales n'ont pas accès à l'imprimé, et ne peuvent donc pas bénéficier des précieux conseils des auteurs de manuels de pèlerinage. Aussi, la vue d'une communauté de pèlerins en prière, égrenant leurs chapelets et « semant sur la route des prières et des cantiques »[1527], est censée marquer leur esprit, les incitant à la prière tout en leur montrant concrètement la voie à suivre pour la pratiquer. Les Histoires des lieux de pèlerinage se plaisent d'ailleurs à préciser que les importantes processions de pèlerins qui se rendent dans les sanctuaires « édifi[ent] toute la population [locale] par leur piété et leur dévotion ». C'est le cas des Amiénois venus se recueillir en 1581 à Saint-Nicolas-de-Port, ou encore d'Allemands catholiques qui demeurent plusieurs jours en ce même lieu en 1583[1528]. L'exemple est d'autant plus édifiant qu'il vient de haut : voir de beaux messieurs et de belles dames s'abîmer en prières, le chapelet à la main, ne peut que susciter chez les spectateurs de désir de les imiter. Le premier jour de leur procession collective à Benoîte-Vaux, les pèlerins nancéiens s'arrêtent dans la ville de Toul pour y passer la nuit, et les habitants viennent admirer la procession : « Mais que virent-ils ? Ils virent les députés de Nancy, des présidents, des conseillers, des échevins, des avocats, des bons bourgeois, des dames, des demoiselles, des délicats, des vigoureux, et tous généreusement marcher à pied, le bâton de pèlerin d'une main et le chapelet de Marie en l'autre »[1529].

L'image n° 153 résume parfaitement cette idéalisation du groupe pèlerin, uni en une même prière. Elle présente la procession du vœu public de la ville de Poitiers à Notre-Dame des Ardilliers en septembre 1613[1530]. Hommes et femmes y sont montrés séparés en deux groupes qui se font face. Tous sont représentés dans la même posture d'orant, les mains jointes sur un cierge, un chapelet passé autour de leurs poignets, le regard tourné vers la statue de la Vierge. L'image met bien en évidence cette union des prières individuelles au sein de la prière collective[1531].

[1527] Edouard GERARDIN, *Saint-Nicolas-de-Port en Lorraine*, Paris, Letouzey et Ané, 1928, p. 50.
[1528] *Ibid*., p. 50-52.
[1529] « Le Pèlerinage de la Ville de Nancy à Notre-Dame de Benoîte-Vaux en 1642 », Extrait des *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, Nancy, Crépin-Leblond, 1883, p. 9.
[1530] Page de titre de François LUCAS, *Le Pèlerinage poitevin ou discours véritable du vœu et procession solennelle faite par le clergé et habitants de Poitiers à Notres-Dame [sic] des Ardilliers en septembre 1613*, Poitiers, chez l'auteur, 1613, 52 f.
[1531] Notons toutefois que la réalité n'est pas toujours aussi idéale que les récits édifiants veulent le montrer. Les pèlerinages font au XVII[e] siècle l'objet de critiques amères de la part de religieux comme de laïcs qui déplorent le caractère trop joyeux de ces marches collectives. Par exemple, en 1629, Pierre Gody évoque

153. ***La procession du vœu public de Poitiers à Notre-Dame des Ardilliers en 1613***
Gravure sur cuivre
Page de titre de F. LUCAS,
Le Pèlerinage poitevin, Poitiers, 1613.

En effet, au cours de la procession collective, le pèlerin s'affirme en tant qu'individu. Il effectue rites et prières personnels, qui sont le fruit d'une préparation commune à la mise en présence avec le sacré. Le chapelet réunit tous les fidèles en une même prière, qui possède une fonction éducatrice et édificatrice. Le croyant apprend au contact des autres à prier avec son chapelet, il s'y familiarise avec les formes de méditation qui y sont associées, ce qui lui permet de pratiquer ses dévotions individuellement lors du pèlerinage, puis de transposer ce qu'il a appris dans le cadre domestique. C'est au sein de la collectivité que sont édictées les normes qui aboutissent à la mise en place d'une « société pèlerine »[1532], définie par une certaine uniformisation des comportements pèlerins. A tel point que « même celui qui marche seul s'inscrit dans une tradition collective »[1533], puisque non seulement il emprunte des routes et visite des sanctuaires où se sont rendus d'autres croyants avant lui, mais il reproduit sur place des gestes de prières dont l'exemple lui est fourni par la tradition comme par les autres pèlerins.

---

l'arrivée des pèlerins à Saint-Nicolas-de-Port en ces termes : « Aussi la troupe joyeuse / Vient de la Franche-Comté / Qui la bouteille vineuse / Fait branler à son côté / Estimant que le bon vin / Peut aplanir tout chemin » : Pierre GODY, *Odes sacrées*, cité par Philippe MARTIN, *Pèlerins de Lorraine*, *op. cit.*, p. 118.

[1532] Philippe MARTIN, *Les Chemins du sacré*, *op. cit.*, p. 291.

[1533] Philippe MARTIN, *Pèlerins de Lorraine*, *op. cit*., p. 123

Prier au sein d'une confrérie

Les confréries constituent elles aussi une structure collective au sein de laquelle le fidèle est formé à une prière normée. Il s'agit d'associations de laïcs et de clercs réunis en une « mutualité spirituelle »[1534] dans le but de pratiquer ensemble des exercices de dévotion et des actes de charité, soutenus par un esprit d'entraide entre ses membres[1535]. En tant que telles, elles relèvent à la fois de la prière collective, qui cimente l'union entre les confrères, et de la prière individuelle. Quel que soit le culte auquel elles se destinent, toutes les confréries ont recours à l'usage de l'objet de piété au cours des moments de dévotion communautaire, que la prière soit destinée à profiter à la confrérie toute entière (messe, procession, fête) ou à un seul confrère (décès d'un confrère, par exemple). Au XVII^{e} siècle, dans la mouvance de la Réforme Catholique, les confréries exhortent clairement leurs membres à la dévotion individuelle, laquelle passe par le biais de l'objet. Les confrères de la Bonne Mort de Sélestat[1536] sont ainsi invités par les statuts de la confrérie à réciter régulièrement le rosaire des Cinq Plaies du Christ, même en dehors des nombreuses fêtes et cérémonies qui rythment la vie de l'association[1537]. La confrérie des Agonisants de Toulouse à elle aussi ses membres de faire « tous les iours quelques prieres selon leur devotion pour demander à Iesus-Christ […] la grace de bien mourir » : ces exercices indispensables consistent en la récitation des litanies de la Vierge et de Jésus pour ceux qui savent lire, et « quelques dizaines de chapelet aux autres »[1538]. La confrérie sert ainsi de cadre structurant au sein duquel le comportement du fidèle est modelé. Il y apprend à instaurer un lien intime avec Dieu, dont il peut assurer la continuité par la prière individuelle au sein de son foyer.

[1534] Gabriel LE BRAS, « Les Confréries chrétiennes. Problèmes et propositions », article repris dans *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, tome II, 1956, p. 426.
[1535] La bibliographie sur les confréries est très étoffée. Voir notamment : pour le Sud-Est du royaume, Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD (dir.), *Les Confréries l'Église et la Cité, cartographie des confréries du Sud-Est*, Actes du colloque de Marseille-E.H.E.S.S. 22-23 mai 1985, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1988, 267 p. Pour le Nord-Est, Stefano SIMIZ, *op. cit.*
[1536] Actuel Haut-Rhin.
[1537] Louis CHATELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris, Ophrys, 1981, p. 187.
[1538] *Exercice de devotion pour les personnes associees a la Confrerie de N. D. des Agonizans, op. cit.*, p. 27.

Si toutes les confréries recommandent l'usage du chapelet comme support de la piété personnelle, les confréries du Rosaire[1539] sont quant à elles spécifiquement structurées autour de la pratique de l'objet, encouragée par les nombreuses indulgences dont bénéficient les confrères. Les livrets de confréries en proposent un récapitulatif, afin d'inciter à la prière régulière. Nous avons vu que plus l'on avance dans le temps, plus ces manuels de prière insistent sur la prière personnelle et la pratique des sacrements, au détriment des aspects légendaires de la dévotion au Rosaire[1540]. Parues en 1617, les *Allumettes d'amour du Jardin delicieux de la Confrairie du S. Rosaire* commencent par rappeler aux confrères les raisons de l'excellence de cette dévotion, en se basant à la fois sur des raisons théologiques (la prière est fondée sur la récitation des *Ave*) et symboliques (explications symboliques quant au nombre de prières à réciter, rappel des légendes miraculeuses liées à saint Dominique). Après cette longue démonstration de plus de 300 pages (52 % de l'ouvrage) l'auteur présente les indulgences attachées à la pratique du chapelet par les confrères (159 pages, soit 26,5% du total). Viennent ensuite les documents officiels relatifs à la façon d'ériger une confrérie du Rosaire, et aux statuts de l'association (6 %). Enfin, le Dominicain consacre 78 pages (13 %) à dresser une liste de miracles survenus par la vertu du Rosaire, qui viennent légitimer la dévotion[1541]. Soixante années plus tard, en 1677, paraît à Paris *La Divine Methode de reciter le Saint Rosaire*. Le titre annonce clairement la mutation qui s'est opérée au sein des confréries : l'accent est à présent moins mis sur le caractère affectif ou merveilleux de la dévotion que sur la pratique de la prière. La préface rappelle brièvement le rôle de saint Dominique dans l'institution de la dévotion, mais le corps de l'ouvrage est clairement destiné à éduquer le confrère en matière de récitation du chapelet. Sur cinq grands chapitres, quatre sont consacrés à la méthode de prière (présentation des mystères, explication générale sur l'excellence de la dévotion, description concrète de la méthode, et présentation du Rosaire Perpétuel), tandis que le dernier (seulement 9 % du total des pages de l'ouvrage) récapitule les indulgences[1542]. Enfin, au tout début du XVIII^{e} siècle, les manuels affichent franchement le but ultime de la confrérie : orienter les fidèles vers la pratique des

[1539] Notre propos n'est pas ici d'établir l'Histoire des confréries du Rosaire, qui ont fait l'objet de nombreuses études locales. Nous renvoyons particulièrement aux travaux de Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, qui leur a consacré de nombreux articles, et plusieurs chapitres dans ses ouvrages sur les pratiques dévotionnelles à l'époque moderne. Voir notamment *Espace et sacré en Provence (XVI^{e}-XX^{e} siècles), op. cit.* et *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan, 2006, 401 p.
[1540] Voir la partie II, p. 334 sq.
[1541] Antoine ALAR, *op. cit.*
[1542] Louis BIDAULT DE SAINTE MARIE, *op. cit.*

sacrements. L'*Instruction pour les confreres du Rosaire, avec la manière de se bien preparer à la Confession et à la Communion*, parue en 1701, ne compte plus que 108 pages, contre 600 chez le Père Alar et 352 chez le Père de Sainte-Marie. Epuré de toute allusion au légendaire ou au merveilleux, ce guide consacre les premiers chapitres à la description de la confrérie, en premier lieu, son origine et utilité (9 % des pages). Tous les aspects miraculeux liés à l'instauration de la dévotion sont abandonnés mais l'auteur insiste par contre sur les moyens de salut que propose la confrérie. Le second chapitre présente ainsi les indulgences (7 %) en précisant que pour les gagner, la récitation du chapelet doit s'accompagner d'un acte de pénitence. Le chapitre suivant (6 %) résume les devoirs des confrères, le premier de tous étant la pratique du chapelet, qui doit être accompagné d'une méditation sur les mystères (ceux qui sont peu accoutumés à l'oraison devront au moins « élever [leur] cœur à Dieu »). Le reste de l'ouvrage est consacré à la présentation des formes de dévotion, au Rosaire Perpétuel ou encore la dévotion des quinze samedis, au cours de laquelle les confrères doivent communier[1543].

La confrérie encadre donc la récitation du chapelet, et tend à en faire l'instrument de la conversion spirituelle du fidèle, et de son recours aux sacrements. Le chapelet devient le moyen de gagner individuellement son salut. Les indulgences mettent en évidence la nécessité de la prière personnelle. La simple récitation de la troisième partie du Rosaire (celle qui suppose une méditation sur les mystères glorieux) aux jours ordinaires vaut aux confrères quarante jours d'indulgences. En 1534, Clément VII ajoute deux années de grâce aux confrères pour chacun des trois jours de la semaine où ils récitent cette troisième partie, pourvu qu'au moins une fois dans la semaine ils récitent le Rosaire en entier. Ainsi, en dehors même des manifestations collectives de la dévotion au Rosaire (processions lors des fêtes mariales, par exemple), le confrère peut gagner des indulgences par sa prière individuelle. S'il récite son chapelet devant un autel dédié à la Vierge ou alors qu'il est à l'article de la mort, il en tire des bénéfices spirituels qui lui sont tout personnels.

[1543] *Instruction pour les confreres du rosaire, op. cit.*

L’iconographie du Rosaire, telle qu’elle est largement diffusée auprès des croyants par le biais des retables d’église, témoigne parfaitement de cette imbrication du collectif et de l’individuel au sein des confréries, le premier étant au service du second. A partir d’un corpus de 44 tableaux conservés dans les églises françaises, il est possible de mettre en évidence la manière dont la prière individuelle avec le chapelet est mise au service de la communauté des confrères, et, à l’inverse, comment la prière commune est destinée à chaque individu. Les tableaux du Rosaire soulignent d’abord le rôle pivot des Dominicains. Saint Dominique est présent sur 86 % des représentations, accompagné de Catherine de Sienne dans 75 % des cas. Les deux saints sont d’ailleurs les seuls interlocuteurs de la Vierge et de l’Enfant dans 39 % des images. Nul ne peut donc ignorer que l’ordre revendique la paternité de la dévotion et qu’il est de fait tout désigné pour accompagner et guider les fidèles sur le chemin de la prière.

La prière individuelle au sein de la confrérie est donc une prière encadrée. Les représentations sont toutes construites de manière binaire, montrant une partition entre le Ciel et la Terre, le divin et l’humain. La Vierge et l’Enfant occupent toujours le centre du tableau. Dans 80% des cas, la construction est pyramidale : la Mère et le Fils, parfois accompagnés d’anges, se trouvent placés dans la partie supérieure de l’image, c’est-à-dire la partie céleste, immatérielle. Les fidèles, quant à eux, sont à leurs pieds, répartis symétriquement à droite et à gauche de l’image, dans la partie inférieure, terrestre, concrète. La distinction entre les deux mondes diffère selon les tableaux. Sur 45 % d’entre eux, la séparation est parfaitement délimitée, la frontière étant marquée nettement soit par une nuée sur laquelle reposent la Vierge et l’Enfant (ill. 154), soit de manière plus symbolique par un rosaire fermé à l’intérieur duquel la Mère et le Fils sont représentés (ill. 155). Il faut toutefois apporter une nuance : lorsque les fidèles en prière sont des laïcs ou des séculiers, ils sont toujours placés dans un espace rigoureusement inférieur à celui qu’occupe la Vierge, tandis que saint Dominique et sainte Catherine de Sienne se situent à un niveau intermédiaire (ill. 156 et ill. 157).

Dans 20 % des tableaux, ils se trouvent même placés au même niveau que la Vierge, et souvent totalement séparés des croyants (ill. 158 et 159). Ainsi se manifeste clairement une hiérarchisation des voies de la prière : les fidèles, placés tout en bas, sont de simples pécheurs. En récitant la prière du Rosaire, ils s'adressent au Christ par l'intermédiaire de sa Mère, cette prière étant encadrée par les deux saints, que leur vertu place au-dessus du commun des mortels.

154. Eglise de Jard-sur-Mer (Vendée), XVI[e] siècle

155. Eglise de Parné-sur-Roc (Mayenne), 1624

156. Eglise de Ploubezre (Côtes d'Armor), XVII[e] siècle

157. Eglise de Saint-Aubin-le-vertueux (Eure), XVII[e] siècle

158. Eglise de Saint-Gervais-de-Vic (Sarthe)
XVII[e] siècle

159. Eglise de La Forêt-Fouesnant (Finistère)
XVII[e] siècle

L'iconographie du Rosaire insiste donc nettement sur le rôle des Dominicains comme intermédiaires entre les fidèles et la Vierge. Ces images sont basées sur la mise en évidence de la distance entre le monde céleste et le monde terrestre, mais une distance qu'il est possible de franchir par la prière, cette dernière étant matérialisée par le chapelet. L'objet est en effet le lien concret qui établit la jonction entre les deux plans du tableau, puisqu'il les occupe tous les deux, formant les deux côtés du triangle. Glissant du monde céleste des mains de la Vierge, de l'Enfant voire des anges, il est déposé entre les mains des croyants, dans le monde terrestre. Avec une nuance toutefois : ce lien ne peut être établi que par l'intermédiaire des Dominicains. En effet, lorsque les fidèles sont représentés (36 % des images), à aucun moment ils ne touchent les chapelets. Ces derniers sont remis aux saints, à charge pour eux de les utiliser pour guider et éclairer les fidèles sur la voie de la prière. Les Dominicains sont en effet présentés comme des enseignants plus que comme des saints intercesseurs. C'est par leur intermédiaire que la dévotion au Rosaire, telle une graine plantée dans le cœur des croyants, peut grandir et s'épanouir jusqu'à devenir un arbre. C'est l'image que met en valeur un tableau de l'église d'Andel[1544], où une confrérie du Rosaire est fondée en 1622 (ill. 160). La Vierge à l'Enfant y occupe les trois quarts de l'espace. Elle est placée au centre d'un Rosaire qui la sépare des fidèles, lui-même inséré dans les branches d'un arbre. Son Fils et elle tendent chacun un chapelet aux orants situés dans le monde céleste, parmi lesquels on

[1544] Côtes d'Armor.

reconnaît des membres de la Cour de Louis XIII. Deux Dominicains anonymes sont représentés en train d'arroser l'arbre, faisant ainsi croître la dévotion à la Vierge. Ils ne sont que des intermédiaires : c'est la prière commune de l'ensemble des croyants, guidés par les Frères Prêcheurs, qui instaure le lien (symbolisé par le chapelet) entre le Ciel et la Terre.

160. Eglise d'Andel
(Côtes d'Armor)
début du XVII^{e} siècle
(à droite, détail)

Ce n'est pas un hasard si, à l'exception de cinq tableaux où ne sont présentés que des donateurs isolés, les fidèles qui figurent sur ces images sont réunis en un groupe représentatif des trois ordres de la société : la noblesse (le Roi étant presque toujours représenté), le clergé, et le Tiers-Etat (ill. 160 et 161). La prière du Rosaire est une prière commune : sa récitation unit et soude la société toute entière au sein de l'amour du Christ. La somme de toutes les prières individuelles est portée au Ciel en une seule voix : l'illustration n° 162 montre ainsi une communauté de religieuses agenouillées au pied de la Vierge à l'Enfant. Chacune tient dévotement entre ses mains jointes un chapelet, par le biais duquel elles adressent une seule prière collective à Marie.

161. Commémoration de l'établissement de la confrérie du rosaire en 1616,
Eglise de Mareuil-le-Port (Marne)
1er quart du XVIIe siècle

162. Tableau de François Fleuriot,
Eglise de Notre-Dame du Pré
Le Mans (Sarthe)
1er quart du XVIIe siècle

Les confréries du Rosaire reposent en effet sur le principe de la communauté des prières, qui mêlent la dévotion privée à la dévotion collective. Antoine Alar rappelle aux confrères qu'à partir du moment où ils adhèrent à la confrérie, ils concluent un pacte par lequel toutes les actions pieuses qu'ils feront au cours de leur vie, à commencer par la prière du Rosaire, seront communes à la communauté toute entière[1545]. Ces confréries promeuvent la prière personnelle, par le biais de la dévotion collective. Elles reposent en effet sur le dogme de la communion des saints[1546], par lequel l'Eglise considère que vivants et morts sont unis en un même amour du Christ. Les indulgences encouragent les confrères à établir ce lien entre les deux mondes, visible et invisible, qui cohabitent au

[1545] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 441.
[1546] Voir à ce sujet François-Xavier DURRWELL, « La Communion des saints », *Carmel Venasque*, n°1, 1981, p. 28-37.

sein du corps mystique de Jésus. Ainsi, en 1494, le Pape établit que toute confrérie qui fait dire la messe pour l'âme d'un confrère délivre une âme du Purgatoire. En 1537, l'Eglise déclare que chaque confrère qui dit son Rosaire pour les morts délivre lui aussi une âme du Purgatoire. En outre, toutes les indulgences gagnées individuellement par un confrère peuvent être appliquées aux âmes du Purgatoire « par manière de suffrage »[1547]. L'iconographie du Rosaire prend le relais de l'imprimé et diffuse elle aussi ce principe d'union mystique des catholiques. En la chapelle Notre-Dame de la Queste, à Grimaud[1548], se trouve un tableau montrant saint Dominique et sainte Catherine agenouillés sur une nuée au pied de la Vierge et de l'Enfant, qui leur remettent chacun un chapelet. Encerclé par quinze vignettes présentant les quinze mystères, le groupe occupe les trois quarts supérieurs de l'image, tandis que la partie inférieure est consacrée à la représentation des âmes du Purgatoire, que, grâce aux vertus de la prière du rosaire, des anges viennent secourir (ill. 163).

163. Chapelle Notre-Dame de la Queste, Grimaud (Var), XVII^{e} siècle (en bas : détail)

[1547] Louis BIDAULT DE SAINTE-MARIE, *op. cit.*, p. 350.
[1548] Dans le Var.

La promotion de la prière personnelle passe donc par la mise en valeur des bénéfices qui peuvent en découler pour toute la communauté des fidèles. Les manuels de l'association rappellent qu'un confrère peut parfaitement réciter son Rosaire au profit d'un autre. Une femme peut par exemple faire inscrire son époux à la confrérie alors même qu'il est trop occupé pour remplir les devoirs de prière, et réciter régulièrement le Rosaire à sa place. Il est aussi possible de faire inscrire un proche défunt et de pratiquer les prières de la confrérie en son nom[1549]. Le Père Alar souligne l'avantage que peuvent en retirer les confrères les plus pauvres car à leur décès, ils bénéficieront des prières de la communauté pour le salut de leur âme, ce qu'ils n'auraient pas pu s'offrir en dehors du cadre de la confrérie[1550]. L'exemple le plus abouti de l'imbrication de la prière privée et de la dévotion collective au sein des confréries du Rosaire est le Rosaire Perpétuel, par lequel le temps de la prière devient continu, et infini. Il se met en place au XVII^{e} siècle, à l'initiative du Père Timoteo Ricci[1551], Dominicain du couvent de Bologne. La ville étant frappée d'une épidémie de peste en 1629, le Frère Prêcheur propose à tout volontaire de consacrer une heure de son temps à la pratique du Rosaire, les orants successifs devant se relayer de manière à ce que l'addition de toutes ces prières forme une prière collective unique envoyée à la Vierge. Cette dévotion rencontre immédiatement un grand succès, et dépasse rapidement les frontières italiennes. En 1641, le dominicain Jean Giffre de Réchac, appelé en religion Jean de Sainte-Marie[1552], publie le *Rosaire perpétuel de la Vierge Marie*[1553] qui contribue largement à sa diffusion dans le royaume de France. Cette dévotion « n'est autre chose qu'une sainte association de devotz du Saint Rosaire voulant premierement rendre sur la Terre, au prince Iesus & à la Princesse sa Mere les mêmes loüanges et la même Gloire que les Anges leur rendent au Ciel », écrit Louis Bidault de Sainte-Marie en 1677. Le Rosaire Perpétuel se définit donc avant tout comme une association de confrères, unis par la même dévotion, qui mettent en commun leurs prières individuelles, basées sur la récitation du chapelet et la méditation qui y est associée. Ils désirent « en second lieu prier perpetuellement les uns pour les autres, dans le temps principalement, où ils ne peuvent pas prier pour eux-mêmes ». Ainsi un confrère qui ne

[1549] *Instruction pour les confreres du rosaire, op. cit.*, p. 29.
[1550] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 439.
[1551] 1579-1643.
[1552] 1604-1660.
[1553] André Duval suppose que la première édition date de 1641, puisque la troisième édition (celle qui est parvenue jusqu'à nous) est parue en 1644 : Jean de SAINTE-MARIE, *Le Rosaire perpétuel de la Vierge Marie […] pour obtenir par son entremise la paix tant désirée par toute la chrestienté*, Paris, C. Le Beau, 1644. Voir André DUVAL, « Rosaire », *op. cit.*, col. 966.

peut consacrer de temps à la prière en recevra tout de même les bénéfices, par la grâce de la prière commune de ses compagnons. En outre, continue le Père de Sainte-Marie, la dévotion du Rosaire Perpétuel profite également à « ceux qui sont dans l'habitude du péché mortel, [aux] Agonisans, et [aux] Ames du Purgatoire ». La dévotion consiste à composer collectivement « une eternité de prieres, en recitant successivement les uns après les autres pendant l'espace d'une heure, le SaintRosaire tout entier : En sorte qu'il se fasse par cette perpetuité, et que Iesus et Marie soient perpetuellement loüez par eux sur la terre, et que les associez du Saint Rosaire en soient perpetuellement soulagez dans leurs plus pressantes necessitez »[1554]. Par la grâce du Rosaire perpétuel, il ne se passe aucun instant sans que la Vierge soit priée par au moins un confrère. Tous les membres de la confrérie y participent individuellement, de sorte que la Vierge reçoit une prière sans fin, qui est la somme de toutes les prières individuelles. En retour, les grâces dont Marie fait bénéficier la communauté retombent sur chacun des confrères.

La confrérie, comme son nom l'indique est donc une structure fraternelle. Ce terme induit la notion de charité et d'entraide, qui s'ajoutent à l'aspect purement dévotionnel de l'association. Elle est fondée sur la relation de va-et-vient constant entre l'individu et le groupe, par l'intermédiaire de l'objet, qui établit la relation entre les deux. Au sein du groupe, le fidèle est concrètement formé à la pratique de la prière et encouragé par les indulgences à s'y employer de manière régulière. La confrérie est une organisation enseignante : à preuve, 39 % des tableaux du Rosaire comprennent quinze vignettes présentant les quinze mystères à méditer lors de la récitation du chapelet. La prière personnelle ainsi encadrée bénéficie à la fois à tout le groupe, et au confrère, placé sur la voie du salut et incité à recourir aux sacrements.

Car c'est là le but que poursuit l'Eglise catholique, particulièrement après le Concile de Trente. Elle établit un cercle vertueux entre la prière publique et collective, et la prière personnelle, afin de promouvoir la seconde au sein de la première. Ne pouvant pénétrer l'espace domestique, les clercs disposent toutefois du cadre public pour éduquer les croyants. L'usage individuel de l'objet de piété est mis au service de la normalisation des comportements dévotionnels individuels. L'encadrement de l'Eglise est nécessaire pour former et éduquer, mais également pour contrôler. Car l'individualisation de la piété

[1554] Louis BIDAULT DE SAINTE MARIE, *op. cit.*, p. 248.

ne doit pas se transformer en individualisme, au point que le fidèle en vienne à juger qu'il peut se passer de l'institution[1555]. La prière personnelle doit être circoncise dans un cadre collectif, aux contours souples, soit, mais existants. Au cours de la messe, la prière du chapelet permet d'intégrer le fidèle à l'office, diminuant la distance établie par l'usage du latin. La prière pratiquée à haute voix en groupe forme les catholiques à l'utilisation du chapelet par l'émulation et l'exemplarité, tant lors des prières familiales qu'au cours des pèlerinages. Les confréries ajoutent une dimension supplémentaire, en faisant de la prière individuelle une prière utilitaire, profitant à tous les membres de l'association, et à la Chrétienté toute entière. Ainsi, c'est paradoxalement au sein des dévotions collectives que s'établit une relation intime entre le fidèle et Dieu. Le fidèle y prend conscience de la nécessité d'œuvrer à son salut, ce qui le fait recourir aux sacrements, et l'encourage à se rendre à l'église ou en pèlerinage, ou encore à rejoindre une confrérie. Le ciment qui soude ce cercle vertueux n'est autre que l'objet de piété, support de la prière privée. Il fait le lien entre l'individu et la communauté, comme entre Dieu et le croyant, et constitue le support d'une prière continuelle par laquelle il dédie chaque instant de son existence à son Créateur.

III. LE SUPPORT DE LA PRIÈRE

1. LE TRIOMPHE DE L'ORAISON MENTALE

La prière est une pratique qui implique à la fois le corps et l'esprit. La communication entre le fidèle et Dieu passe par la posture du corps, signe de respect envers la divinité, la parole, qui « exprime les sentiments du cœur »[1556], et la méditation, qui permet l'ensevelissement du fidèle dans l'amour de Dieu. L'objet de piété joue un rôle essentiel à ces trois niveaux parce qu'il est l'intermédiaire concret de la relation qui se noue entre l'orant et la divinité. En effet, c'est par lui que le croyant se met en présence de Dieu, c'est donc devant lui que le corps adopte une posture de supplication, c'est à lui que la bouche adresse les mots de la prière, et c'est lui encore qui suscite la méditation. Déjà au XII^{e} siècle, Bernard de Clairvaux reconnaît qu'il est compréhensible que l'on use

[1555] Avec le risque que cela influence le croyant au-delà de la sphère du religieux, le poussant à l'individualisme politique : Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France (XV^{e}-XVIII^{e} s.), op. cit.*, p. 330.
[1556] Jean DU PONT, *op.cit.*, p. 333.

de « moyens matériels » pour « provoquer la piété d'un peuple charnel »[1557]. L'être humain étant fait de chair, de sensible, de concret, de visible, il semble donc logique qu'il faille lui rendre le caractère abstrait de la divinité à travers une projection matérielle. C'est ce que constate également le Sieur de la Hoguette cinq siècles plus tard, selon qui l'homme ne peut s'élever à Dieu parce qu'il n'est pas « en [sa] puissance de [se] maintenir dans le vague de mille pensées informes qu'il faut avoir pour se faire un modelle de luy ». L'être humain est en effet « incapable d'une Religion qui fust purement intellectuelle & mentale », parce qu'il est un être « terrestre & materiel, qui croit & qui prie, & qui par consequent a besoin que la Majeste divine à laquelle il s'adresse, se laisse en prise à luy par des moyens qui ayent quelque rapport à sa condition ». Ainsi, souligne l'ancien militaire, Dieu a voulu que « la vertu invisible de ses Sacrements nous fust communiquée sous des signes visibles »[1558]. Par signes visibles, il entend ici cérémonies religieuses, mais son raisonnement est également applicable aux objets de dévotion. Parce que l'homme n'est pas capable de concevoir l'abstraction divine, il a besoin d'objets matériels donnant une forme à la divinité pour soutenir sa prière.

Les gestes de la prière sont des gestes séculaires et codifiés, qui sont donnés à voir de manière exemplaire tant dans l'iconographie que dans la littérature, pieuse comme profane. Car la prière passe avant tout par le langage corporel, par une attitude qui permet de se mettre physiquement en présence de la divinité. La posture traditionnelle est celle de l'orant : à l'image de Jésus priant son Père au Mont des Oliviers[1559], le fidèle prie agenouillé devant une image religieuse, les mains jointes (ill. 164). Les frontispices des *Vies* de saints du XVII^{e} siècle qui représentent le personnage avec un objet de dévotion le montrent à genoux devant lui dans 85 % des cas (28 frontispices sur 33). Dans les *Vies* elles-mêmes, lorsque la posture du saint ou du dévot est mentionnée en lien avec un objet de piété, le personnage est à genoux dans 86 % des cas (24 cas sur 28). Antoine du Saint Sacrement prie ordinairement « à genoux devant les images de quelque saint »[1560], tandis que Louis de Sales lit les ouvrages de son frère « à genoux au pied de son Oratoire »[1561]. Seule la récitation du chapelet s'accommode de la station assise (un cas) ou debout (trois

[1557] Cité par Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Une Foi en deux ou trois dimensions ? », *op. cit.*, p. 1160.
[1558] Philippe FORTIN DE LA HOGUETTE, *Testament ou conseils fidelles d'un bon Pere à ses Enfans. Où sont contenus plusieurs raisonnements Chrestiens, Moraux, & Politiques*, 2^{e} édition, Paris, Antoine Vitré, 1648, p. 30-31.
[1559] Luc, 22, 41.
[1560] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, p. 223.
[1561] Claude BUFFIER, *op. cit.*, p. 69.

cas), mais lorsque le saint personnage est présenté comme priant devant un crucifix ou une image, il est immanquablement agenouillé.

C'est une position qui est familière à tous les croyants, car elle abonde dans toutes les représentations de la prière, sur les vitraux ou les retables des églises, dans les livres, sur les images pieuses. On prie chez soi comme à l'église : les croyants s'agenouillent lors de l'office, et lorsqu'ils sont entendus en confession. La posture de l'orant rappelle également la gestuelle médiévale de l'hommage féodal : à genoux devant son suzerain en signe de déférence et de soumission, le vassal remet ses mains jointes à son seigneur, qui les étreint (ill. 165). Le vassal fait don de sa personne à son suzerain qui, en échange, lui octroie sa protection. La prière relève des mêmes implications symboliques. L'agenouillement est un acte par lequel le fidèle fait montre de sa totale soumission à la volonté divine et reconnaît la suzeraineté de Dieu. Les mains jointes symbolisent l'imploration, la supplique.

164. ***David recevant la lumière divine***
Livre d'heures, XVI[e] siècle Lyon,
Bibliothèque Municipale Ms 1402, f° 72

165. ***L'aveu rendu à René, roi de Jérusalem et de Sicile par Jean de Sainte Maure, baron de La Haie-Joullain et son fils Charles, pour la baronnie de La Haie-Joullain en Anjou, le 15 février 1469*** (détail)
Enluminure du XV[e] siècle
Paris, Musée de l'Histoire de France
N° d'inventaire : AE/II/481b

C'est devant un objet de piété, intermédiaire concret entre Dieu et lui, que l'orant s'agenouille. Le Père de Barry enjoint aux dévots à la Vierge de prier chaque jour devant une image la représentant, à genoux car « on ne saurait trop s'humilier devant la Vierge »[1562]. Certains vont jusqu'à se prosterner à terre devant l'objet, comme Jeanne de la Croix qui, à 14 ans, aménage un oratoire dans un colombier à l'abandon où elle « se prostern[e] en terre et parl[e] à une image de la Veronique qu'elle tenoit en ce lieu »[1563]. Philippe de Gueldre prie quant à elle à genoux, les bras en croix, un geste qui symbolise à la foi le don de soi et la réception des bienfaits divins[1564].

La manière de prier, de s'adresser à Dieu, évolue sensiblement au cours de la période qui nous intéresse. Dès la fin du Moyen Age, la Chrétienté cherche à retrouver le contact avec Dieu. Cela se traduit par l'apparition vers la fin du XIV^{e} siècle de courants de piété sensible, en particulier la *devotio moderna*, qui favorise l'intériorisation de la dévotion, nourrie par la prière. Elle trouve son aboutissement dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, paru vers 1420, qui encourage les chrétiens à la réformation personnelle par l'imitation des actions du Christ, complétée par l'examen de soi et l'oraison mentale[1565]. Si elle connaît une large diffusion, cette spiritualité n'est cependant réellement pratiquée que dans les cercles de chrétiens les plus dévots jusqu'à la Réforme. L'arrivée du protestantisme crée évidemment une rupture, en ce qu'elle pousse l'Eglise catholique à rechercher la restauration d'un idéal spirituel perdu. Son travail de spiritualisation des pratiques des fidèles se traduit notamment par l'accent mis de façon de plus en plus évidente sur l'oraison mentale. A ce titre, Lucien Febvre souligne combien les années 1590-1620 constituent une charnière psychologique[1566] : c'est à ce moment que cette pratique se diffuse en masse auprès des populations catholiques, participant ainsi au processus de confessionnalisation. Les exercices spirituels procédant de l'oraison mentale existent depuis longtemps déjà, et Ignace de Loyola en a codifié la pratique[1567]. Pourtant, nous avons vu que lorsqu'il met par écrit ces règles de méditation, le fondateur de la Compagnie de Jésus ne les destine pas à un lectorat massif. Il se montre au contraire

[1562] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 282.
[1563] Frère Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 65.
[1564] Nicolas GUINET, *op. cit.*,, p. 10.
[1565] Voir notamment Johan HUIZINGA, *Le Déclin du Moyen Age*, Paris, Payot, 1932, p. 262 sq. ; Arlette JOUANNA, Philippe HAMON, Dominique BILOGHI et Guy LE THIEC, *op. cit.*, p. 276 sq. ; et Emile G. LEONARD, *Histoire générale du protestantisme*, tome 1 : *La Réformation*, Paris, PUF, 1988 (1^{e} édition 1961), p. 14-16.
[1566] Lucien FEBVRE, « Aspects méconnus d'un renouveau religieux… », *op. cit.*, p. 639-650.
[1567] Le texte définitif de ses *Exercices spirituels* a été imprimé en 1548 à Rome chez Antoine Blado.

décidé à n'en fournir des exemplaires qu'à des Jésuites, et seulement dans le cas où ceux-ci les auraient déjà pratiqués. Dans l'une de ses lettres de juillet 1549, nous le voyons ainsi refuser un exemplaire au prêtre Jean Gesti[1568] de Gérone. Les *Exercices* de Loyola sont en effet destinés à d'éventuels instructeurs qui enseigneront l'oraison plutôt qu'à ceux souhaitant s'y initier. Le lectorat potentiel de cet ouvrage est donc particulièrement restreint, et la pratique de l'oraison mentale n'est réservée qu'à un petit nombre de dévots formés à l'usage de la contemplation et de la méditation spirituelle. Un demi-siècle plus tard, la Réforme Catholique met tout en œuvre pour rendre cette pratique accessible au plus grand nombre, tout en l'adaptant aux structures mentales des fidèles. En proposant une pratique religieuse plus axée sur la contemplation, elle cherche à unifier une vie religieuse qu'elle considère comme trop diversifiée[1569]. Réformer devient le moyen de rassembler les croyants autour du lien personnel qu'ils peuvent établir avec Dieu au moment de la prière. Les guides de prières et méthodes d'oraison se multiplient et connaissent un grand succès, à commencer par l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales. Il commence par faire y l'éloge de cette pratique – laquelle, « exposant notre volonté à la chaleur de l'amour céleste », « lave nos âmes de leurs imperfections et désaltère nos cœurs de leurs passions »[1570] – avant d'en proposer une méthode concrète, sur laquelle nous reviendrons.

Les *Vies* se font l'écho de cette transformation : plus on avance dans le temps, plus les auteurs insistent de manière détaillée sur la pratique régulière de l'oraison. Les *Vies* des grands saints de la Contre-Réforme sont bien sûr disertes sur le sujet. Celle de Charles Borromée consacre en 1615 un chapitre entier à l'oraison telle qu'elle est pratiquée par le saint évêque[1571], lequel est présenté comme plaçant la Passion du Christ au chœur de sa méditation. Ses portraits le montrent d'ailleurs très souvent agenouillé face au Christ en croix, arborant le visage serein du saint homme illuminé par la grâce intérieure (ill. 166 et 167). Le crucifix est parfois accompagné d'un crâne, ou d'un livre ouvert, supports additionnels de la prière du saint. Souvent, une lumière divine vient éclairer le crucifix, manifestant le rôle de l'objet comme support privilégié de la prière. Ces représentations mettent l'accent sur l'oraison mentale et la nécessité d'une prière spirituelle axée sur le

[1568] Lettre 806. Voir l'introduction aux *Exercices spirituels* par Jean-Claude GUY, Paris, Seuil, collection « Points sagesse », 1982, p. 11.
[1569] Voir Louis CHÂTELLIER, *Le Catholicisme en France*, Paris, SEDES, 1995, tome 1, p. 79.
[1570] François de SALES, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, collection « Livre de vie », 1995, p. 65.
[1571] « De son oraison et contemplation », *Histoire de la vie, vertus…de saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 656.

Christ. Loin des démonstrations excessives du baroque, les saints tridentins tels qu'ils sont représentés dans la seconde moitié du siècle, incarnent une religion ordonnée qui invite à l'examen de soi et à l'établissement d'une relation intime, et apaisée, avec le Christ, incarnée par le crucifix. Ils présentent aux fidèles la posture de la prière idéale, qui correspond en tous points aux manuels destinés à enseigner l'exercice de l'oraison.

166. *Saint Charles Borromée,* XVII[e] siècle,
Dans Le Blond (Ed.), *Œuvres de Claude Vignon*, f° 109
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
DA-12-FOL

167. *Saint Charles Borromée,* XVII[e] siècle
Dans *Œuvres de Nicolas Bazin*, tome 1 : *Nouveau Testament. Images religieuses. Saints. Saintes*, 1689, planche 39
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
ED-107 (1)-FOL

Les ouvrages parus à partir de la seconde moitié du siècle décrivent avec plus d'insistance encore les pratiques d'oraison des saints et dévots évoluant dans les milieux de la Contre-Réforme. Anne Catherine de la Croix de Sueilles est décrite comme pratiquant l'oraison régulièrement depuis son enfance, ce qui lui procure une intense émotion[1572]. Quant à Jean de la Croix, il est présenté comme se consacrant à l'oraison même au seuil de la mort, alors qu'il vient de recevoir l'extrême-onction[1573]. Madame de Saint Balmont, quant à elle, « faisoit l'oraison mentale deux fois le jour », la première à son lever à quatre heures du matin, et la seconde à quatre heures du soir. Elle se retirait après le dîner pour dire les Vêpres de la Vierge ainsi que celles du tiers-ordre de saint François, puis elle priait mentalement[1574]. Si les *Vies* du début du siècle évoquent l'oraison mentale, celles parues après 1650 se montrent plus enclines à décrire en

[1572] Accurse PROVINQUIERES, *op. cit.*, p. 189.
[1573] Amable de SAINT-JOSEPH (trad.), *op. cit.*, p. 118.
[1574] *L'Amazone chrestienne*, *op. cit.*, p. 62.

précisément la pratique, à préciser les heures, les lieux et les sujets de méditation des personnages. Ce sont elles aussi qui évoquent la présence d'un objet de piété auprès de l'orant, montrant qu'il fait bien partie du processus de contemplation. Toutefois, les saints sont capables de pratiquer l'oraison sans support, ainsi que le préconisait Ignace de Loyola dont les exercices spirituels reposent sur la mise en présence avec le sacré par l'imagination. C'est en effet par la seule force de sa concentration mentale que le dévot se transporte au-delà de la réalité matérielle pour entrer en contact avec la divinité. Ainsi, si Louis de Sales utilise bien des objets lorsqu'il prie, c'est seulement après son oraison. Il lit avec ferveur les livres de son frère mais seulement « après s'y estre préparé par l'Oraison ». De même, lorsqu'il « recitoit son Chapelet & d'autres prieres vocales », c'est uniquement « après avoir employé quelque temps à la méditation »[1575] . Chez le dévot, l'oraison consiste donc en une mise en condition spirituelle. Une fois sanctifié par le lien qu'il a créé avec Dieu par la contemplation, il peut ensuite se consacrer à diverses prières plus familières comme le chapelet. Cependant, beaucoup de croyants peuvent ressentir une certaine difficulté à se projeter mentalement dans la contemplation d'un mystère divin. Aussi la littérature pieuse leur recommande l'usage d'un support de méditation, leur permettant de se focaliser sur un thème précis. Les guides d'oraison mentale destinés aux dévots ne sont pas les seuls ouvrages à fonder la prière sur l'instauration d'une relation personnelle à l'objet. Les *Vies*, les guides de pèlerinages, les images, donnent tous à voir ce lien particulier. Tous les fidèles, quelle que soit leur condition sociale, sont donc familiarisés avec la prière basée sur un support concret. Ce dernier peut être de deux types : un support visuel – livre ou image – qui permet au croyant de se mettre plus facilement en présence de Dieu, et un support matériel comme le chapelet, qui se prête à des pratiques plus familières.

[1575] Père Claude BUFFIER, *op. cit.*, p. 69 et p. 229.

2. PRIER DEVANT DES IMAGES

De manière générale, la prière, et particulièrement l'oraison mentale, se pratique devant un support visuel, permettant de fixer la concentration du fidèle sur la personne à qui il s'adresse : Marie de l'Incarnation déclare ainsi que dès qu'elle s'agenouille devant son crucifix, « ce divin Sauveur » emporte son esprit[1576]. Le croyant peut choisir de se laisser gagner par l'émotion à la lecture d'un livre pieux, ou en se perdant dans la contemplation d'une représentation de la personne à qui il souhaite adresser ses prières. Dans tous les cas, l'objet choisi n'est pas neutre : c'est lui qui va induire le sujet de la méditation et le tour, douloureux ou joyeux, que va prendre la prière. Les représentations figurées des scènes de prière, entre la fin du XV^e^ et le XVII^e^ siècle, montrent l'orant agenouillé devant un livre ouvert dans 78 % des cas. Dans l'iconographie de la prière, le livre seul semble être l'apanage des XV^e^ et XVI^e^ siècles, tandis que le XVII^e^ siècle marque une nette préférence pour le crucifix, présenté seul ou associé au livre. Nous avons vu que les enluminures de la fin du XV^e^ et du début du XVI^e^ siècle présentent peu d'objets dans les scènes de prière. Sur trente-deux scènes de prière représentées entre les années 1470 et les années 1520, c'est le livre qui sert de lien entre l'orant et la personne qu'il prie. Par contre, au XVII^e^ siècle, il est rarement représenté seul mais se trouve le plus souvent associé à une image, plus particulièrement le crucifix. Ainsi, en 1652 Simon Martin publie ses *fleurs de la solitude*[1577], un ouvrage évoquant les saints ayant consacré leur vie à la prière en solitaire. L'ouvrage comporte trente gravures représentant ces personnages. Dans dix-huit cas (60 %), le saint est à genoux, en train de prier. Si le crucifix apparaît comme seul support de prière dans six cas (33,3 %), le livre, lui, n'apparaît jamais seul dans une scène de prière. Lorsqu'il est représenté (quatre cas soit 22,2 %), il est toujours joint au crucifix. De même, à la lecture des *Vies*, et en contemplant les représentations figurées des scènes de prière, on constate toutefois que livre et image sont le plus souvent complémentaires, chacun ayant une fonction particulière.

[1576] Marie de CHANTAL, *Vie de la vénérable Marie de l'Incarnation : Ursuline, née Marie Guyart, fondatrice du monastère de Québec*, Paris, V. Retaux, 1893, p. 38.
[1577] Simon MARTIN, *Les Fleurs de la solitude cueillies des plus belles vies des Saints qui ont habité les déserts et qui y ont chery expressement la Vie Solitaire tant en l'Orient qu'en l'Occident et particulièrement en France*, Paris, Gervais Alliot, 1652, 839 p.

Objets	Valeur absolue	Pourcentage
Crucifix	43	27 %
Chapelet	52	33 %
Image	37	23 %
Tableau	8	5 %
Vie de saint	3	2 %
Livre de prières/Heures	12	7,5 %
Bible	4	2,5 %
TOTAL	159	100 %

Tableau n° 11 :
Les objets de piété et livres supports de la prière dans les *Vies* au XVII^e^ siècle

Le tableau n° 11 montre que 12 % des objets cités dans les *Vies* comme supports de la prière sont des livres. Il peut s'agir de la Bible, support idéal de la méditation sur la vie et les souffrances du Christ. Dans les scènes de prière, elle n'est cependant évoquée que dans 2,4 % des cas. Les hagiographies de saints sont mentionnées dans 1,8 % des cas, contre 7,3% pour les livres d'heures et de prière. Il semble donc que l'on cherche à éviter toute initiative de prière trop personnelle et tout risque de mauvaise interprétation de l'Ecriture. On propose aux lecteurs des *Vies* de s'inspirer plutôt des livres de prières, offrant au fidèle tous les conseils nécessaires à une prière réalisée dans les conditions les plus orthodoxes. En réalité, le livre se lit le plus souvent devant une image : Madeleine Vigneron, dans une lettre datée de janvier 1667, se décrit comme lisant « nôtre saint Evangile aux pieds de nôtre crucifix et nôtre bonne sainte Vierge »[1578]. De même, Pierre de Luxembourg « avoit d'ordinaire un Crucifix, exposé devant ses yeux, qui estoit tellement gravé dans son imagination qu'il n'en sortoit jamais. En lisant les passions des Martyrs, et Saints, qui ont enduré en ce monde pour l'amour de Dieu, il contemploit que Iesus-Christ estoit present à tous leurs tourments »[1579]. Leur association permet de combler pleinement tous les sens de l'orant : la lecture échauffe son esprit et lui propose des sujets de méditation tandis que l'image a plus clairement une fonction de représentation matérielle du personnage que l'on invoque. Elle incarne concrètement la présence divine auprès du fidèle tandis qu'il prie. Les livres arrivent donc loin derrière l'évocation d'« images », au sens de représentation figurée, en deux ou trois dimensions. Dans les *Vies*, si le livre apparaît dans 12 % des scènes de prière, les images en trois dimensions (crucifix) sont évoquées dans 27 % des cas, tandis que les images en deux

[1578] *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, op. cit.,* tome 2, lettre LII, p. 147.
[1579] Martin de BOVREY, *op. cit.*, p. 154.

dimensions représentent 28 % des supports de prière (tableau n° 11). La prière idéale passe donc avant tout par le support de l'image, plus immédiatement accessible que le livre. Peu onéreuse, facile à se procurer, elle s'adresse à toutes les classes sociales. La lecture suppose qu'on puisse y consacrer du temps, et demande quelques instants avant que le fidèle puisse s'imprégner du texte. L'image, au contraire, met en œuvre automatismes mentaux qui permettent au croyant d'y pénétrer rapidement ; son usage est donc plus adapté aux marchands, artisans, gens de métier qui n'ont que peu de temps à vouer à la prière au cours de leurs longues journées de travail.

Elle occupe un rôle central dans la pastorale ecclésiastique. Le catholicisme est en effet la religion de l'Incarnation. En se faisant homme, Jésus a donné un corps et une chair à l'abstraction divine. De fait, il peut donc y avoir une image matérielle du corps divin[1580]. Comme le souligne Régis Debray, l'image a une fonction de représentation. Or, représenter signifie littéralement « rendre présent l'absent »[1581] : l'image possède donc un rôle de mise en relation en assurant une transmission du sens, et des émotions qu'il suscite. C'est pourquoi elle constitue le support idéal de la prière, puisqu'elle crée un lien entre deux mondes, l'un visible et tangible, l'autre invisible et abstrait. En rendant la divinité ou le saint visible – et donc présent – dans le foyer, l'image instaure un lien durable entre le fidèle et Dieu, qui se met en place par le regard. L'orant lève les yeux vers l'image, qui le contre-regarde. Il se produit alors un premier contact, et un premier échange entre la Terre et le Ciel. L'auteur d'un manuel d'exercices de prières qui auraient été révélés par le Christ lui-même à sainte Gertrude montre cette dernière en dévotion, « tenant l'image du Crucifix avec une devote intention ». Tandis qu'elle prie devant le Crucifié, « elle enten[d] que si quelqu'un regarde seulement avec devote intention l'image de la Croix de Iesus-Christ, que celuy-là est regardé de Notre Seigneur avec tant de misericorde, que son ame comme un clair miroir reçoit en soy par un traict d'amour divin une belle image, de la vüe de laquelle toute la cour celeste se plaist en cet amour »[1582]. L'orant idéal est donc celui qui s'abandonne totalement à cet amour de Dieu, suscité par la vue de l'objet de piété, qui se manifeste par des réactions physiques exaltées (baisers, larmes). L'objet remplit si parfaitement son rôle de double concret de la divinité

[1580] Voir Régis DEBRAY, *Vie et mort de l'image. Vie et mort du regard en Occident,* Paris, Gallimard, 1992, p. 77.
[1581] *Ibid*, p. 35.
[1582] *Jardinet des Délices célestes ou Pratique de quelques nobles exercices de vertus, la plus part révélées par Nostre Seigneur Jésus Christ à Saincte Gertrude et extraite des insinuations de la divine piété de la mesme saincte*, Douai, Jean Bogart, 1626, p. 37.

que parfois un glissement s'opère : c'est à l'objet que s'adressent les manifestations amoureuses, au point qu'il devient souvent difficile de le dissocier de la personne qu'il représente. En effet, l'objet est le point de départ de la méditation puisque c'est lui qui suggère des sujets de réflexion pieuse au croyant. De nombreux récits, et notamment les *Vies*, montrent que l'objet incarne si bien la personne qu'il représente que l'on s'adresse à lui comme au saint ou à la divinité, ce qui renforce l'ambiguïté du rapport personnel à l'objet. Après le Concile de Trente, les clercs rappellent sans doute possible que la dévotion aux images (et par extension à toutes représentations figurées) est autorisée, et même vivement recommandée, mais uniquement dans la mesure où le fidèle les utilise comme supports, en étant bien conscient qu'il ne s'adresse pas à l'image elle-même mais à la personne qu'elle symbolise. Les manuels de prière s'en font l'écho, et Paul de Barry affirme ainsi que même les images vieillies ou en mauvais état ont de la valeur, puisque ce n'est pas l'image qui importe mais l'amour que l'on porte à celui qu'elles représentent : il faut donc « avoir soin et priser ou recueillir toutes sortes d'images de la Vierge, quand bien elles seraient usées, vieilles, gâtées, ou moins bien faites, pour l'amour de ce qu'elles représentent »[1583]. Cependant la nuance est mince, et, au quotidien, la frontière entre l'affection portée à la représentation et celle accordée à la personne divine est très étroite, ce qui apparaît nettement dans un autre passage du *Paradis ouvert à Philagie*. Paul de Barry y soutient qu' « il en est des images de la Mère de Dieu comme de l'original » : qui avait le bonheur de la voir était assuré que son cœur serait accueilli de pensées célestes. Il conseille à Philagie de prier les images de la Vierge, affirmant : « vous la regarderez, & elle vous regardera ; vous luy parlerez, & elle vous parlera ; elle vous interrogera, & vous luy respondrez : *elle sçait faire tout cela à travers de ses images*, et ce qu'elle ne faict visiblement que par fois, elle le fait tousiours invisiblement »[1584]. Ainsi, c'est *à travers ses images* que la Vierge agit, et lorsque l'image regarde le croyant, c'est en réalité la Vierge qui le contemple, nuance subtile qui n'est pas forcément à la portée des tous. D'autant que la littérature dévote n'est pas avare d'exemples de saints et religieux très affectionnés à des objets, et particulièrement au crucifix, symbole matériel du sacrifice et de la souffrance du Christ. Le phénomène d'appropriation de l'objet se met d'autant plus aisément en place qu'il représente un être humain : les marques de tendresse et de confiance envers le crucifix abondent donc dans les récits.

[1583] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 430.
[1584] *Ibid*, p. 24-25.

L'attitude la plus couramment représentée est celle de Jean de Dieu, qui « tiroit souvent son Crucifix de sa manche, afin de le contempler, & de s'entretenir avec lui ; & après cela il le baisoit amoureusement »[1585]. Le crucifix – comme d'autres objets de dévotion de type statuette ou image pieuse[1586] – fait l'objet de manifestations d'amour de la part du dévot. En tant qu'objet concret, il se prête au contact physique, au toucher, aux baisers. Il comble à la fois la vue mais aussi le sens du toucher, rendant plus réelle la présence du Christ auprès du croyant. Comme de vraies personnes, les objets se voient d'ailleurs donner des petits noms affectueux, ce que, là encore, Paul de Barry s'empresse de recommander, prônant par là une vraie appropriation de l'objet par le fidèle. A l'image de Jean de Saint Guillaume, Augustin Réformé, il faut donner aux images des noms amoureux. Le religieux est présenté comme possédant en sa chambre plusieurs images de la Vierge, dont chacune avait été baptisée d'un tendre nom spécifique, puisque l'une était sa « dévote », l'autre sa « bien-aimée »[1587]… Les papes incitent les fidèles à manifester des gestes d'amour envers un objet béni, par l'octroi d'indulgences. En 1595, Clément VIII fait parvenir au « peuple François », par l'intermédiaire du futur cardinal du Perron, « quelques valises pleines de croisettes & de gains bénis […] avec cette Indulgence, que tout François qui porteroit quelqu'un de ces grains en son Chapelet, toutes & quantesfois qu'il les baiseroit, gagneroit cent ans de pardon »[1588]. Les guides de prières recommandent eux aussi le contact physique avec l'objet. Parmi les exercices de piété qu'il propose pour « vivre chrestiennenement et saintement »[1589], Jean Eudes inclut divers « actes d'amour envers Jésus Crucifié, qu'on peut faire en baisant le Crucifix » qu'il est bon de pratiquer chaque soir avant le coucher. Le religieux fait d'ailleurs remarquer qu'il n'est pas nécessaire de prononcer exactement les paroles qu'il conseille, ni même « d'avoir à l'esprit les pensées qui y sont marquées » : le simple fait d'embrasser le crucifix dix fois de suite, en ayant la volonté de le faire pour les intentions susdites, apporte les mêmes bénéfices que de pratiquer l'oraison toute entière[1590]. L'objet est donc le récipiendaire de l'amour du fidèle, au point que les manifestations de son attachement peuvent remplacer la prière et faire gagner des indulgences. Ces démonstrations de

[1585] *Abrege de la vie de Saint Jean de Dieu, op. cit.*, p. 99.
[1586] Par exemple, apprenant en 1641 la mort de Pierre Fourier, Sœur Angélique de la Conception, religieuse de la Congrégation Notre Dame à Troyes, se jette « soudain à son tableau, le tenant entre ses bras » , et obtient la guérison d'un « grand desvoyement d'estomac » : Jean BEDEL, *op. cit.*, 1645, p. 143.
[1587] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 431.
[1588] Charles Pierre CHAIS, *op. cit.*, p. 767-768.
[1589] Jean EUDES, *Jesus Maria, op. cit.*, préface.
[1590] *Ibid*., p. 331-335.

tendresse envers l'objet sont encouragées afin de créer un climat de familiarité et une intimité toute personnelle entre le fidèle et l'objet, qui se transpose ensuite aisément à un niveau supérieur, celui de la relation à Dieu.

Les ouvrages religieux mettent en évidence l'appropriation qui est faite de l'objet par le croyant, qui transpose sur lui les sentiments qu'il éprouve pour la divinité. Le crucifix est souvent tellement assimilé au Christ que le fidèle s'adresse à lui comme à Jésus lui-même, mais un Jésus familier et proche, puisqu'il est matérialisé par un objet que l'on possède, un objet qui nous est personnel. Madeleine Vigneron raconte qu'elle passe beaucoup de temps aux pieds de son crucifix et d'une image, probablement une statuette, de la Vierge. Elle parle avec eux et leur conte ses malheurs, comme ce jour de décembre 1666 où, torturée sans relâche par ses démons, elle était « à demy morte, & quasi au bout de la patience : étant aux pieds du crucifix & de notre bonne sainte Vierge, [elle] leur racontoi[t ses] peines »[1591]. Elle trouve auprès de ces objets un réconfort tellement puissant qu'il en devient physique : « étant dans le plus fort de la desolation, assise pour écrire et me sentant soûlevée hors de ma chaire par ce malheureux démon, je me suis promptement jettée aux pieds de mon crucifix, & de l'image de la sainte Vierge, il m'a semblé que j'étois toute renfermée entre leurs bras »[1592].

Cet amalgame entre le Christ et l'objet qui le personnifie est particulièrement net dans cette anecdote, contée dans la *Vie* d'Anne de saint Barthélemy. L'une des sœurs du couvent, Anne de la Présentation, faisant un jour le lit d'une malade, étend le bras gauche pour remettre en place un oreiller, heurtant un crucifix, dont le bras se détacha, « et comme elle étoit en assez grand mouvement elle s'en donna un grand coup sur le sein ». Pendant des années, elle souffre en silence du chancre qui s'y est formé, et lorsque ses compagnes l'apprennent, elles mettent ce silence sur le compte de son infinie patience. Anne de la Présentation leur fait alors remarquer qu'elle supportait cette douleur comme ayant été causée par le Christ lui-même : « la main du Seigneur l'avoit touchée, puis que le bras de son Christ lui avoit causé cette plaie »[1593]. Crucifix et Christ se confondent donc, au point d'ailleurs qu'il arrive à Jésus de s'exprimer à travers l'objet. Lorsque Madeleine Vigneron se jette aux pieds de son crucifix pour échapper à ses démons, celui-

[1591] *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, op. cit.*, lettre XLIX décembre 1666 p. 140.
[1592] *Ibid*., lettre 1 octobre 1665 P. 2-3.
[1593] *La Vie et les instructions de la venerable mere Anne de S. Barthelemy, op. cit.*, p. 367.

ci prononce des mots de réconfort : « j'ay été fort surprise », écrit-elle, « que dans cet accablement nôtre crucifix & nôtre bonne sainte Vierge ont prononcé ces paroles »[1594]. L'objet de dévotion peut donc agir. Plus qu'une simple représentation statique, il est habité par l'esprit divin, permettant à l'invisible de se manifester de manière visible. La même Madeleine Vigneron raconte qu'à l'âge de cinq ans, elle entendit « une voix comme sortant du crucifix posé sur l'Autel, *Ma Fille, ma volonté vous sera bien-tôt connuë* ». Et de raconter : « je le vis détacher son bras, & me donner sa sainte bénédiction : ce qui m'est arrivé plusieurs autres fois »[1595]. Ces manifestations miraculeuses symbolisent l'apogée de la construction d'un lien entre le fidèle et Dieu par la prière. Elles prouvent que lorsqu'il prie avec sincérité, le croyant est récompensé par l'établissement d'une relation privilégiée avec le monde divin.

L'Eglise sait exploiter la forte charge émotive de l'image pour « pén[étrer] dans les lieux modestes par l'affectivité »[1596]. Cela lui apparaît comme d'autant plus indispensable qu'avec la Réforme, elle n'est plus la seule à proposer un répertoire iconographique aux chrétiens. Aussi s'emploie-t-elle après le Concile de Trente à « monter le premier réseau de communication moderne, fondé sur la reconnaissance des trois éléments qui l'articulent »[1597], à savoir le transmetteur (l'Eglise), le message (l'image) et le récepteur (le croyant). Afin d'éviter toute déviance et surtout de mauvaises interprétations de l'image, elle s'efforce de donner au fidèle les clés qui lui permettront de déchiffrer le message. Pour être utilisée à bon escient au cours de la prière personnelle, l'image doit donc être immédiatement déchiffrable. L'iconographie catholique proposée aux croyants se fonde sur la tradition chrétienne, c'est-à-dire sur la familiarité, afin que la simple vue de l'image provoque un automatisme d'interprétation, qui ne laisse aucune place à l'interprétation personnelle. Le message véhiculé par l'image doit donc être unique, et simplifié. Les inventaires après décès montrent bien la simplicité des images présentes dans les foyers. Nous avons vu que les statuettes et tableaux sont rarement décrits, ce qui suggère le peu d'intérêt que le notaire, familiarisé avec ces thèmes récurrents, éprouve pour eux. Les images consacrées au Christ, par exemple, représentent

[1594] *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, op. cit.*, lettre XLIX décembre 1666 p. 140
[1595] *Ibid*., p. 43.
[1596] Dominique LERCH, *L'Imagerie populaire en Alsace et dans l'Est de la France*, Nancy, P.U.N., 1992, p. 296.
[1597] Gérard LABROT, « Un Type de message figuratif : l'image pieuse », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 78, 1966, p. 595.

soit l'Enfance, soit la Passion. Il n'est pas fait mention d'épisodes de la vie du Christ et encore moins de paraboles évangéliques. Les thèmes des représentations iconographiques placées dans l'habitat sont donc très resserrés sur les grands sujets très clairement identifiables : le Christ, la Vierge, les portraits des saints.

168. ***Saint Jacques***
Céramique, deuxième moitié du XVII^e^ siècle
H. 43,5
Saumur, Château-Musée
N° d'inventaire : 919-13-1-0426 ; Lair 426

169. ***Notre-Dame de Liesse***
Gravure sur cuivre, début du XVII^e^ siècle Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
Série Rcmat 20

Les images s'adaptent cependant à la culture du récepteur[1598]. Plus elles s'adressent à un public large, plus elles sont simplifiées. Elles sont composées autour d'une figure unique, identifiable à un ou plusieurs attributs familiers du spectateur, sans que des détails ou des fioritures puissent faire dévier le regard et la méditation du spectateur. La statuette en céramique ci-dessus représente saint Jacques, clairement identifié par son nom écrit sur le socle, mais surtout par son vêtement de pèlerin orné de multiples coquilles (ill. 168). Quant à l'image de Notre-Dame de Liesse (ill. 169), elle présente la Vierge assise, portant l'Enfant sur ses genoux. Deux orants sont agenouillés à leurs pieds, implorant leur secours. Le seul symbole visible est l'attribut marial, les fleurs de lys, placé dans deux vases dans le fond du décor. Ce type de représentation instaure un climat de confiance entre le transmetteur et le récepteur. Mis en présence de l'image, le

[1598] *Ibid*., p. 604.

fidèle n'éprouve pas d'inquiétude, mais se trouve au contraire placé face à une figure connue, donc rassurante.

L'image ne constitue pas pour autant une « Bible des illettrés », selon l'expression souvent mal interprétée de Grégoire le Grand[1599], car son utilisation suppose que le fidèle connaisse et maîtrise les codes de déchiffrement du message qu'elle contient. Elle repose en réalité sur le principe d'une hiérarchie culturelle et s'adapte à son public. L'élite est ainsi réceptrice des messages simplifiés comme des images plus complexes. Capable de saisir le sens symbolique d'images emblématiques[1600], elle peut pousser plus loin sa méditation, qui trouve là un prolongement moral. La thématique volontiers profane des recueils d'emblèmes du XVI^e^ siècle évolue avec la Réforme Catholique, et particulièrement sous l'influence des Jésuites, vers une iconographie religieuse tournée vers la méditation. A la fois jeu intellectuel et sujet de réflexion philosophique et morale, l'emblème se fonde sur l'association d'un texte et d'une illustration, les deux n'étant pas directement liés. Ainsi, la signification de l'image échappe à la première lecture directe et ne se révèle qu'après un travail de recherche du sens. Cette « insécurité du sens » ne destinait *a priori* pas l'emblème à la réflexion religieuse, puisqu'elle semble aller à l'encontre de la volonté de l'Eglise post-tridentine de proposer des images monosémiques n'autorisant aucune interprétation personnelle. Pourtant les Jésuites diffusent largement auprès d'un public dévot et lettré ces représentations énigmatiques. En réalité, soucieux de proposer des images susceptibles d'affermir la piété tout en satisfaisant le goût mondain pour ces divertissements, les religieux trouvent dans l'emblème le moyen de séduire l'élite catholique[1601]. L'obscurité des images et des textes est cependant strictement contrôlée de manière à ce que, bien que le plaisir de la recherche du sens soit conservé, l'emblème incite à la pratique de l'oraison. L'usage de l'emblème ouvre un chemin vers la prière, mais il n'en est pas le support direct. Il amène le lecteur de l'image à la méditation sur l'amour divin, méditation qui doit l'amener à la prière. Les *Pia Desideria* du Jésuite bruxellois Hermann Hugo, parus en 1624[1602], connaissent un succès

[1599] Daniele MENOZZI, *op. cit.*, p. 75-77.
[1600] Sur les emblèmes, voir notamment la somme de Paulette CHONE, *Emblèmes et pensée symbolique en Lorraine. « Comme un jardin au cœur de la chrétienté »*, Paris, Klincksieck, 1991, 830 p. ainsi que les travaux de Jean-Marc CHÂTELAIN, particulièrement « Lire pour croire : mise en texte de l'emblème et art de méditer au XVII^e^ siècle », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 150, 1992, p. 321-351.
[1601] Jean-Marc CHÂTELAIN, *op. cit.*, p. 324.
[1602] Hermann HUGO, *Pia Desideria Emblematis, Elegiis & affectibus SS. Patrum illustrata*, Anvers, Henri Aertssen, 1624, 415 p.

aussi immédiat qu'exceptionnel[1603] et influencent durablement la production emblématique issue de la Réforme Catholique. Divisé en trois livres composés de quinze emblèmes chacun, l'ouvrage présente les trois états successifs de l'âme qui s'abandonne dans l'oraison : les soupirs de l'âme pénitente, puis les désirs de l'âme religieuse et enfin les extases de l'âme amoureuse. Ils s'inspirent des *Exercices Spirituels* ignaciens, auxquels ils font parfois directement référence. Par exemple, le trente-huitième emblème illustre un extrait du Livre des Romains : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ? »[1604]. Il représente l'âme chrétienne prise au piège à l'intérieur d'un squelette qui l'enserre comme une cage (ill. 170). Cette représentation fait écho au premier exercice pour la première semaine des *Exercices* d'Ignace de Loyola, qui enjoint à l'orant de se préparer à la méditation en visualisant un espace adapté au sujet de réflexion. Si le fidèle choisit de méditer sur une « réalité intemporelle comme est la considération des péchés […], la construction du lieu pourra être d'imaginer que nous voyions notre âme enfermée dans ce corps corruptible comme une prison »[1605]. L'emblème participe ainsi à la reconquête de la frange lettrée de la population catholique, non seulement en l'encourageant à l'oraison mentale, mais également en unifiant ses codes de représentation. L'association de l'image emblématique au texte facilite cette harmonisation spirituelle et intègre la prière personnelle de l'orant dans le cadre communautaire d'une Eglise catholique unifiée.

170. « *Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort ?* »
Trente-huitième emblème de Hermann HUGO, *Pia Desideria* (détail)
Gravure de Boetius van Bolswaert, 1624

[1603] Le recueil connaît au moins quarante éditions jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle.
[1604] Romains, 7, 24.
[1605] Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, Paris, Seuil, collection « Points », 1982, p. 69.

La prière devant une petite image de piété – image de confrérie, souvenir de pèlerinage, gravure acquise dans une boutique… – procède des mêmes mécanismes. Elles sont en effet accompagnées d'un texte qui aide à la compréhension du sujet si besoin est, et surtout qui fournit les paroles à prononcer au cours de la prière. L'image, accompagnée du texte, joue donc un double rôle de fixateur de la mémoire et de support de prière. Sur quinze images de Notre-Dame de Liesse (quatre provenant de la confrérie, les autres étant des images du pèlerinage accessibles à tout pèlerin), on en compte neuf munies d'un texte. Un tiers d'entre eux (cinq images) sont des formules de prières, d'oraison ou d'antienne. L'image n° 171 présente la statue miraculeuse entourée de plusieurs nuées d'anges. Le bas de l'image est consacré à une oraison à adresser à la Vierge une fois le pèlerin rentré chez lui. La fonction de l'image comme support de prière est d'ailleurs clairement indiquée par la marque circulaire située en son sommet, qui désigne l'emplacement du clou servant à fixer la gravure au mur. Trois autres images portent un texte qui explicite des représentations présentant l'histoire miraculeuse du pèlerinage. Le dernier, enfin, fait mémoire d'une procession de la confrérie auprès de la Vierge de Liesse.

171. Image de Notre-Dame de Liesse accompagnée d'une oraison à la Vierge
Gravure sur bois, XVII-XVIII[e] siècles
Paris, B.N.F., Département des Estampes et de la Photographie
Collection Fleury

172. Image de la confrérie du Saint Sacrement de la paroisse Saint-Jacques-de-la-Boucherie
Gravure sur cuivre, XVII[e] siècle
Paris B.N.F.,
Département des Estampes et de la Photographie

Une image éditée par la confrérie du Saint Sacrement de la paroisse Saint-Jacques-de-la-Boucherie, à Paris, utilise également le texte comme guide de prière et soutien de la mémoire (ill. 172). Elle organise la représentation de l'ostensoir, de saint Jacques et de saint Christophe autour d'un texte inclus dans l'image, qui rappelle aux confrères les dates des principales fêtes, ainsi que les indulgences qu'ils peuvent gagner en prononçant la prière dont les paroles sont reproduites. Ainsi guidé, le fidèle ne court aucun risque de déplaire à Dieu lorsqu'il s'adresse à lui en son particulier. Car il serait réducteur de décrire une Eglise catholique imposant arbitrairement ses volontés à des chrétiens incapables de lui résister. En réalité, les croyants sont eux-mêmes en demande de conseils pour les aider à prolonger la prière communautaire au sein de leur foyer. Henri Brémond a bien montré que « chaque génération nouvelle demande qu'on lui apprenne à prier »[1606]. Conscient de leur méconnaissance des Evangiles et des volontés divines, les fidèles comptent justement sur les clercs pour leur indiquer la voie à suivre et les guider même en-dehors de l'office, lors de leurs dévotions privées. L'Eglise se trouve donc plutôt dans une logique de correction et de canalisation de pratiques qui ont été mises en œuvre dans la dévotion privée, de manière à les unifier à partir d'une doctrine commune.

La méditation à partir de l'objet repose donc sur deux points essentiels : la mimésis et la catharsis. Les guides de prière fondent une part de leur méditation sur l'analogie entre l'objet et la condition terrestre du pécheur. Jean Eudes recommande au fidèle qui prie devant le crucifix de commencer par baiser le pied de la croix, embrassant ainsi « de tout [son] cœur toutes les Croix, soit de corps soit d'esprit » qu'il plaira à Dieu de lui envoyer au cours de son existence[1607]. Mais l'émotion joue également un rôle indispensable à l'établissement du lien entre l'orant et Dieu : la vue du Christ crucifié, de la douleur de la Vierge de Pitié ou du martyr des saints, par exemple, émeut le fidèle et l'amène à faire acte de contrition. En 1649 paraît à Paris une mazarinade de huit pages mettant en scène Anne d'Autriche priant dans son oratoire devant un crucifix, lequel prend miraculeusement la parole pour l'entretenir des malheurs de la France, alors enlisée dans la guerre avec l'Espagne et secouée par la Fronde. Si le texte est clairement politique et vise la destitution du « mauvais Ministre », les derniers vers traduisent la façon dont un dévot doit idéalement prier devant un crucifix. L'objet enjoint à la reine de méditer sur les

[1606] Henri BREMOND, *op. cit.*, p. 225.
[1607] Jean EUDES, *Jesus Maria*, *op. cit.*, p. 331.

souffrances du Christ à partir de sa matérialité même, afin qu'elle soit emplie de compassion et décide de mettre un terme à la guerre :

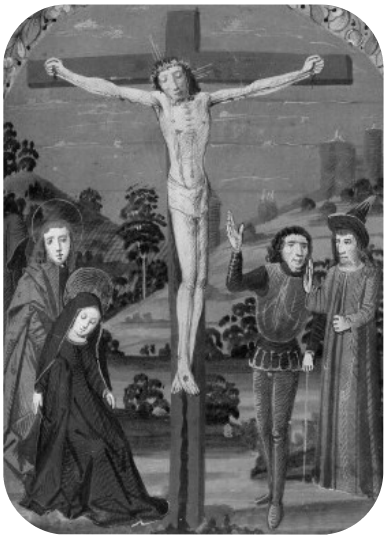
> « Regarde ces objets où le temps te convie :
> Regarde cette Croix où ie perdis ma vie :
> Regarde la rigueur de ces cloux inhumains,
> Qui me fendent encore et les piés et les mains.
> Regarde de plus près ma Couronne d'Espines,
> Couronne iniurieuse à mes Grandeurs divines.
> Regarde ce Costé qu'un soldat me perça,
> Et regarde ce Sang et cette Eau qu'il versa.
> Après ce lâche coup, peux-tu vouloir la Guerre,
> Sans craindre en mesme temps un coup de mon tonnerre ? »[1608].

La matérialité du crucifix joue donc un rôle essentiel dans la pratique de la méditation, en suscitant chez l'orant des sentiments de piété et d'amour, qui sont basés sur la contemplation des souffrances du Christ. L'image du Sauveur sacrifié pour l'Humanité a évolué au fil des siècles, dans tous les domaines de l'art (peinture, sculpture, orfèvrerie…) et le crucifix en tant que support de la piété privée ne fait pas exception. Sur l'image traditionnelle codifiée et fixée par Byzance se greffent régulièrement des modifications, qui découlent à la fois des considérations techniques[1609] et de l'évolution du contexte général – qu'il soit politique, culturel ou spirituel – lequel influe sur la sensibilité religieuse et la manière de percevoir le sacrifice christique. En cela, les représentations du Christ en croix sur les objets domestiques suivent les mêmes évolutions iconographiques que les sculptures d'autel et les peintures[1610] et reproduisent donc des objets liturgiques pour la dévotion privée.

A la fin du XV^{e} siècle, l'image du supplicié représenté sur les crucifix se rattache encore au Christ byzantin, notamment dans la posture stylisée et quelque peu rigide du corps, dont les côtes sont marquées par des lignes très visibles. Mais il est surtout inspiré des mystères, ces représentations théâtrales qui se déroulent sur le parvis des églises, et mettent en scène la vie du Christ et sa Passion avec un réalisme sanglant. Les temps sont en effet au pessimisme. La fin de la Guerre de Cent ans a laissé le royaume épuisé,

[1608] *Le Miracle nouveau d'un crucifix qui parla vendredi dernier (26 mars), dans Saint-Germain, à la reine régente*, Paris, Denys Langlois, 1649, 8 p.
[1609] Voir la partie I sur les crucifix dits « jansénistes », p. 102-105.
[1610] Voir Jacques DE LANDSBERG, *op. cit.* et Paul THOBY, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente. Etude iconographique*, Nantes, Bellanger, 1959, 287 p.

l'Empire d'Orient a succombé aux attaques turques, et l'angoisse du retour des pestes entretient chez le fidèle un sentiment de fatalisme résigné. La spiritualité s'enrichit par l'apport de nouveaux courants mettant l'accent sur la Passion du Christ, dont l'influence ne se dément pas jusqu'au XVI[e] siècle au moins. Le fidèle est invité à faire de sa vie un sacrifice constant, à l'image de celui de son Sauveur. Il doit porter au quotidien le poids d'une croix symbolique, en écho aux souffrances et au sacrifice salvateur de Jésus. Au même moment, les révélations des mystiques comme Brigitte de Suède[1611] mettent elles aussi l'accent sur le supplice de la Passion, décrit avec un réalisme morbide. Les cultes des cinq plaies du Christ ou du Saint Sang témoignent du caractère doloriste dont se teinte la piété de cette fin de siècle. La contemplation du Christ en croix en est le fondement même, car elle doit inspirer le croyant et l'inciter à sacraliser ses actions quotidiennes. Les mystères jouent également ce rôle, invitant les spectateurs à communier dans la vision réaliste et cathartique des derniers instants du Fils de Dieu. C'est pourquoi l'image du Christ crucifié reflète cette insistance sur les souffrances du Fils de Dieu.



173. *Crucifixion*
Miniature extraite des *Heures à l'usage d'Autun*, f° 77
v. 1480-1490
Autun, Bibliothèque Municipale, Ms 0269

174. Christ en croix
France, XV[e] siècle
Bronze coulé, H. 13,3 cm
Rennes, Musée de Bretagne
N° d'inventaire : 902.0035.1

[1611] 1303-1373. La teneur des entretiens que la sainte, canonisée en 1391, aurait eus avec le Christ lui-même est reconnue par le Concile de Constance en 1415, et publiée en 1492 : voir Marie-Andrée ROY et Agathe LAFORTUNE, « Brigitte de Suède, sage conseillère des papes et des rois », dans *Mémoires d'elles : fragments de vie et spiritualités de femmes (I[er]-XX[e] siècles)*, Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 112-116, et Madame de FLAVIGNY, *Sainte Brigitte de Suède, sa vie, ses révélations et son œuvre*, Paris, Pierre Téqui, 2000 (reproduction d'après la 3[e] édition revue et augmentée de 1910), 775 p.

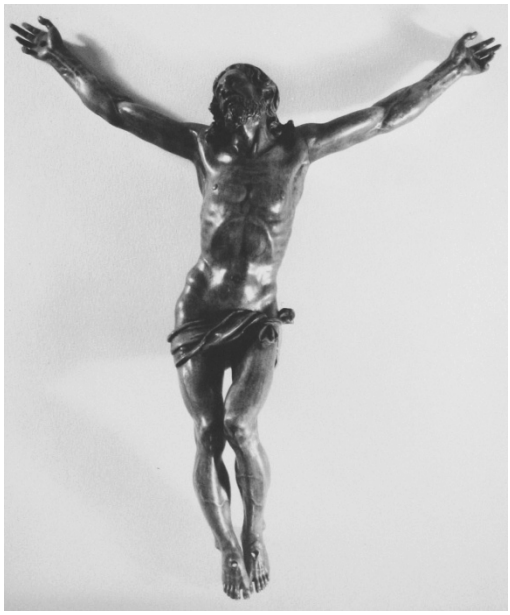
Les crucifix portatifs reproduisent fidèlement les stéréotypes iconographiques de la période. Comme sur les enluminures des livres à usage liturgique de la fin du XV^e^ siècle (ill. 173), le Christ représenté sur les crucifix domestiques[1612] possède des membres élongés qui donnent l'impression d'un corps douloureusement étiré, ce qui rappelle sans aucun doute les mystères au cours desquels le bourreau tire avec complaisance sur les membres du condamné avant de le clouer sur la croix. Le corps est droit, presque raide, très amaigri, pointant ainsi la souffrance et la faiblesse du Fils de Dieu, dont les côtes sont ostensiblement soulignées par des lignes bien distinctes. L'impression générale est celle de la douleur, physique comme morale : l'image mise en avant est celle de l'humanité de Jésus, souffrant pour le rachat des péchés de tous les hommes dont il a condescendu à partager la condition (ill. 174).

Avec la Renaissance, cette image laisse la place à une vision plus idéalisée et plus esthétique de la Crucifixion. Sous l'influence conjuguée de la redécouverte de l'art antique et de l'Humanisme, le crucifix se transforme progressivement. L'homme de douleur s'efface au profit du héros glorieux, dont la beauté plastique irréprochable est inspirée de la statuaire antique. Le corps n'est plus famélique, il est au contraire musculeux et athlétique. Cette recherche d'une beauté académique se poursuit au XVII^e^ siècle, où le goût du Beau qui caractérise la France baroque friande d'art se pare d'une nuance nouvelle : le crucifix, qu'il soit peint (ill. 175) ou sculpté (ill. 176), qu'il soit à usage liturgique ou domestique, ne cherche plus uniquement à exposer une image stylisée purement idéalisée, mais une vision plus réaliste d'un corps supplicié. Un Christ en buis conservé au Musée de la Renaissance d'Ecouen présente un corps musculeux délicatement ciselé, où les veines affleurent sous la peau tendue des mollets et des bras (ill. 178). La posture, par ailleurs gracieuse, est très réaliste. Le corps est déhanché et marqué par un fléchissement des genoux, tel que devait l'être celui d'un crucifié. En effet, lors d'une crucifixion, le poids du corps produit un affaissement général, qui abaisse les bras à un angle de 65°, tandis que les genoux se fléchissent selon un angle d'environ 120° et que les hanches produisent un angle de 150°[1613]. D'autant qu'avec l'impulsion nouvelle donnée à la piété par le courant mystique, la communion aux souffrances du Christ est à nouveau à l'honneur dans les dévotions. Influencée par le mysticisme, la représentation

[1612] Les collections des musées montrent que ces remarques sont valables aussi bien pour les crucifix luxueux que pour les objets de peu de prix, comme les crucifix de plomb ou d'étain (voir par exemple un crucifix en étain conservé au Musée du Moyen Age de Cluny, à Paris, n° d'inventaire : Cl. 18 047).
[1613] Paul THOBY, *op. cit.*, p. 5.

de l'agonie du Christ s'insère également dans un courant artistique plus vaste, celui des Vanités et de la méditation sur les fins dernières de l'homme. Aux traits apaisés du Crucifié du XVI[e] siècle succède donc à nouveau un visage d'agonisant, aux yeux révulsés, dont la bouche entrouverte laisse échapper un dernier souffle de vie (ill. 178 et 179).

175. Louis de Caullery (attribué à)
Le Christ en croix entre les deux larrons (détail)
France, 1[e] moitié du XVII[e] siècle
Huile sur bois, 65 x 96 cm
Pau, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire : 895.10.1



176. Christ en croix
France, XVII[e] siècle
Buis, taille inconnue
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 15 030

Au XVII[e] siècle, la tête du Christ retombe le plus souvent sur le côté (ill. 177), conformément à la description qu'en donne l'Evangile. Le programme iconographique du Concile de Trente exige en effet des artistes un plus grand respect des textes sacrés, et il semble que les fabricants de crucifix aient suivi ces préceptes. Quant au regard du supplicié, il est tourné vers le Ciel (ill. 177) : faut-il y lire l'espoir de la Résurrection ou l'instant de doute que ressentit le Fils de Dieu fait homme au moment de trépasser ? Comme les crucifix d'autels, les petits objets domestiques se définissent donc par leur réalisme, qui se transcrit à la fois dans la représentation anatomique, dans la souffrance toute humaine imprimée sur le visage de l'agonisant et dans le fléchissement des membres typique du corps crucifié (ill. 178, 179, 180).

177. Crucifix
France, XVII[e] siècle
Ivoire (Christ) et poirier (croix)
H. 24,7 cm
Paris, Musée du Louvre
Département des Objets d'art
N° d'inventaire : OA88

178. Christ en croix
(à droite, détail)
France, XVII[e] siècle
Ivoire, taille inconnue
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 389

179. Crucifix d'autel
France, XVII[e] siècle
Ivoire, taille inconnue
Eglise abbatiale de Saint-Antoine-l'Abbaye
Code INSEE : 38

180. Crucifix (détail)
France, XVII[e] siècle
Bois de poirier, H. totale 40 cm
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 13 437

Les crucifix domestiques qui sont parvenus jusqu'à nous sont la plupart du temps des objets d'art, réalisés dans des matériaux précieux par des artistes de talent, sensibles aux évolutions culturelles. Ce sont des objets de luxe, réservés *a priori* à une frange aisée de la population catholique[1614]. Si l'évolution de la représentation du Christ en croix sur ces objets de la piété privée témoigne des changements de mentalité et de goût qui se succèdent au cours de l'époque moderne, il faut cependant se garder d'en conclure que les fidèles prient tous face à un crucifix « au goût du jour ». Les objets aux traits plus grossiers, fabriqués dans des matériaux plus modestes, continuent d'être produits, achetés et utilisés par les croyants. Les sources écrites montrent que l'objet se décline dans plusieurs matériaux[1615], car au-delà des considérations artistiques, c'est le symbole du Sauveur mort pour les hommes qui est adoré. La rudesse des contours des crucifix indiens utilisés par les autochtones de Nouvelle-France (ill. 181) porte le même message que la ciselure parfaite des Christs d'ivoire des riches maisons nobles et bourgeoises.

181. Crucifix
Canada, Forêts de l'Est, peuple Iroquois
XVII[e] siècle, H. 13,2 cm
Montréal, Musée McCord

Le crucifix constitue donc l'outil privilégié de la méditation basée sur les souffrances du Christ en croix, et par là sur le rachat des péchés, et la nécessité de se repentir et de s'amender. Sa matérialité rend immédiatement accessible la réalité du supplice enduré par le Sauveur, mise en avant de manière de plus en plus réaliste au fil des siècles. Un objet comme le crucifix témoigne des évolutions artistiques de son temps, mais il représente également l'adaptation d'une représentation liturgique (crucifix d'autels ou retables) pour le culte domestique. En cela, la réalité physique de l'objet

[1614] Bien que les objets réalisés dans des matières précieuses, de par leur prix élevé, semblent réservés à des croyants aisés, il faut se garder de se montrer trop catégorique à ce sujet car les sources montrent qu'ils ne sont pas pour autant exclus des intérieurs plus modestes, et que leur acquisition peut constituer un investissement financier intéressant dans des périodes de forte dévaluation de la monnaie : voir la partie I.
[1615] Voir la partie I.

apporte une réponse matérielle à un besoin spirituel, ce qui est également le cas du chapelet qui, de simple support de comptabilité des oraisons, est devenu l'agent indispensable de la prière, accessible à tous.

3. LA PRATIQUE DU CHAPELET

La matérialité du chapelet s'ajuste à la spécificité des besoins, de la sacralisation de l'espace quotidien à l'« intimisation » et l'intériorisation des pratiques de prières. L'évolution matérielle du chapelet, depuis sa forme primitive (une simple enfilade de perles sur un cordon) jusqu'à sa forme actuelle qui s'est fixée à l'époque moderne (un assemblage de petits grains séparés par des grains plus gros), est étroitement liée à l'évolution de la prière dont il est le support tangible. C'est un objet de piété particulièrement intéressant dans le sens où, utilisé conjointement dans des religions très différentes pour dénombrer les prières vocales, il finit par constituer pour les catholiques l'emblème même de leur religion. Ce glissement d'un objet répondant à un besoin universel vers un objet devenu spécifique à chaque culture tient à l'appropriation que chacune en fait. Le rapport de l'homme à l'objet est en effet déterminé par la couleur, le matériau, les formes de ce dernier, ainsi que le gestuel qui en découle[1616] : chaque religion s'approprie l'objet en investissant ces éléments d'une signification symbolique qui lui est spécifique. Ainsi, à objet, gestuel et besoin similaires répond pourtant un investissement spirituel qui est propre à chaque religion.

Un outil de comptabilité des prières

Le chapelet est avant tout un outil de comptabilité, sur lequel se fixe un geste, celui d'égrener. L'usage de compter les prières est très ancien, et universel. De nombreuses civilisations ont mis au point des procédés permettant de tenir le compte des dévotions. La méthode la plus primitive et la plus simple consiste à utiliser ses doigts, mais progressivement lui succède l'usage de la corde à nœuds[1617] qui elle-même précède l'enfilage des perles sur un cordon. Selon la tradition chrétienne, le chapelet en tant que

[1616] Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 66.
[1617] L'ermite saint Antoine (251-356) aurait ainsi employé une corde à nœuds pour garder trace des prières qu'il récitait.

support de la prière catholique aurait été introduit en Europe à l'époque des Croisades. Il dériverait des *tasbihs* musulmans, qui eux-mêmes proviendraient des chaînes de perles asiatiques. En réalité, l'usage de tels objets serait plus ou moins simultané, chaque civilisation évoluant naturellement de la nécessité de compter sur ses doigts à l'utilisation d'une enfilade de perles[1618]. La pratique chrétienne des perles enfilées remonterait à la Règle de saint Pacôme (III^e^-IV^e^ siècles), grâce à laquelle les moines orthodoxes illettrés pouvaient plus aisément accomplir leurs dévotions, constituées de cent cinquante *Pater* et de cent cinquante *Ave*, suivis chacun d'une prostration.

L'utilisation d'une enfilade de grains pour dénombrer les prières permet à ceux qui ne savent pas compter de prononcer le nombre exact de prières. Mais l'intérêt qu'elle présente va au-delà de cette considération : elle libère l'esprit de la nécessité de se concentrer sur le calcul. Ainsi il peut s'absorber tout entier dans la méditation pieuse. Le fidèle est comme scindé en deux entités, l'une matérielle et l'autre immatérielle. D'une part, le corps gère le besoin de comptabiliser, en égrenant les perles, et de l'autre, la pensée, canalisée, épurée, peut s'élever vers la divinité. Car la prière n'est pas simplement une suite répétitive de paroles ; elle est méditation. Dans l'Hindouisme, les phonèmes en eux-mêmes sont sacrés : l'état de conscience supérieur s'obtient par l'énergie née de leur répétition. Aussi celui qui prie doit-il se concentrer exclusivement sur la signification de chaque mantra plutôt que sur le décompte du nombre de prières. Chez les catholiques, la répétition de la prière doit elle aussi s'accompagner d'un profond recueillement. La prière du chapelet intègre une méditation sur les mystères de la vie de la Vierge et du Christ, et les manuels de prière du XVII^e^ siècle détaillent avec précision les sujets de méditation qui doivent occuper l'esprit de l'orant à chaque grain de chapelet. Jean Eudes propose ainsi une manière de réciter le chapelet qui enjoint aux fidèles de consacrer chaque dizaine à une vertu de Jésus et Marie[1619]. L'usage du chapelet facilite grandement cette profonde

[1618] L'on sait d'ailleurs qu'en Europe, les chaînes de perles existent avant que la première Croisade soit prêchée. L'exemple le plus connu en est le testament de Lady Godiva de Coventry, dame saxonne qui, au XI^e^ siècle, mentionne un collier de pierres précieuses sur lequel elle compte ses prières, et qu'elle ordonne de suspendre au cou d'une statue de la Vierge. Plus ancienne encore est la chaîne conservée à Nevilles, en Belgique, qui aurait appartenu à l'abbesse Gertrude, fille de Pépin I^er^, morte en 659. Voir Anne WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose, op. cit.*, p. 14. Et Louis GOUGAUD, « Chapelet », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, tome II, 1^e^ partie, 1953, col. 479.

[1619] Par exemple, la première dizaine doit être récitée en l'honneur de « la très profonde humilité qu'ils ont exercée en pensées, paroles et actions », la seconde en l'honneur de leur « parfaite pureté de cœur », la troisième en l'honneur de leur « divine douceur et charité », etc. : Jean EUDES, *Jesus Maria*, *op. cit.*, p. 481.

introspection car c'est la main qui gère l'aspect purement matériel de la pratique dévotionnelle.

Cette forme nouvelle de comptabilité sur des perles enfilées suppose donc un gestuel spécifique, celui de l'égrenage. L'objet de dévotion est l'outil par lequel la main effectue le geste de faire circuler les grains l'un après l'autre. Ce défilement régulier s'apparente à celui des grains de sable dans un sablier ; car l'action de compter « évoque une maîtrise du temps, une technique linéaire et itérative qui induit l'ordre des heures, des calendes, des rites et des fêtes »[1620]. Le temps, à l'époque moderne, est chrétien. Il est rythmé par le cycle du calendrier liturgique. La prière du chapelet est intégrée dans l'ordre du monde tel qu'il est voulu par Dieu, elle se fond dans la suite des minutes et des heures. Aussi le chapelet possède-t-il une dimension temporelle. Il est d'ailleurs utilisé en cuisine, où la récitation d'un *Ave*, par exemple, correspond au temps de cuisson d'un œuf à la coque[1621]. Il permet également de passer le temps : un Lorrain évoque ainsi dans son testament un chapelet que sa fille lui a « mys en mains pour [s]on passetemps »[1622]. Le chapelet est donc une occupation pieuse, qui permet de passer le temps de manière vertueuse : il n'est pas perdu puisqu'il est sacralisé par la prière. L'objet occupe les mains et repose l'esprit, même en dehors des moments voués à la dévotion. Il est le prolongement de la main, et induit une gestuelle qui devient mécanique, automatique, qui dépasse le cadre strictement spirituel[1623]. Ainsi l'esprit de l'orant peut se concentrer sur la méditation associée à l'objet.

[1620] Jean-Louis OLIVE, *op. cit.*, p. 186.
[1621] Danièle ALEXANDRE-BIDON et Pierre RICHE, *L'Enfance au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1994, p. 114.
[1622] Testament d'Austien Clerc, habitant de Saint-Nicolas-de-Port, 13 avril 1532. A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 96 v.
[1623] Aujourd'hui encore, un dérivé profane du chapelet occupe les mains des hommes en Grèce : il s'agit du *komboloi*, enfilade d'une vingtaine de perles portées en bracelet, peut-être dérivé des *komboskini* orthodoxes, que les hommes égrènent pour se détendre ou passer le temps. D'ailleurs, en anglais, ces objets sont désignés de manière très parlante par l'expression « worry beads » (ou parfois « no-worry beads »), littéralement « perles pour l'inquiétude » (ou « contre l'inquiétude »). Voir l'ouvrage d'Aris EVANGELINOS, *The komboloi and its History*, 160 p. L'auteur a fondé en 1998 le Musée du komboloi situé à Napflio (Péloponnèse), qui présente 400 komboloi de 1750 à 1950 : http://argeas.cs-net.gr/komboloi/index.htm [dernière consultation le 15 décembre 2008].

<u>Un support concret de méditation qui s'adapte à la prière</u>

En tant que chose matérielle, le chapelet est un outil de comptabilité des prières mais sa réalité physique en elle-même peut également proposer au fidèle un support de méditation en lui inspirant des sujets de pieuse réflexion. Le Musée du Louvre détient par exemple un luxueux dizain dont tous les grains, en agate cerclée d'or, s'ouvrent sur des scènes de la Passion réalisées en relief. Par sa matérialité, l'objet invite ainsi à la contemplation de la Passion du Christ, et encourage par là le fidèle à réfléchir sur le mystère du Salut. Il est à la fois le support comptable de la dévotion, et le sujet même de la pieuse méditation du fidèle (ill. 182).

182. Dizain à grains ouvrants ornés de scènes de la Passion en relief (détail)
1er quart du XVIe siècle
Agate, émaillé, or
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : MV254 ; OA5634

Sa forme même s'adapte à la prière dont il est le support, de manière à ce que chaque élément de l'objet soit porteur d'une valeur spirituelle. L'attribution d'une valeur symbolique à l'objet est aussi ancienne que l'objet lui-même. La littérature religieuse met l'accent sur le symbolisme lié au chapelet afin de faire de l'objet le symbole concret de la véritable religion, le catholicisme. Mais elle ne l'a pas inventé, se contentant – en l'enrichissant parfois – d'en souligner l'importance. Car la nécessité de sacraliser le monde dans lequel elle évolue est inhérente à toute société humaine. Le but même du sacré est d'unir les membres d'une communauté par le partage des mêmes structures mentales et des mêmes signifiants, en produisant une séparation d'avec le monde profane. C'est « l'affirmation par l'homme d'un ordre du monde, et d'un ordre du monde qu'il connaît, qu'il désigne et qu'il nomme. Le sacré, c'est pour l'homme la garantie qu'il n'est

pas jeté dans un espace incohérent, dans un temps illimité »[1624]. Aussi chaque civilisation a investi son univers matériel de symboles spirituels qui apportent une cohérence à leur environnement. Dans le cas du chapelet, sa forme, le nombre de perles qui le constituent, et jusqu'à son nom, ne doivent rien au hasard. Parce que ces données sont liées à la prière, elles bénéficient, au contraire, d'une justification religieuse qui transforme cet objet transculturel en support par excellence de la prière catholique.

La forme du chapelet n'est pas fixe. Non seulement elle est multiple, mais elle se modifie au fil des siècles pour s'ajuster au mieux à la prière dont elle est le support concret. Afin de mettre en évidence la progressive mise en adéquation de l'objet et des formes de dévotion qui y sont attachées, il est nécessaire de rappeler brièvement les grandes étapes de l'Histoire de la prière, et particulièrement celle du Rosaire[1625]. En effet, à partir du moment où la dévotion n'est plus uniquement constituée de la répétition systématique de la même prière orale, mais d'une suite de prières vocales identiques associées à des sujets de méditation différents, il devient nécessaire de marquer concrètement cette progression de la réflexion intérieure par l'objet. Ce dernier ne doit plus seulement matérialiser le nombre de prières récitées, mais également le cheminement du croyant : ainsi l'on passe d'une suite ininterrompue de grains identiques à une organisation hiérarchisée de perles de tailles différentes.

Les prières catholiques les plus anciennement récitées de manière répétitive sont les *Pater*, que les frères lais cisterciens et chartreux prononcent à la suite, afin de remplacer les prières de l'office divin basées sur les Psaumes. L'usage officiel du latin, langue des clercs, contribue en effet à instaurer une distance entre ceux qui récitent le Psautier de David, et ceux qui ne peuvent participer activement à la prière, faute de connaître ou de lire cette langue[1626]. Ces derniers ne peuvent mémoriser les cent cinquante Psaumes, et se trouvent par conséquent placés quelque peu en marge des dévotions collectives. Aussi le remplacement des psalmodies par la répétition des *Pater* leur rend-elle une place active au sein de la prière communautaire. Les religieux ont besoin d'un support pour dénombrer les prières qu'ils récitent ; ils utilisent pour cela une

[1624] Jacques ELLUL, *Les Nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973, p. 70.
[1625] Pour plus de détails sur l'évolution historique de la prière du Rosaire, voir John Desmond MILLER, *Beads and Prayers: The Rosary in History and Devotion*, New York, Continuum International Publishing Group, 2002, 282 p. ainsi que Anne WINSTON, « Tracing the Origin of the Rosary: German Vernacular Texts », *Speculum*, n° 68, 1993, p. 619-636 et *Stories of the Rose*, *op. cit.*
[1626] André DUVAL, *op. cit.*, col. 939.

corde à nœuds, qui leur sert souvent de ceinture. De là découle la forme la plus ancienne du chapelet, très courant sur les représentations médiévales, qui est le chapelet dit linéaire, c'est-à-dire non fermé. De gros grains sont enfilés sur un cordon ouvert, se terminant le plus souvent par une houppe, une croix ou une médaille : sa forme rappelle la corde à nœuds utilisée primitivement par les religieux pour compter leurs prières. Puisqu'à l'origine, il sert à réciter les *Pater*, on l'appelle patenôtre. Lorsqu'il s'applique à la récitation de cent cinquante *Pater* (puis, par extension, au cent cinquante *Ave* dédiés à la Vierge), le mot « psautier » est également employé, du nom du livre liturgique auquel il se substitue. Le chapelet constitue en effet un psautier symbolique. On parle aussi de dizains ou dizainiers car ils sont le plus souvent composés de dix perles. Cette série de dix peut être suivie d'une autre série, souvent plus courte ou composée de grains de taille inférieure. Leur petit format permet de les transporter aisément, et de les porter facilement la ceinture, comme en témoignent les représentations iconographiques de l'objet. Une miniature issue d'un manuscrit du XVI^{e} siècle montre Louise de Laval, épouse de Jean III de Brosse, marchant dans la rue suivie de sa servante (ill. 183). Cette dernière porte les objets nécessaires aux dévotions de sa maîtresse : le livre d'heures est placé sous son bras tandis que le chapelet pend à sa ceinture.

183. ***Histoire d'amour sans paroles*** (détail),
Miniature extraite d'un manuscrit du XVI^{e} siècle, Tours
Chantilly, Musée Condé
Ms 388

Ces patenôtres tendent à disparaître progressivement des représentations iconographiques à partir du XVI^{e} siècle, au profit des chapelets fermés, car en même temps que se diffuse largement la prière du Rosaire – suite de cinquante dizaines d'*Ave* entrecoupées par un *Pater* – se répandent les chapelets dont la matérialité permet de la pratiquer. Les dizainiers ne sont pas pour autant totalement abandonnés ; les collections

des musées français attestent de leur persistance au XVII[e] siècle encore. Le Musée de la Renaissance en conserve deux très beaux exemplaires réalisés à cette date (ill. 184). Le premier comporte dix grosses perles en agate enfilées en ordre décroissant sur un cordon, qui se termine par une médaille représentant la crucifixion. Le second est fait de dix perles d'ambre facettées, reliées entre elles par des maillons métalliques. Un petit crochet de métal à son extrémité permet vraisemblablement de refermer l'objet autour du bras, ou de l'accrocher à une ceinture.

184. Dizains en agate et en ambre
XVII[e] siècle, taille inconnue
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : E Cl 3 359 et E Cl 2 859

Les dizainiers se présentent parfois sous forme de bague, appelée bague-chapelet. Sur l'anneau en métal, qui se termine par une croix ou un autre symbole catholique se trouvent dix protubérances destinées à la récitation des prières. C'est un objet qui est largement diffusé au XIX[e] siècle, et connaît un grand succès au siècle suivant : il est notamment l'objet de dévotion privilégié des scouts catholiques, qui peuvent ainsi réciter leurs prières au moyen d'un objet pratique, petit, léger, très facilement transportable. Pourtant, la bague-chapelet existe déjà à l'époque moderne bien que, très peu étant parvenues jusqu'à nous, il est très difficile d'en dater l'apparition et d'en connaître les destinataires. L'église de Saint-Aubin-le-Cloud (Deux-Sèvres) en possède une en or rouge, ayant appartenu au XVIII[e] siècle à un prêtre réfractaire[1627]. Sa dénomination d'anneau pastoral laisse entendre que cet objet était liturgique. Pourtant, le Victoria and Albert Museum conserve une bague-chapelet en bronze (ill. 185) du début du

[1627] Anneau pastoral en or rouge, XVIII[e] siècle : bague de section carrée, de 1,6 cm de diamètre, comportant dix petits tenons. Propriété de la commune de Saint-Aubin-le-Cloud, conservée en l'église Saint Aubin.

XVI[e] siècle[1628]. Bien qu'elle ne soit pas française, elle confirme l'existence de ce type d'objet dès le début de l'époque moderne. Il semblerait que l'Angleterre en ait fabriqué dès le milieu du XV[e] siècle, mais leur production aurait cessé au moment de la Réforme, d'autant que les rosaires et autres objets catholiques du même acabit furent interdits, en même temps que le culte lui-même, par Elizabeth en 1571. L'on aurait cependant continué à en fabriquer pour l'usage clandestin des sujets catholiques de la Reine. Ces bagues auraient notamment subsisté dans la région de Liverpool, où existait une forte communauté catholique. Elles auraient donc été utilisées par des laïcs, pour qui un tel objet était certainement plus facile à dissimuler qu'un véritable chapelet. L'objet fermé est en effet plus facile à manipuler que le chapelet linéaire, raison pour laquelle ce dernier évolue progressivement vers la forme la plus courante, celle du chapelet clos.

185. Bague-dizainier, Angleterre, 1500-1520
Bronze, 3 cm de diamètre
Londres, Victoria & Albert Museum
N° d'inventaire : 775-1871

Le chapelet fermé est lui-même subdivisé en deux modèles. Le premier se compose de perles d'égale grosseur, qui permettent de réciter à la suite les cent cinquante *Pater*. La forme circulaire du chapelet s'avère plus pratique qu'un chapelet linéaire lorsque l'objet est composé d'un grand nombre de grains. D'autant que les livres de piété des XVI[e] et XVII[e] siècles recommandent au fidèle de le garder à son cou ou à son bras : « porter son chapelet au bras jour et nuit en forme de bracelet » fait partie des trente dévotions essentielles que doit pratiquer tout dévot à la Vierge, selon le Père de Barry[1629]. Une miniature du début du XVI[e] siècle figurant sainte Marguerite en prière (ill. 186) montre bien que ce chapelet forme un cercle sans fin, aucun obstacle ne venant séparer les grains en différentes séries.

[1628] La notice de l'objet est disponible sur le site du Musée, à l'adresse Internet suivante : http://collections.vam.ac.uk/objectid/O77722 [dernière consultation le 15 décembre 2008].
[1629] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 447.

186. Jean Bourdichon,
Sainte Marguerite et le dragon (détail)
Grandes Heures d'Anne de Bretagne, f° 205 v.
Tours, vers 1503-1508
Paris, B.N.F., Département des
Manuscrits Occidentaux, Latin 9474

Le second modèle du chapelet fermé, et celui qui se trouve le plus répandu à l'époque moderne, se compose de plusieurs dizaines séparées par un grain plus gros. Car à la fin du XIV^e^ siècle, il existe deux types de psautiers : ceux qui se composent de cent cinquante *Ave* ou *Pater* récités en remplacement des psaumes de David, et les psautiers mariaux rimés constitués de cent cinquante stances dont chacune représente un psaume[1630]. En effet, s'est progressivement mise en place depuis le XII^e^ siècle[1631] une dévotion organisée, qui n'est plus une simple suite répétitive de prières identiques chargée de faciliter la participation des illettrés à l'office divin, mais une accumulation de prières associées chacune à un sujet de méditation différent, induisant une progression. La prière évolue vers plus d'intériorisation, ce qui demande une plus grande implication de la part du fidèle.

C'est dans la région rhénane qu'est véritablement mis en forme le Psautier de la Vierge dont le chapelet est le support. On le doit à deux Chartreux de Trêves, à commencer par Adolphe d'Essen[1632], devenu en 1415 prieur du couvent de Marienfloss[1633]. Influencé par la *devotio moderna* qui met l'accent sur la méditation de la vie du Christ et sur l'intériorisation de la prière, il rédige deux opuscules en latin qu'il offre à la bienfaitrice de son ordre, Marguerite de Bavière, duchesse de Lorraine[1634]. Le

[1630] John Desmond MILLER, *op. cit.*, p. 14.
[1631] Vers 1130, le Psautier de Marie commence à se mettre en forme en une suite de cent cinquante stances de quatre lignes rimées, chacune commençant par *Ave* et paraphrasant un thème du psaume auquel elle correspond : idem.
[1632] Mort en 1439.
[1633] Situé dans le département actuel de la Moselle.
[1634] 1376-1434.

premier propose à sa pénitente des méditations sur la vie de Jésus et le second lui recommande vivement la prière du Rosaire. La prière récitée devient donc une prière méditative. Au même moment, un novice du couvent de Trêves, Dominique Helion, dit Dominique de Prusse[1635], rédige vers 1409-1415 une suite de cinquante formules (ou clausules) qui résument les principaux mystères de la vie de Jésus et de Marie, en les associant aux *Ave*. Il les aurait mises par écrit afin de disposer d'un aide-mémoire. Il poursuit ce travail en composant une série de trois fois cinquante clausules, chacune étant associée à un psaume. Afin de faciliter leur mémorisation, les *Ave* sont regroupés en quinze dizaines, chacune étant introduite par un *Pater*. La forme du Rosaire est ainsi mise en place : à chaque dizaine correspond donc une méditation sur la vie du Christ et de sa mère. Cette façon d'associer prière vocale et méditation se diffuse rapidement, notamment grâce à une correspondance soutenue entre le prieuré de Marienfloss et d'autres couvents. En 1475 paraît un ouvrage qui retranscrit la prière du Rosaire en incluant les cinquante clausules[1636]. Aux siècles suivants, l'organisation des prières est perfectionnée par d'autres religieux ; mais c'est le nom d'Alain de la Roche qui reste associé au Rosaire[1637]. En 1464, ce Dominicain breton organise en effet les clausules de Dominique en trois séries, chacune étant associée à un mystère christique (Incarnation, Passion, Résurrection). Le Rosaire à quinze dizaines est consacré par une lettre apostolique de Pie V, *Consuevrent Romani Pontifices* (1569) qui officialise ainsi sa forme officielle.

C'est donc au XV^e^ siècle que la prière du Rosaire acquiert ses principales caractéristiques, qui se standardisent : les suites d'*Ave* associées à la méditation des mystères, groupées par dizaines et précédées de la récitation d'un *Pater*. La dévotion associe ainsi la prière vocale et la méditation mentale[1638]. En ces conditions, l'usage de l'objet est plus que jamais essentiel. Il ne s'agit plus seulement de compter, mais de marquer concrètement ces dizaines, ces méditations et ces *Pater*. D'autant que c'est aussi au XV^e^ siècle que la prière du Rosaire quitte le cercle restreint des lettrés et gagne toutes

[1635] 1384-1460.
[1636] Il s'agit du *Die ist unser lieben frowen Rozencranz* (« Ceci est le Rosaire de Notre Dame ») : John Desmond MILLER, *op. cit.*, p. 14..
[1637] 1428-1475. Considéré comme le « père du Rosaire », Alain de la Roche est le fondateur de la Confrérie de la Vierge et de Saint Dominique, placée sous la protection du Rosaire de Notre Dame. Sujet à de nombreuses apparitions et visions de la Vierge, il est le principal promoteur des confréries du Rosaire. C'est également lui qui attribue l'origine de la dévotion à Dominique de Guzman, établissant ainsi un lien durable entre cette dévotion et l'ordre des Dominicains.
[1638] Anne WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose, op. cit.*, p. 15.

les classes sociales. Le Rosaire dans sa forme officielle et strictement organisée est donc une dévotion de l'époque moderne, période où elle se fixe, et s'universalise. Elle se diffuse d'autant plus facilement auprès des laïcs que commencent à se multiplier les confréries du Rosaire, ouvertes à toutes les classes sociales.

187. Ecole flamande, ***Sainte Jeanne de Valois*** (détail), 1629
Huile sur bois, 10,7 x 7,23 cm
Valenciennes, Musée des Beaux-Arts
N° d'inventaire P.46.1.122

Parallèlement, l'objet évolue afin de s'adapter à cette nouvelle forme de prière. Il y a donc un double mouvement : d'une part, l'objet existe avant que ne soit associées la prière vocale et la méditation sur les mystères du Christ et de la Vierge, en tant que simple agent de comptabilité, permettant à l'esprit de se concentrer sur la rencontre avec la divinité plutôt que sur le calcul des prières. Il précède donc la mise en forme d'une prière organisée liée à la méditation. Mais, d'autre part, une fois que la dévotion associe oraison vocale et recueillement intérieur, l'objet s'y adapte. Il n'est plus un simple support de comptabilité : il devient un aide-mémoire, dont la réalité physique matérialise l'organisation de la prière. Il s'organise alors en dizaines strictement délimitées, chacune étant consacrée à la méditation d'un mystère de la vie de la Vierge. La récitation d'un chapelet entier, soit des cinq dizaines, permet donc de se recueillir sur cinq mystères. Afin de réaliser un rosaire (soit cent cinquante *Ave* associés aux quinze mystères), il faut donc réciter trois chapelets. L'objet est très fréquemment représenté sous cette forme, notamment sur les portraits, ce qui atteste de sa large diffusion. Sur un portrait posthume exécuté au début du XVII^{e} siècle, Jeanne de France[1639], princesse de Valois et fondatrice de l'Annonciade, porte ostensiblement à sa ceinture un modeste chapelet de bois terminé

[1639] 1464-1505

par une croix pattée, lequel est précisément composé de cinq dizaines de petits grains clairement séparées par un grain plus gros (ill. 187). La religieuse tient par ailleurs dans sa main droite une rose, symbole de la Vierge et par là de la vocation de l'ordre, à savoir l'imitation des vertus évangéliques de Marie.

Quelle que soit sa forme, le chapelet se termine par une pendeloque. Comme le montre le portrait de Philippe de Croy évoqué plus haut (ill. 20), certains sont clos sur une houppe.D'autres chapelets se terminent par un pendentif : crucifix, *Agnus Dei* ou médaille religieuse. D'après les exercices de prière et méthodes de récitation du chapelet publiés au XVII[e] siècle, il semble que le chapelet doive normalement se clore sur une croix, symbole du sacrifice christique sur lequel le fidèle doit méditer tout au long de sa prière. Thomas Le Paige précise que « sur la croix du chapelet il faut se souvenir de la Croix sur laquelle nostre tres-doux Seigneur & maistre est mort pour nous »[1640]. Jean Eudes rappelle que la prière du chapelet doit commencer par un baiser déposé sur la croix, avec laquelle l'on fait ensuite le signe de croix « en l'honneur du très grand amour avec lequel le Fils de Dieu a baisé et chargé sur ses épaules la Croix »[1641], ce que François de Sales recommande dans les mêmes termes[1642]. Dans la réalité, l'objet se montre toutefois plus diversifié : la patenôtre de corail de Jehanne Harmant, qui habite Saint-Dizier-lès-Nancy, se termine par un *Agnus Dei*[1643], tout comme celle de Nicole de Verneuil, épouse d'orfèvre parisien[1644]. Le portois Austien Clerc, quant à lui, possède un chapelet qui s'achève sur un « sainct cristoffle dargent »[1645]. Les représentations iconographiques de l'objet traduisent elles aussi cette diversité. Jeanne de Boubais, abbesse entre 1507 et 1534 du couvent cistercien de Flines-les-Raches (Nord), commande au peintre Jean Bellegambe[1646] un triptyque représentant saint Bernard en prière avec sa famille autour du trône marial (ill. 188). Au premier plan se trouve la mère du saint, en position d'orante. A sa ceinture pend un chapelet dont les grains semblent être en or, et qui se termine par un médaillon circulaire. Le choix de la pendeloque finale dépend donc de la dévotion privilégiée par son propriétaire et donc de son appropriation de l'objet..

[1640] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 159.
[1641] Jean EUDES, *Jesus Maria. op. cit.*, p. 478.
[1642] Louys de LA RIVIERE, *op. cit.*, p. 32.
[1643] Testament de Jehanne Harmant, veuve de feu Claudin Reymond, A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 91 v.
[1644] Un « agneau dei de cristail garny dor qui pend au bout » : inventaire après décès du 26 mars 1639. A.N., M.C., CXV 77.
[1645] Testament d'Austien Clerc, A.D. Meurthe-et-Moselle : 3E 2558, f° 96 v.
[1646] v. 1467-1535.

188. Jean Bellegambe, **Retable de Le Cellier** (à droite : détail), 1508-1509
Détrempe et huile sur panneau, 101,6 x 61 cm
New York, Metropolitan Museum of Art

La forme de l'objet évolue donc en fonction de la dévotion. En ce sens, le nombre de grains qui le composent est essentiel : c'est lui qui détermine la prière à laquelle l'objet est consacré. Chaque religion qui utilise un support physique de comptabilité accorde une importance particulière au nombre de prières à réciter, car il possède une signification symbolique précise[1647]. Les catholiques ne font pas exception à la règle et ont investi le nombre de grains de l'objet d'une signification religieuse symbolique qui leur est particulière, ce nombre évoluant en même temps que la prière. L'objet sert au départ à ceux qui ne peuvent pas participer à la lecture du Psautier de David, dont les cent cinquante psaumes sont donc remplacés par le même nombre de *Pater* à réciter. La patenôtre se présente alors comme une enfilade de cent cinquante perles, ou de multiples de trente ou de cinquante. Le psautier de Marie se compose également de cent cinquante *Ave*.

[1647] Le *mâlâ* des Hindouistes et des Bouddhistes, dans sa forme traditionnelle, comporte cent-huit perles, mais chaque civilisation a octroyé une signification particulière à ce nombre (pour les Bouddhistes, il correspond au nombre de tentations du péché que l'on surmonte en récitant la totalité du *mâlâ*, ou encore les cent-huit brahmanes invoqués à la naissance du Bouddha pour prédire sa destinée). Le nombre de perles des *komboskini* orthodoxes correspond toujours à un multiple de trois, allusion à la Trinité. Quant au *tasbih* musulman, composé de quatre-vingt-dix-neuf grains et fermé par un grain plus gros (l'*imame*), il représente les cent-quatre-vingt-dix-neuf noms et attributs de Dieu.

La prière s'adapte elle aussi à la matérialité de l'objet. Aussi le fidèle peut-il, avec un même objet, réciter différentes oraisons, et adresser ses prières à différentes personnes. Jeanne de France est ainsi à l'origine du petit chapelet des dix plaisirs de la Vierge, par lequel elle souhaitait rendre hommage aux dix vertus principales de la Mère de Dieu[1648]. Pour pratiquer cette nouvelle dévotion, elle faisait porter un cordon à dix nœuds à ses religieuses[1649], mais il peut aisément être remplacé par un dizain, servant originellement à la récitation de *Pater*. Le Père de Barry conseille vivement à ses lecteurs de consacrer du temps à cette prière, « courte mais de grand profit »[1650].

189. Chapelet d'ambre et croix en cristal de roche, XVII[e] siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance,
N° d'inventaire : E Cl 9528

Quant au chapelet ordinaire composé de cinq dizaines, séparées par un grain plus gros (ill. 189), il se prête à diverses prières. S'il prie en égrenant les cinquante petits grains, le fidèle prononce un chapelet entier. S'il récite trois fois ce même chapelet, il a alors dit un rosaire. Le nombre de cent cinquante est à mettre en relation avec les cent cinquante Psaumes de David, mais il s'est enrichi, au fil des siècles, d'autres niveaux de lecture symboliques, renforçant par là le caractère sacré de la prière, comme de l'objet. Antoine Alar voit dans les cinq dizaines une évocation des cinq plaies du Christ, ainsi que des cinq paroles qui permettent la consécration de l'Eucharistie. Le nombre dix, quant à lui, fait référence aux dix justes grâce auxquels le Seigneur aurait sauvé Sodome, ainsi qu'aux dix commandements. La récitation des dix *Ave* sert d'ailleurs à remettre devant les yeux du fidèle l'observance des commandements. Cinquante souligne quant à lui le fait

[1648] Qui sont les suivantes : la pureté, la dévotion, la prudence, l'humilité, l'obéissance, la sincérité, la pauvreté, la patience, la charité et la conformité à la volonté de Dieu.
[1649] Paul de BARRY, *op. cit.*, p. 144.
[1650] Idem.

que le Jubilé se fête la cinquantième année. Le psautier entier, soit le nombre cent cinquante, renvoie aux dimensions de la Maison du Liban, bâtie par Salomon, qui faisait cent coudées de long et cinquante de large. Or, selon l'auteur, cette Maison préfigure la Vierge sacrée. Enfin, les quinze *Pater* que l'on prononce en récitant le psautier en entier symbolisent les quinze effusions de sang du Christ[1651]. Tous ces symboles, expliqués et commentés à l'envi par les auteurs d'ouvrages spirituels largement diffusés, renforcent le caractère sacré de l'objet, qui l'est non seulement en tant que support de prière, mais aussi par sa matérialité même. Ancien et Nouveau Testaments se mêlent pour justifier le nombre de perles qui composent le psautier, le premier préfigurant le second.

Il existe également des chapelets dits « de dévotion », dont le nombre de grains diffère du chapelet ordinaire. Nombreux sont les ordres religieux qui ont formulé leur propre version du chapelet, afin de l'adapter aux modes de prière qui leur sont propres. Ainsi les Brigittins rendent-ils hommage à Marie avec un chapelet qui tient son nom de la fondatrice de leur ordre, Brigitte[1652], sainte suédoise à qui la Vierge aurait révélé qu'elle vécut soixante-trois années sur terre. Ce chapelet comprend donc soixante-trois *Ave*, en l'honneur des années de vie terrestre de la Mère du Christ. Il se compose concrètement de six dizaines, chacune étant précédée d'un grain plus gros pour le *Pater*, et terminées par un autre pour le *Credo*. Le chapelet est clos par un dernier grain de *Pater*, et trois petits grains pour les trois derniers *Ave*. Il est toutefois possible de réciter cette couronne brigittine sur un chapelet ordinaire composé de cinq dizaines : le fidèle obtient tout de même les indulgences octroyées à cette dévotion[1653], preuve que la prière s'adapte à son support. Ce chapelet est très répandu à l'époque moderne : en 1639, l'inventaire après décès de Nicole de Verneuil, dont le mari est orfèvre à Paris, signale ainsi un chapelet de cornaline rouge dont les dizaines sont séparées par six croix d'or[1654]. Cette description se rapproche du chapelet que tient entre ses doigts la Vicomtesse d'Amphernet sur son portrait réalisé (ill. 51). Le succès de cette dévotion est tel que les trois petits grains qui parachèvent la couronne brigittine ont ensuite été rajoutés aux chapelets ordinaires, par

[1651] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 94-103.
[1652] 1303-1373
[1653] « Il est seulement requis que ce chapelet ait été bénit par un prêtre autorisé à cet effet […] Avec un chapelet ordinaire de 5 dizaines on peut donc gagner toutes les Indulgences du chapelet de sainte Brigitte, pourvu qu'il ait été bénit et qu'on le récite comme nous avons dit » : BERINGER, *Indulgentiarum natura et usus earum*, traduction de M. Mazoyer, Paris, 1897, cité par Mme de FLAVIGNY, *Sainte Brigitte de Suède, sa vie, ses révélations et son œuvre*, Paris, Pierre Téqui, 2000 (reproduction d'après la 3e édition revue et augmentée de 1910), p. 456.
[1654] Inventaire après décès du 26 mars 1639 : A.N., M.C., CXV 77.

simple phénomène de mode[1655]. Les *Pater* y sont donc au nombre de sept, en référence aux sept allégresses et aux sept douleurs de Marie. Ce sont les Franciscains qui ont imaginé au XV^e^ siècle un « chapelet des sept allégresses » de la Vierge, appelé également Couronne de Marie, ou Couronne franciscaine[1656], qui est approuvé par Léon X en 1515. Elle se récite sur un chapelet de sept dizaines (pour les *Ave*) et de sept plus gros grains pour les *Pater*. Il s'achève sur la récitation d'un *Gloria Patri,* et de deux *Ave* supplémentaires, qui portent le total à soixante-douze.

Parmi les autres « chapelets de dévotion », citons encore celui qui sert de support au culte des cinq plaies du Christ, qui inspire à son tour le culte des cinq, puis des sept douleurs de la Vierge[1657]. Les deux dévotions sont étroitement liées, les souffrances du Fils causant les larmes de la Mère. Cette prière, qui est officiellement approuvée par le Pape Benoît XIII en 1754, est celle de l'ordre des Servites de Marie, fondé en 1233 en Italie, devenu officiellement le cinquième des ordres mendiants en 1487. Elle se pratique sur un chapelet qui peut comporter soit cinquante-neuf grains, soit cinquante-deux perles accompagnées de sept médailles représentant chacune l'une des douleurs de la Vierge à méditer. Il se compose donc de sept séries comprenant chacune la récitation d'un *Pater* (qui doit être précédé, au cours de la prière, par l'énonciation de la douleur que l'on s'apprête à méditer) et de sept *Ave*, et se termine par trois petits grains, sur lesquels répéter une invocation au Christ au nom des larmes versées par Sa mère, et une médaille de la Vierge des sept douleurs. Quant à la petite couronne de douze étoiles[1658], il s'agit d'une prière dédiée à la Vierge, au cours de laquelle le fidèle remercie Dieu des faveurs qu'il a accordées à Marie. Sur un chapelet constitué de douze petits grains, séparés en trois séries de quatre par trois perles plus grosses, le fidèle récite douze *Ave* en l'honneur de la Vierge, tandis que sur chaque gros grain il adresse ses remerciements au Créateur pour avoir choisi la Vierge pour être sa fille, puis pour être la Mère du Sauveur, et enfin

[1655] John Desmond MILLER, *op. cit.*

[1656] C'est aux XI^e^ et XII^e^ siècles que l'on commence à associer la récitation des *Ave* aux cinq joies de la Vierge (l'Annonciation, la Nativité, la Résurrection, l'Ascension et l'Assomption), auxquelles s'ajoutent bientôt la Visitation et l'Adoration des Mages. Ainsi chacune de ces allégresses peut être méditée un jour de la semaine. Ce culte des joies de la Vierge se diffuse plus largement au XIII^e^ siècle, et prend deux siècles plus tard la forme de la Couronne franciscaine.

[1657] Ces sept douleurs sont les suivantes : la prophétie de Siméon (« un glaive te traversera l'âme », Luc, 2, 25-35), la fuite en Egypte (Matthieu, 2, 13-15), la disparition de Jésus (Luc 2, 41-52), le chemin de croix (Luc 23, 27), l'agonie du Christ (Jean 13, 25-27), la descente de croix (Jean 19, 38-40) et Marie au tombeau de Jésus (Jean 19, 41-42).

[1658] Cette prière est nommée ainsi en référence à l'Apocalypse (12, 1), qui évoque « une femme revêtue du soleil, qui avait la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur la tête ».

pour être son épouse[1659]. Il existe également des chapelets entièrement dédiés au Christ. Le bienheureux Michel de Florence, ermite camaldule[1660], est à l'origine du Chapelet de Notre Seigneur, que le Pape Léon X approuve en 1516. Afin de célébrer les trente-trois années de vie terrestre du Christ, il se compose de trente-trois petits grains, sur lesquels le fidèle énonce un *Pater*, et de cinq grains plus gros, en l'honneur des cinq plaies, sur lesquels l'on récite un *Ave*. Jean Eudes[1661] évoque en 1637 deux chapelets similaires, qu'il nomme Chapelet de la Gloire de Jésus, et Chapelet du Saint Amour de Jésus[1662]. Le premier est divisé en trois dizaines auxquelles s'ajoutent quatre grains, le tout correspondant aux trente-quatre années que le Christ a passées sur Terre. Le prêtre conseille au fidèle de dire ce chapelet en offrant au Christ chaque année de sa propre vie, tandis qu'à chaque gros grain, il faut dire le *Gloria Patri* en offrant à la Sainte Trinité toute la gloire que Jésus lui a rendu. Quant au Chapelet du Saint Amour de Jésus, il est physiquement identique au précédent, mais les prières qui le composent sont différentes. Jean Eudes, instituteur de la Congrégation de Jésus et Marie (1643), est l'initiateur du culte liturgique des cœurs de Jésus et de Marie. C'est pourquoi il recommande également le Chapelet de Jésus Maria[1663], qui se compose quant à lui de trente-quatre petits grains. Sur chacun d'entre eux, il faut dire « Jésus Maria » avec tout l'amour et toute la dévotion avec lequel le fidèle voudrait le dire à l'heure de sa mort, car ce sont les dernières paroles qu'il devra prononcer le jour de son trépas.

En 1663, François de Laval[1664], premier évêque de Québec, fonde le Séminaire des Missions Etrangères établi à Québec sous le vocable de la Sainte Famille, dévotion à laquelle il est particulièrement sensible et qui se diffuse à grande échelle en Nouvelle France parmi les colons catholiques comme chez les Indiens convertis. Elle se pratique notamment par le biais d'un chapelet de la Sainte Famille, composé de trois dizaines de petits grains qui symbolisent les trente ans que passa Jésus au sein de la Sainte Famille, séparées par trois grains plus gros en l'honneur de la Sainte Trinité. Sur chaque grain, le fidèle doit invoquer Jésus, Marie et Joseph, ainsi que les parents de la Vierge, Anne et

[1659] Paul DE BARRY, *op. cit.*, p. 145-147.
[1660] Mort en 1522.
[1661] 1601-1680.
[1662] Jean EUDES, *Jesus Maria. op. cit.*, p. 279 et p. 335.
[1663] *Ibid.*, p. 483.
[1664] 1623-1708.

Joachim afin de demander leur intercession auprès du Créateur : « Jesu Maria Joseph Joachim et Anna succurite nobis »[1665].

Le chapelet est donc une réalité modulable, qui se plie aux nécessités de la prière. Il s'adapte ainsi à toute nouvelle forme de la dévotion. La manipulation de l'objet reste la même ; seule le sujet de la méditation et le nombre de récitations diverge. Aussi le fidèle, qui est accoutumé à manier son chapelet, intègre aisément les nouveautés à sa pratique quotidienne. La réalité physique de l'objet dépend donc de la prière, de laquelle découle à son tour l'appellation qui lui est donnée. L'objet catholique est connu sous plusieurs dénominations, selon sa forme et la prière dont il est le support. Nous avons vu que le terme « psautier » renvoie au livre liturgique auquel l'objet se substitue, de même que le vocable « patenôtre » fait référence à la récitation des *Pater* remplaçant la lecture des Psaumes de David. Quant au terme « chapelet »[1666], il signifie « petit chapeau », en référence à la forme fermée de l'objet qu'il désigne. Employé de manière générique pour désigner le cordon constitué de grains qui servent à compter les prières, il désigne en réalité une suite de cinq dizaines de prières. Par extension, il rappelle que la prière dont il est le support tresse une couronne de fleurs symboliques que le fidèle offre à la Vierge. D'où, d'ailleurs, le mot « rosaire »[1667] désignant spécifiquement la dévotion à la Vierge, et faisant référence à la rose, dont le riche symbolisme relève à la fois du profane et du sacré. La rose est en effet un symbole très ancien, employé depuis l'Antiquité. Au Moyen Age, elle appartient au vocabulaire de l'amour courtois et désigne la femme aimée, dans un contexte profane (qui atteint son paroxysme dans le fameux *Roman de la Rose*, rédigé au XIII^{e} siècle par deux auteurs successifs[1668]) ou religieux (l'Epouse du *Cantique des*

[1665] Robert SAUZET, « Mission et croisade : la rencontre des Iroquois », dans Raymond BRODEUR (dir.), *Femme, mystique et visionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation*, Actes du colloque organisé par le Centre d'études Marie-de-l'Incarnation sous les auspices du Centre Universitaire d'études québécoises, Loretteville, 22-25 septembre 1999, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2001, p. 30.

[1666] Dans le code de lois allemandes de 1220-1235, les chaînes de perles qui servent à compter les *Ave* sont déjà appelées *zapel* (« chapelet ») : Anne WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose*, *op. cit.*, p. 15. Le mot est donc concomitant à la dévotion, et n'est pas apparu bien plus tard, comme on l'a souvent pensé (Sylvie Barnay soutient par exemple que le mot désigne à l'origine les couronnes de fleurs dont on coiffait les statues de la Vierge, avant de désigner, au XV^{e} siècle seulement, l'objet lui-même : Sylvie BARNAY, *La Vierge, femme au visage divin*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 2000, p. 72).

[1667] R*ozenkranz* en Allemand, *rosario* en Italien et Espagnol, *rosary* en Anglais, ou encore *Rózsafüzért* en Hongrois.

[1668] Œuvre courtoise par excellence, le *Roman de la Rose* connut une extraordinaire diffusion, puisqu'on en conserve aujourd'hui encore 250 manuscrits. L'ouvrage en deux parties est dû aux plumes successives de Guillaume de Lorris (v. 1200-v. 1238), qui en écrit les 4 000 premiers vers, et de Jean de Meung (v. 1240-v.1305), universitaire parisien, qui y ajoute à la fin du siècle, 18 000 vers totalement exempts de l'esprit poétique et précieux des précédents. La plume allégorique de Guillaume de Lorris évoque un poète pénétrant dans un jardin, dans lequel pousse une rose. Afin de pouvoir accéder à cet objet de son désir, il

Cantiques est ainsi désignée comme « la rose entre les ronces »[1669]). Par extension, la rose représente Marie, femme aimée et choisie entre toutes. Le jardin de roses est au Moyen Age un thème marial important : de nombreux auteurs voient dans la représentation de la Vierge au cœur d'une roseraie une image inversée du Jardin d'Eden où Eve causa la chute de l'humanité. Marie (*Ave* s'opposant alors à *Eva*) serait alors la femme pure par la grâce de laquelle l'humanité sera rachetée de ses péchés[1670]. Le symbolisme du jardin clos va plus loin puisque la Vierge elle-même est associée à l'image du jardin mystique, au sein duquel, après l'intervention du Saint Esprit, fleurit le Christ[1671]. Le jardin de roses blanches symbolise ainsi les vertus et la virginité de Marie, et par là le Mystère de l'Incarnation. La rose rouge, quant à elle, est associée au Christ et au sang versé pour le rachat des péchés. Par le biais du symbolisme de la rose, le croyant est invité à méditer à la fois sur les vertus de la Vierge (la rose blanche), sur le mystère de l'Incarnation (le jardin), sur la Passion et la Résurrection du Christ, et par là sur le Salut (la rose rouge). Thomas Le Paige fait de la rose le résumé de la dévotion du Rosaire, en précisant que la fleur est constituée de trois éléments : les feuilles, les épines et les fleurs. En cela, elle représente donc la prière, puisqu'aux feuilles correspondent les mystères joyeux, aux épines la méditation sur la Passion et aux fleurs les mystères glorieux[1672].

---

devra traverser de nombreuses épreuves et vaincre de nombreux ennemis. La rose y est symbole de joie (Liesse, son amie, semblable à la rose nouvelle, lui fait « un chapel de roses ») mais elle représente avant tout la femme aimée. La roseraie y est également présentée comme le lieu privilégié de la rencontre amoureuse. En réaction à cette vision profane de l'amour, le cardinal Pierre d'Ailly (1651-1420) publie son *Jardin amoureux de l'âme dévote*, où il reprend les thématiques du roman de Guillaume de Lorris, en les « catholicisant ». Ainsi, le jardin rêvé devient-il le jardin de l'amour du Christ dans lequel les fidèles apprennent à privilégier l'amour de Dieu plutôt que l'amour profane (représenté par Cupidon, faux dieu d'amour). Voir Régine PERNOUD, *Christine de Pisan*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 105. Et Anne WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose*, *op. cit.*, p. 88.

[1669] Traduction de Paul VULLIAUD, Paris, Presses Universitaires de France, 1925. Notons toutefois que les traducteurs sont partagés sur ces termes, hésitant entre la rose, le narcisse ou le lys.

[1670] Anne Winston-Allen cite à ce sujet Stanley Stewart, professeur d'Anglais à l'Université de Californie, qui définit l'Incarnation en référence à l'image du jardin en ces termes : « the answer to man's Fall and Expulsion is God's entrance into the Mary-garden » (« la réponse à la Chute de l'homme et à son expulsion [du Paradis] est l'entrée de Dieu dans le jardin de Marie ») : *The Enclosed Garden : The Tradition and Image in Seventeenth-Century Poetry*, Madison, University of Wisconsin Press, 1996, p. 38.

[1671] Dans les derniers siècles du Moyen Age, Marie, seule ou avec l'Enfant Jésus, est très souvent représentée dans un jardin clos, fermé par des haies de roses. La célèbre *Vierge au Buisson de Roses* peinte en 1473 par Martin Schongauer en est l'une des plus belles illustrations. Ce jardin est celui de l'amour divin, et représente également le Paradis où la Vierge est couronnée par des anges.

[1672] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 41.

C'est pourquoi dès le XIV[e] siècle, les dévots à la Vierge prennent l'habitude de couronner ses statues de guirlandes fleuries. André Duval rapporte l'obligation que se font les béguines de Lille en 1458 de fournir « ung chappeau de roses ou de vilettes ou d'autres verdures selon la saison, lequel chappeau sera offert et posé sur le chief de l'ymage de Nostre Dame en la chappelle que l'on dist à la Treille en nostre diste église »[1673]. Par analogie, l'objet qui sert à compter les *Ave* est donc appelé « couronne », ou « chapelet » (« petit chapeau ») ou encore directement « rosaire ». Chacune des prières que le fidèle prononce forme une rose symbolique qu'il offre à Marie. Par sa forme circulaire, l'objet, constitué de perles enfilées ensemble, représente concrètement cette couronne de roses symboliques. Nombreuses sont les légendes qui explicitent cette correspondance entre l'objet et la prière[1674]. Aux XVI[e] et XVII[e] siècle, de nombreux miracles, et particulièrement des apparitions de la Vierge, mettent en scène la rose comme symbole de la prière et de la bénédiction divine. Lorsqu'en 1531 Marie apparaît à l'Indien mexicain Juan Diego à Tepeyac, elle lui demande notamment de cueillir des roses qui ont miraculeusement poussé sur la colline malgré le froid hivernal. Elle lui enjoint de les apporter à l'évêque du lieu, qui l'avait maintes fois implorée de lui venir en aide dans sa mission d'évangélisation des Indiens, la suppliant de lui envoyer des roses en signe de l'exaucement de ses prières. Lorsqu'il ouvre sa *tilma*[1675] devant l'homme d'église pour en faire tomber les roses, Juan Diego découvre que la Vierge a miraculeusement imprimé son image sur le vêtement. La rose est également associée à la première sainte d'Amérique, Rose de Lima[1676], sœur du tiers-ordre de saint Dominique. Son existence est ponctuée de visions, d'apparitions et d'extases mystiques dans lesquelles la rose joue un rôle central. Ainsi, alors qu'elle voit miraculeusement fleurir des rosiers en plein hiver, elle reçoit la visite de la Vierge et de l'Enfant Jésus, lequel lui demande de cueillir ces fleurs et de lui en offrir une. La tenant devant lui, il annonce à la jeune fille qu'elle sera sauvée : « C'est toi qui est cette rose, je la soignerai et la préserverai moi-même »[1677]. Lors d'une autre vision, elle se voit transportée dans un champ de roses, dont elle tresse une couronne pour son Epoux mystique[1678]. Après sa mort, d'ailleurs, son corps exhale une douce odeur de roses et de lys, symboles de sa pureté[1679].

[1673] André DUVAL, *op. cit.*, col. 942.
[1674] Voir la partie II, page 330.
[1675] Nom donné au modeste vêtement fabriqué à partir de cactus que portaient certains Indiens du Mexique.
[1676] Née en 1586 et décédée en 1617, elle est canonisée dès 1671.
[1677] Marie-Théodore BUSSIERE, *Le Pérou et Sainte Rose de Lima*, Paris, Henri Plon, 1863, p. 306.
[1678] *Ibid*., p. 369.
[1679] *Ibid*., p. 449.

Très riche et très ancien, le symbolisme attaché au nom de l'objet fait donc de constantes analogies entre le profane et le religieux. Des similitudes existent entre les civilisations : ainsi le terme *mâlâ* peut être traduit par « jardin », ou par « guirlande ». Dans les deux cas, la ressemblance avec le symbolisme chrétien est évidente : les prières du fidèle hindouiste ou bouddhiste sont autant de fleurs qui parsèment un jardin spirituel en l'honneur de la divinité, ou qui lui tissent une guirlande. Par son nom même, l'objet appelé « chapelet », « rosaire », ou « couronne », résume concrètement la richesse du symbolisme lié à la prière. En le récitant, le fidèle réalise une couronne de roses mystiques pour la Vierge, laquelle, en retour, coiffe le fidèle d'un couvre-chef semblable pour lui signifier que cette dévotion l'agrée. Le pouvoir bénéfique de la rose se fait en effet ressentir dans les deux sens : son parfum délicat honore la Vierge, en même temps que, « pour soulager [ses] misères », Marie parsème l'existence de celui qui la prie « de belles et odoriferentes Roses »[1680].

Le nom de l'objet condense donc à lui tout seul l'essentiel du culte catholique : il détient par là une valeur sacrée. Qu'en est-il, dans la réalité, de la dénomination de l'objet ? Les fidèles utilisent-ils ces différents noms à bon escient ? La langue française évolue tout au long de l'époque moderne, aussi les mots employés pour désigner l'objet changent eux aussi. Il reste à savoir si cette transformation dans le vocabulaire traduit une simple évolution linguistique ou une mutation de la réalité matérielle de l'objet, en lien avec l'évolution du contexte religieux. Le terme « patenôtre » est très couramment employé à l'époque médiévale pour parler de l'objet. Les fabliaux des derniers siècles du Moyen Age emploient ce terme spontanément[1681]. Il est également utilisé au sens figuré, par analogie avec la réalité concrète de l'objet, pour évoquer un ensemble de choses identiques : au XVI^{e} siècle, l'expression « mettre en même patenôtre » des personnes ou des choses signifie les juger de la même manière, les placer sur le même plan[1682]. Le mot est censé s'appliquer à l'objet qui permet de réciter des *Pater*, qu'il se présente sous forme de dizain ou d'un psautier de cent cinquante, cent ou cinquante grains. Toutefois, dans les actes notariés, on trouve indifféremment les mots « patenôtre » et « chapelet », pour désigner l'objet fermé constitué de plusieurs dizaines de petits grains séparés par de plus grosses perles. Ainsi, parmi les joyaux de Jehanne Bernard, épouse du Seigneur de

[1680] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 40.
[1681] Voir par exemple Etienne BARBAZAN, *Fabliaux des poétes françois des XI^{e}, XIIe, XIII^{e}, XIV^{e} et XV^{e} siècles, tirés des meilleurs auteurs*, Paris, B Warée, 1808, 467 p.
[1682] Edmond HUGUET, *Le Langage figuré au Seizième Siècle*, Paris, Hachette, 1933, p. 9.

Touchaillon, se trouve notamment une paire de patenôtres constituée de « petits grains dor entre les patenostres de corne »[1683] : pas de confusion possible ici, il s'agit bien d'un chapelet dont les petits grains sont destinés aux *Ave*, et les gros, comme leur nom l'indique, aux *Pater*. Le notaire fait parfois la différence entre les objets : chez Etienne Puissant, épouse d'orfèvre, il mentionne « ung chappelet dambre jaulne et une paire de patenostres de thuyaulx garnyes d'une houppe de soie noire »[1684]. Cette différenciation linguistique sous-entend-elle que les deux objets sont différents, l'un composé de plusieurs dizaines et l'autre uniquement de gros grains, ou le notaire a-t-il cherché à éviter une répétition du même mot dans la même phrase ?

Nous notons en tout cas une évolution remarquable : les actes notariés du XVI^e^ siècle (testaments et inventaires après décès confondus) qui mentionnent un chapelet, désignent l'objet par le terme « patenôtre » dans près de 55 % des cas, devant « chapelet » (43 %) et « psautier » (2 %). Au contraire, le mot disparaît dans les actes du siècle suivant, où il est remplacé par « chapelet ». Il semble difficile d'en conclure que la patenôtre, long cordon enfilé de perles identiques servant à réciter des *Pater*, disparaît totalement des foyers entre le XVI^e^ et le XVII^e^ siècle, même si nous avons vu qu'il se fait également plus rare sur les portraits de saints et de pieux personnages. Il faut probablement y voir une double évolution, à la fois linguistique et religieuse, les deux étant certainement liées. En effet, si Rabelais et Montaigne disent « patenôtre », Malherbe, Corneille ou Bossuet ne disent plus que « chapelet ». Les *Vies* des saints publiées au XVII^e^ siècle ne font pas non plus référence à des « patenôtres », qui semble devenu un terme archaïsant. La preuve en est cette *Vie* de François Le Picart[1685], doyen de saint Germain l'Auxerrois, rédigée par le Minime Hilarion de Coste. L'ouvrage est publié en 1658, mais conte la vie d'un homme du XVI^e^ siècle. L'auteur y décrit la cérémonie de l'inhumation du prêtre, où se presse « tout le peuple de Paris », pour « faire toucher à son corps de leurs livres et de leurs *chapelets* [sic] »[1686]. Afin de donner plus de véracité à ce récit, l'auteur mentionne sa source (le cérémonial de l'Hôtel de Ville) et la cite : « les

[1683] Inventaire après décès du 1^er^ juin 1543 : A.N., M.C., LXXXVI 89.
[1684] Inventaire après décès du 13 avril 1554 : A.N., M.C., LIV 214.
[1685] 1504-1556.
[1686] Hilarion de COSTE, *Le Parfait ecclésiastique ou l'histoire de la vie et de la mort de François Le Picart, seigneur d'Atilly & de Villeron, Docteur en Theologie de la Faculté de Paris, & Doyen de Saint Germain l'Auxerrois avec les annotations et les Preuves tirées de plusieurs bons auteurs, Histoires, Titres, Arrests de la Cour de Parlement et Epitaphes. Et les Eloges de quarante Docteurs de la mesme Sacrée Faculté*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1658, p. 224.

pauvres et simples gens […] faisoient toucher à ses mains leurs livres et *patenostres* »[1687]. On note donc un glissement entre le terme « patenôtre » et le terme « chapelet », qui se rapportent à la même réalité matérielle. Le mot « patenôtre » tend d'ailleurs à devenir péjoratif. Lorsqu'il est utilisé dans la littérature des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, c'est souvent par raillerie. Dans le chant V de son poème intitulé « la Pucelle d'Orléans », Voltaire donne une description de l'Enfer, dans lequel brûlent notamment Jean Calvin et Michel Servet. Le premier est présenté comme jaloux du second « dont tout le crime était / de raisonner mieux que lui ne fesait ». Servet est décrit par Voltaire à travers le regard de Calvin comme le « juste ennemi […] de maint cafard, diseur de patenôtre, rival haï »[1688]. Le terme prend une coloration populaire aux yeux des lettrés. Au XVIII^e^ siècle, le *Grand Vocabulaire François* donne du mot « patenôtre » la définition suivante : « On appelle ainsi *parmi le peuple* l'Oraison dominicale ou le Pater. Et l'on comprend aussi sous le même nom l'Ave et les autres prières qu'on apprend aux enfans ». Au pluriel, le mot « se prend aussi *populairement* pour les grains d'un chapelet & pour tout le chapelet »[1689].

Il est fort probable que la prière du chapelet, qu'elle soit simple (cinq dizaines) ou complète (un Rosaire de quinze dizaines) soit devenue prédominante dès la fin du XVI^e^ siècle, avec l'instauration de la Fête du Rosaire, le développement des confréries dédiées à cette dévotion, et les nombreuses indulgences que les papes successifs y attachèrent. A partir de la Réforme, et encore plus depuis le Concile de Trente, la Vierge occupe une place essentielle dans l'économie du salut. Symbole du catholicisme parce que représentative du culte catholique, la prière du Rosaire est très vraisemblablement la dévotion privilégiée par les fidèles. Le mot « chapelet » serait donc devenu le terme le plus couramment employé parce que désignant l'objet qui sert à la prière la plus répandue parmi les catholiques.

[1687] *Ibid*., p. 233.
[1688] Ce texte est celui de la variante du poème dans l'édition de 1756 (le poème fut publié à maintes reprises entre 1755 et 1762 sans que Voltaire n'en donne l'autorisation ; ce n'est qu'en 1762 qu'il fait paraître une version dont il reconnaît être l'auteur). « La Pucelle d'Orléans », poème en vingt-et-un chants, VOLTAIRE, *Œuvres complètes avec des remarques et des notes historiques, scientifiques et littéraires*, Paris, Baudoin Frères, 1825, p. 328.
[1689] *La Grand Vocabulaire François*, tome 21, Paris, Hôtel de Thou, 1772, p. 210.

La sacralisation de l'objet procède en tous les cas d'une volonté consciente de l'Eglise, qui théorise et diffuse ce symbolisme religieux, mais également des fidèles eux-mêmes, qui s'approprient ces signes. Aussi, le chapelet tel qu'il est utilisé au quotidien par le croyant, doit-il être strictement conforme à aux prescriptions de l'Eglise. Julien Maunoir en témoigne dans son *Sacré Collège* : abordant le sujet de l'instruction religieuse à la maison, il décrit les visites que doivent accomplir les prêtres d'une paroisse dans les villages. Il dresse ainsi une liste des dix vérifications indispensables que doit effectuer le visiteur lorsqu'il examine les habitations des fidèles. La troisième par ordre d'importance concerne le chapelet : le recteur doit en effet visiter « les chapelets d'un chacun » afin de vérifier « si les dixaines sont bien ordonnez, [voir] si les enfans qui sçavent leur *Pater* et *Ave* ont du moins de petites couronnes pour prier Dieu a l'Eglise et a la maison »[1690]. Parce que de sa matérialité dépend le bon déroulement de la prière, le chapelet doit donc être concrètement irréprochable. Il doit se terminer par une croix car sa présence sacralise visiblement l'objet. La prière du chapelet est en effet dédiée au Christ, par l'intercession de sa mère, et doit commencer par des gestes de vénération envers ce crucifix : baisers, signes de croix, et récitation Afin que la prière se récite comme il convient, les dizaines du chapelet doivent être bien alignées, et correctement séparées par le grain du *Pater*. Enfin, précise le missionnaire, il faut s'assurer que les enfants qui connaissent les deux prières essentielles disposent en leur foyer d'un petit chapelet – probablement un dizain – qui leur permette de pratiquer leurs dévotions de manière privée.

La récitation du chapelet relève du même processus de similarité que la méditation devant le crucifix. Elle se fonde sur l'association du matériel et de l'immatériel, de la prière orale et de la méditation mentale. L'évocation des souffrances de Marie et de Jésus doit susciter une émotion chez le pécheur et l'amener à se réformer. Les auteurs catholiques sont nombreux à avoir publié une méthode de récitation du chapelet, qu'elle soit l'objet central de l'ouvrage – comme *la Divine Methode de reciter le Saint Rosaire*[1691] – ou incluse dans un guide de confrérie ou un manuel d'exercices de dévotion. Car pour être bénéfique, l'usage du chapelet ne doit pas se résumer à un geste machinal, mais être convenablement inséré à un cadre plus large, celui de la mise en relation du fidèle avec Dieu. Aussi, la première recommandation des auteurs repose sur la nécessaire mise en présence de l'orant avec la divinité, avant même de commencer ses prières. Car

[1690] Julien MAUNOIR, *Le Sacré Collège de Iesus op. cit.*, p. 27.
[1691] Louis BIDAULT DE SAINTE MARIE, *op. cit.*

le pécheur ne peut se présenter devant son Créateur sans préparation. Thomas Le Paige conseille de demander pardon à Dieu de ses péchés, avant de baiser la croix de son chapelet[1692]. Alphonse Rodriguez insiste quant à lui sur la nécessité de « hausse[r] les yeux de [son] ame à Dieu » afin de s'imaginer en sa présence, et de lui offrir toutes ses pensées et ses paroles[1693]. François de Sales recommande lui aussi de se mettre « en presence de Dieu » avant tout usage du chapelet[1694]. « Despouillez vous, pecheur, de toute pensée et image terrestre », déclare l'auteur d'un guide de méditation en 1629, « et vous representez seulement que vous estes en la presence du Dieu vivant »[1695]. Les auteurs rappellent ensuite que le chapelet est une dévotion christocentrique : il convient de baiser la croix de son chapelet et de prendre le temps de « se souvenir de la Croix sur laquelle nostre tres-doux Seigneur et maistre est mort pour nous »[1696]. C'est l'image qui doit rester présente à l'esprit de l'orant tout au long de sa dévotion : Jean Eudes souligne que lorsqu'on prie la Vierge, « il faut regarder et adorer son Fils en elle »[1697]. Afin de sanctifier la prière à venir, le fidèle doit faire le signe de croix sur lui avec cette croix. Le contact avec l'objet est donc très tactile, car le toucher manifeste symboliquement l'instauration d'un lien avec Dieu. Vient ensuite la récitation des prières proprement dite. Chaque grain du chapelet est attaché à une prière : sur la croix, l'orant récite le Credo, « lequel contient les principaux mystères de la vie de Jésus et l'abrégé des créances de son Eglise »[1698], puis à chaque gros grain correspond un *Pater*, et chaque petit représente un *Ave*. Chacune de ces prières est associée à un mystère de la vie de la Vierge, sur lequel il faut prendre le temps de s'arrêter et de méditer. Les guides de prière, comme *La Divine Methode*, en dressent la liste et guident le croyant dans sa méditation, en proposant des formules d'oraison. Par exemple, au sujet du second mystère glorieux, François de Sales demande au croyant de considérer « comme Iesus-Christ monta triomphant au Ciel, en présence de sa sainte Mere et de tous les disciples quarante jours après se Resurrection ».

[1692] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 159.
[1693] Alphonse RODRIGUEZ (traduction française par le P. Paul DUEZ), *Praticque de la perfection et des vertus chrétiennes et religieuses composée en espagnol par le R.P. Alphonse Rodriguez, divisée en trois parties et dédiée aux religieux de la même Compagnie, dernière édition revue et corrigée et augmentée de trois nouveaux traités*, Paris, Charles Chastellain, 1636, p. 985.
[1694] François de SALES, *Introduction à la vie dévote de Saint François de Sales evesque et prince de Genève, instituteur de l'Ordre de la Visitation de Sainte Marie. Revûe corrigée de nouveau, et augmentée de la manière de dire dévotement le Chapelet, et le Rosaire, et de bien servir la Vierge*, Rouen, Richard Lallemant, s.d., p. 451.
[1695] *La Magdeleine au Desert. Avec les Méditations sur les attributs de la Vierge, sur le Vendredy Saint, sur la Croix, sur le Saint Sepulchre, et sur les amours du monde. Ensemble l'usage d'un Chapelet*, Paris, Nicolas Gasse, 1629, p. 115.
[1696] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 159.
[1697] Jean EUDES, *Jesus Maria*, *op. cit.*, p. 256.
[1698] *Ibid.*, p. 478-479.

Une fois le thème de réflexion résumé, il conseille à l'orant de s'adresser à la Vierge en ces termes :

> « O Mere de Dieu, Avocate des pecheurs, je vous prie par la joie que vous eûtes de voir monter votre Fils sur les Cieux : obtenez moy la benediction qu'il donna aux siens en mourant, afin que je vive de telle façon en terre, que ma conversion soit au Ciel pour y contempler la gloire de Vôtre Souveraine Majesté »[1699].

La méditation repose donc sur le principe de similarité. Chaque mystère est une promesse de pardon et de félicité divine pour le pécheur, qui doit, tout au long de sa dévotion, s'exercer « en des affections joyeuses ou douloureuses »[1700]. Il doit puiser en lui des sentiments qui lui sont familiers pour ensuite les transposer dans la méditation. Les mystères douloureux doivent lui inspirer la honte de ses propres péchés, tandis que les mystères glorieux doivent l'encourager à la pénitence. L'esprit étant échauffé à ces pensées, il est alors possible que le croyant se sente envahi par divers sentiments « comme la douleur de [ses] pechez, ou le propos de [s']amender », auquel cas il doit leur laisser libre cours et en faire un sujet de réflexion tout au long de la récitation de la prière[1701]. Les formules proposées dans ces ouvrages servent donc surtout d'aide-mémoire. L'orant n'est pas tenu de les suivre de manière exacte. Il peut au contraire y adapter sa propre sensibilité. Le croyant est d'ailleurs enjoint de ne pas s'adresser à Dieu en latin, mais dans la langue qu'il parle habituellement[1702], afin qu'il puisse plus facilement mettre des mots sur les émotions qui le gagnent au cours de sa dévotion.

A la fin de la prière, il convient de faire un retour sur soi, d'être « marry des distractions et manquemens »[1703], et de décider de faire mieux la prochaine fois. Le chapelet se prête donc à une quête constante de la perfection morale. Les auteurs sont toutefois conscients du fait que seule une petite frange de la société peut se permettre de consacrer beaucoup de temps à cette prière. Aussi se montrent-ils tolérants quant à la durée de l'oraison. Le Père de Sainte Marie rassure les croyants en indiquant qu'ils peuvent se contenter, sur chaque grain, d'annoncer le titre du mystère, puis de dire un

[1699] François de SALES, *op. cit.*, p. 460.
[1700] Alphonse RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 986.
[1701] François de SALES, *op. cit.*, p. 451.
[1702] Alphonse RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 985.
[1703] *Ibid.*, p. 986.

Ave[1704]. Le Père Rodriguez conseille quant à lui de réciter dix *Ave* avant de faire un petit colloque à la Vierge[1705]. Même lorsque la dévotion est écourtée, les auteurs recommandent de ne pas se contenter de la répétition des prières. Dédier la récitation de l'*Ave* à un mystère ou s'adresser à la Vierge permet en effet de casser le côté mécanique et machinal de la dévotion. L'esprit reste ainsi alerte, et concentré sur l'objet de sa ferveur.

Ainsi, l'objet de piété établit une relation intime entre le fidèle et un Dieu qui lui est personnelle. Guides spirituels, *Vies* de saints, livrets de pèlerinages, manuels de confrères, recueils d'emblèmes, iconographie de la prière, diffusent conjointement la vision idéale d'un orant modèle qui saurait sacraliser son quotidien par le biais de l'objet. La pénétration de plus en plus remarquable de ce dernier au sein de l'habitat domestique témoigne de la mise en présence permanente du fidèle avec le sacré. Le rôle de l'Eglise dans cette relation entre le fidèle et Dieu est un rôle de guide et d'accompagnateur. Elle ne peut pas forcément imposer ses volontés, mais elle se place plutôt dans une logique de contrôle, en faisant en sorte d'éviter au maximum les possibilités de dérives superstitieuses. En mettant en place le programme iconographique tridentin – notamment par le rejet des représentations légendaires, infondées, ou susceptibles d'être mal interprétées – elle oriente la piété du fidèle. Les deux parties y trouvent leur compte. D'une part, les clercs ont dans une certaine mesure accès à une sphère leur échappe, celle du privé, par l'intermédiaire de l'objet dont ils tentent de codifier l'usage. De l'autre, les fidèles apprécient d'être guidés, afin de s'adresser à Dieu d'une manière qui lui soit le plus agréable possible.

La relation du catholique à Dieu n'est donc pas directe. Au niveau spirituel, elle passe par les intercesseurs, et au niveau concret, elle passe par l'objet, et par là même par l'Eglise qui en réglemente l'utilisation. Le fait que la prière soit codifiée n'empêche en aucun cas l'appropriation de l'objet et la mise en œuvre d'une piété toute personnelle de la part du croyant. L'Eglise fournit un cadre identique à tous, à l'intérieur duquel l'individu a une certaine latitude pour s'exprimer. Les gestes de tendresse et d'amour envers l'objet, la place qu'il occupe dans l'habitat, le choix des représentations figurées, sont autant d'éléments qui dépendent de lui. Les sentiments que la vue de l'objet lui

[1704] Louis BIDAULT DE SAINTE MARIE, *op. cit.,* p. 178.
[1705] Alphonse RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 986.

inspire au cours de la prière ou les larmes qu'il verse, ne peuvent en aucun cas être dictés par l'Eglise mais relèvent bien de l'individu. Toutefois, en contrôlant la médiation de l'objet, l'institution trouve un moyen d'uniformiser les schèmes mentaux des catholiques, puisque l'objet suscite des émotions, qui poussent à la conversion. Le but de la prière privée est en effet de spiritualiser le quotidien du fidèle, et de l'amener à la pratique des sacrements. Par le recours régulier à l'objet, qui lui fait sentir la présence permanente de Dieu à ses côtés, le croyant se sent poussé à un constant examen de soi, qui le pousse à faire pénitence, à se confesser, à communier, et à participer à la dévotion communautaire. Prière privée et prière collective ne sont donc pas distinctes. La relation à Dieu se nourrit des deux, et chacune nourrit l'autre. La prière intime prolonge dans le cadre privé la prière communautaire, laquelle bénéficie à son tour du lien personnel que le fidèle tisse avec Dieu. En tant que support de prière, l'objet porte vers le Ciel les suppliques terrestres des catholiques. Mais la relation qu'il instaure avec le sacré n'est pas à sens unique : l'objet de piété sait aussi se faire support des manifestations du divin dans le monde terrestre, lorsqu'il est vecteur de miracles.

Chapitre 2 : L'OBJET VECTEUR DE LA TRANSMISSION DU DIVIN

L'objet de piété est un outil de transmission. Il fait partie intégrante du monde concret du fidèle, servant d'outil et de support de prière, rendant visible ce qui ne peut être montré. Mais il assure également la diffusion du sacré dans le monde terrestre, ainsi que le donne à voir l'iconographie du Rosaire. Ce sont la Vierge et l'Enfant qui remettent aux hommes des chapelets, symboles matériels des bienfaits divins qui se répandent sur Terre. L'objet de piété sert donc la relation entre les croyants et Dieu en permettant la communication dans les deux sens. Les récits de miracles mettent en évidence ce processus de communication, en montrant comment l'objet est utilisé par le fidèle pour demander le recours divin, et par Dieu pour manifester sa puissance auprès des croyants.

I. LES MANIFESTATIONS DU DIVIN

1. L'OBJET DE PIÉTÉ DANS LES RÉCITS DE MIRACLES : DU VECTEUR DU SACRÉ AU SUPPORT DE PRIÈRE

Vecteur de la relation à Dieu, l'objet de piété joue naturellement le rôle de relais dans la quête du sacré et le recours miraculeux au divin. La religion de la fin du XV^{e} siècle est une religion quasi immobile, dont la vision du monde se base sur la pénétration constante du sacré dans les affaires terrestres. Le surnaturel y est omniprésent, manifestant l'existence de créatures célestes comme d'êtres démoniaques. Les récits de miracles sont de simples relations de cet état de fait, dans lesquels le merveilleux se met au service du triomphe du bien sur le mal. Le succès de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, parue au XIII^{e} siècle, contribue à ancrer dans les esprits des récits miraculeux, dont l'origine se perd dans la nuit des temps. Les lieux de pèlerinage mettent en avant le récit fondateur des origines du sanctuaire, riche de détails merveilleux. La légende de la délivrance miraculeuse de Cunon, sire de Réchicourt, noble lorrain délivré de sa geôle musulmane par l'intervention de saint Nicolas, dépasse ainsi le cadre lorrain. Les auteurs

chrétiens ne savent pas en dater le déroulement, mais ils en donnent pour preuve les chaînes déposées dans l'église de Saint-Nicolas-de-Port en guise d'ex-voto par le miraculé[1706].

Le XVI^e siècle est encore imprégné de cette piété flamboyante, mais il voit également s'affirmer une violente remise en question des phénomènes surnaturels, notamment de la part protestants. Les vagues de violence iconoclaste qui secouent le royaume de France à partir de 1562 manifestent l'apogée du rejet des caractères merveilleux du catholicisme. Le recours aux reliques, le culte des images, la proximité entre l'humain et le divin instaurée par le miracle, sont à leurs yeux autant de mensonges par lesquels l'Eglise maintient les croyants en son giron. La différenciation confessionnelle se construit donc progressivement à partir de ces antagonismes. Toutefois, chez les catholiques, des voix s'élèvent également pour questionner la validité du recours au merveilleux. Les humanistes condamnent notamment le recours au pèlerinage tel qu'il est pratiqué au début du XVI^e siècle, perçu comme une accumulation presque grotesque de rites qui se pratiquent au détriment de la véritable prière. La critique des recours surnaturels n'est pas nouvelle. Au XIII^e siècle déjà, Berthold de Ratisbonne remet en cause le recours aux reliques, s'adressant en ces termes aux pèlerins de Compostelle : « Que trouves-tu à Compostelle ? […] Le corps de saint Jacques ? […] Ce n'est qu'un corps mort et un crâne ; le meilleur de lui-même est là-haut dans le Ciel »[1707]. Toutefois, au XVI^e siècle, cette contestation se radicalise, et connaît une plus large diffusion auprès de la société chrétienne. Le doute germe dans les esprits, et bien que les pratiques de la majorité des fidèles catholiques restent imprégnées de merveilleux, l'Eglise juge urgent de mettre en place une procédure de légitimation des symboles de l'identité catholique.

[1706] Augustin DIGOT, *Histoire de Lorraine*, Nancy, Vagner, tome I, 1856, p. 158-159.
[1707] Cité par Françoise CREMOUX, *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVI^e siècle*, Madrid, Casa de Velasquez, 2001, p. 62.

Le miracle apparaît comme la meilleure validation possible, puisqu'elle vient de Dieu lui-même. Aussi l'Eglise post-tridentine l'utilise-t-elle comme une arme destinée à combattre à la fois les négations protestantes et le scepticisme[1708]. Le miracle, parce qu'il légitime l'identité catholique, est l'instrument de la reconquête des croyants. L'objet de piété y joue un rôle d'autant plus important qu'il est un outil de prière familier du catholique. Parce qu'il rend présent l'invisible, parce qu'il assure la communication entre le divin et l'humain, il constitue un excellent outil de validation de l'intervention divine. Les récits de miracles sont largement diffusés auprès de la population, *via* les livrets de pèlerinages, guides de confréries ou *Vies* de saints, mais aussi les images et canards qui s'en inspirent. Chacun de ces ouvrages utilise les miracles à des fins immédiates différentes, que ce soit pour canaliser d'autres types de diffusion (rumeurs…), pour diffuser le culte d'un saint, ou encore pour participer à la controverse avec les protestants. Mais tous légitiment l'identité catholique. Nous avons étudié en détails trois ouvrages différents, afin de mettre en évidence ce qui les rassemble et ce qui les différencie. Le premier est une *Vie* de saint Charles Borromée[1709] modèle idéal du saint prélat de la Réforme Catholique[1710]. L'ouvrage est paru en 1615, soit cinq années après la canonisation de l'archevêque de Milan, aussi n'est-il pas surprenant que 11 % des pages soient consacrées aux miracles advenus du vivant et après la mort du saint. Les miracles, condition *sine qua non* de tout procès en canonisation, viennent ici défendre la légitimité du culte des saints, tout en diffusant la *fama* d'un saint récemment canonisé et représentant emblématique de l'Eglise post-tridentine. Le second ouvrage est une *Vie* de sainte Jeanne de la Croix[1711], religieuse espagnole dont la réputation de sainteté est largement diffusée dans le royaume de France. Elle est en effet à l'origine de la bénédiction de chapelets par le Christ lui-même. Aussi les miracles rapportés par l'auteur (56 % des pages) mettent-il en œuvre l'objet comme pivot de la manifestation divine. Enfin, le journal du Père Julien Maunoir compile les rapports d'activité que le Jésuite envoyait à Rome chaque année pour rendre compte de son action missionnaire en

[1708] Voir notamment Robert SAUZET, « Miracles et Contre-Réforme en France au XVII[e] siècle », dans Marie-Luce DEMONET (dir.), *Hasard et Providence, XIV[e]-XVII[e] siècles*, Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX[e] Colloque International d'Etudes Humanistes, Tours, 3-9 juillet 2006, Tours, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance. Les actes de ce colloque ont été publiés en 2008 à l'adresse Internet suivante :
http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/fichiers/pdf/Sauzet.pdf
[dernière consultation le 26 décembre 2008].
[1709] 1538-1584.
[1710] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op.cit.*
[1711] Antoine D'ACA, *op. cit.*

Bretagne[1712]. Rédigé à partir de 1671, il consigne les événements les plus marquants de son apostolat pour les années 1631-1650, le reste de ses cahiers n'étant pas parvenu jusqu'à nous. L'ouvrage comporte de nombreux miracles, insérés dans le cours du récit, et donne ainsi à voir le rôle de l'objet dans les miracles survenus au cours d'une activité missionnaire, auprès d'une population encore mal christianisée. Ce document n'est pas destiné à la publication, mais simplement à la lecture par de hautes instances religieuses. Si l'auteur y rapporte des faits justifiant les succès de sa mission, il ne cherche pas, contrairement aux deux ouvrages précédents, à édifier un lectorat de laïcs.

Dans ces trois ouvrages, nous n'avons retenu que les récits de miracles mettant en œuvre un ou plusieurs objets de piété. Leur étude met en évidence plusieurs constantes. Tout d'abord, le miracle survenu par le biais de l'objet concerne majoritairement les femmes : 74 % des récits mettent en scène les bénéfices divins reçus par une femme (tableau n° 12). Ces résultats ne sont cependant guère surprenants dans la mesure où le phénomène miraculeux au XVII^{e} siècle, lié ou non à l'objet de piété, est essentiellement féminin. Ainsi, 60,5 % des miracles liés au culte de Notre-Dame de Bonne-Nouvelle à Nancy au XVII^{e} siècle concernent des femmes[1713]. Il semble que ces dernières soient plus réceptives aux nouvelles formes de dévotion nées de la Contre-Réforme, qui leur offrent, dans une société dominée par les hommes, des possibilités de réalisation de soi par l'entrée dans les ordres ou dans un tiers-ordre, par l'adhésion à une confrérie, voire par la possibilité de l'accès à la sainteté[1714]. L'usage de l'objet pour obtenir un miracle n'est donc pas un facteur déterminant, à moins qu'on considère qu'il existe une corrélation entre le fait que les femmes soient les plus accoutumées à utiliser un objet de piété au cours de leurs dévotions, et le fait qu'elles soient également les plus nombreuses à bénéficier d'un miracle (et donc à le solliciter). Leur familiarité avec les rites liés à l'usage de l'objet les porte peut-être plus naturellement à se tourner vers Dieu pour trouver un ultime secours lorsque plus aucun remède terrestre ne semble pouvoir les aider.

[1712] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit.*
[1713] Christelle ALBANEL, *Les Miracles de Notre-Dame de Bonne Nouvelle à Nancy au XVII^{e} siècle*, mémoire de maîtrise dactylographié, Université de Nancy 2, 2003, 2 vol.
[1714] Voir à ce propos l'étude du fait miraculeux dans la première moitié du siècle par Albrecht BURKARDT, *Les Clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^{e} siècle en France*, Rome, Ecole Française de Rome, 2004, 623 p. L'auteur y insiste à plusieurs reprises sur la promotion de la femme mise en œuvre par la Réforme Catholique.

	Hommes		Femmes		Total	
	Valeur absolue	**%**	**Valeur absolue**	**%**	**Valeur absolue**	**%**
Charles Borromée (1615)	6	14 %	38	86 %	44	100 %
Jeanne de la Croix (1618)	11	33 %	22	66 %	33	100 %
Julien Maunoir (1631-1650)	8	40 %	12	60 %	20	100 %
TOTAL	25	26 %	72	74 %	97	100 %

Tableau n° 12 : Répartition hommes/femmes dans les récits de miracles incluant un objet de piété

Tous ces récits insistent également sur la possibilité de prouver la véracité des faits qui sont relatés. Afin de couper court au doute, les événements présentés sont des miracles récents, datables, et attestés tant par l'autorité religieuse que par les représentants de l'autorité civile (juges, notaires). Les récits donnent des dates, des lieux, et des noms. Parfois l'auteur lui-même a été témoin du miracle : Giovanni Pietro Giussano, hagiographe de Charles Borromée, atteste ainsi avoir guéri de la goutte par l'usage d'un camée ayant appartenu au saint[1715]. La mention de grands personnages, qui ont bénéficié du miracle ou en ont été témoins, vient valider l'événement, et proposer en outre un modèle à suivre. Ainsi, la comtesse polonaise Anne de Miskovvski, épouse du comte Ruiseza, apparaît-elle comme une caution irréfutable de la valeur de l'intercession de Charles Borromée. Elle présente en même temps un exemple de comportement dévot. Pendant onze années, la dame souffre terriblement des mains, au point de ne plus pouvoir s'en servir. L'un de ses serviteurs (qui est nommé) se rend alors à Bologne où il se fait remettre par une religieuse du Monastère du Corpus Domini (laquelle est également nommée) un portrait du saint archevêque, devant lequel la comtesse se prosterne avec abondance de larmes et prie dévotement, ce qui lui vaut la guérison immédiate. L'image miraculeuse est alors exposée dans l'église paroissiale de Cracovie, où elle réalise de nombreux autres miracles, dont la guérison miraculeuse de la propre sœur de la comtesse, laquelle est religieuse[1716]. Voilà donc un miracle présenté comme incontestable, car justifié par l'excellente condition sociale des deux miraculées, l'une noble dame, l'autre humble régulière, dont le comportement dévotionnel est lui aussi irréprochable. L'usage

[1715] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 841.
[1716] *Ibid*., p. 831 sq.

de l'image est associé à la prière, qui plus est une prière sincère, qui se manifeste par les larmes que verse la comtesse, et une prière intime.

Car la quasi-totalité des miracles advenus grâce à l'utilisation de l'objet ont pour cadre l'espace domestique. Seules de rares exceptions font survenir l'intervention divine dans un cadre extérieur à l'habitation particulière des miraculés, qu'il s'agisse d'une maison personnelle ou d'un couvent. La sœur de la comtesse de Miskovvski est guérie alors qu'elle prie dans une église devant une image de Charles Borromée, mais ce tableau s'est auparavant trouvé dans la maison de la comtesse, avant d'être transféré à l'église une fois sa réputation miraculeuse établie. Même lorsque le malade effectue un pèlerinage ou promet une neuvaine, la réalisation du miracle s'effectue en-dehors du lieu sacré, au sein du foyer. Lorsqu'une précision est donnée quant au lieu précis où survient l'intervention divine, il s'agit toujours de la chambre. Ainsi, le divin se manifeste-t-il essentiellement dans le cadre quotidien du fidèle, ce qui met en valeur la nécessité de la prière privée. Le journal de Julien Maunoir le montre se rendant régulièrement au chevet de malades, qu'il guérit par le biais de l'objet. La fixation d'une image pieuse auprès du lit du croyant est un excellent moyen de guérison. Un habitant de Douarnenez atteint de folie furieuse ayant perdu le sommeil, le Père Maunoir le délivre en plaçant une image d'Ignace de Loyola au chevet de son lit[1717]. C'est également en priant devant des images placées au plus près de leur lit que de nombreux malades sont guéris par l'intercession de Charles Borromée, telle Aurélia des Anges, épouse d'Antoine Cabiato, qui guérit d'un cancer qui la rongeait depuis trois années en « se mettant en prieres devant une sienne image qu'elle avoit en sa chambre »[1718].

Ces récits présentent un autre point commun (tableau n° 13) : lorsque l'objet de piété est utilisé comme intermédiaire du miracle, c'est majoritairement pour obtenir une guérison (63 % des cas). Cela n'est guère surprenant puisque dans tous les récits de miracles, qu'ils fassent intervenir ou non un objet de dévotion, la maladie est toujours la cause la plus représentée. Le recours à l'objet ne relève donc pas d'usages qui lui seraient spécifiques. Au contraire, il s'intègre tout à fait dans les pratiques habituelles de recours à Dieu ou aux saints pour obtenir une grâce.

[1717] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit.*, p. 31.
[1718] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 823.

	Maladies		Possession		Tentations de la foi		Autres		Total	
	Valeur	**%**	**Valeur**	**%**	**Valeur**	**%**	**Valeur**	**%**	**Valeur**	**%**
C. Borromée	40	83%	5	10%	---	---	3	7%	48	100%
J. de La Croix	13	36%	15	42%	5	14%	3	8%	36	100%
J. Maunoir	12	57%	2	9,5%	---	---	7	33,5%	21	100%
TOTAL	65	63%	22	21%	5	5%	13	11%	105	100%

Tableau n° 13 : Répartition des miracles obtenus par l'intermédiaire de l'objet de piété

Vient ensuite la lutte contre les démons, qui tourmentent ou prennent possession du corps du fidèle (21 %). Ce que certains ouvrages nomment « maladies spirituelles », à savoir la folie, le désespoir ou encore les « tentations de la foi », ne concerne qu'environ 8 % des cas. Au début du XVII[e] siècle, le recours au divin vient avant tout au secours des blessures physiques, pour lesquelles les remèdes naturels ou médicaux n'ont pas marché. Les souffrances physiques des fidèles sont longuement décrites dans ces récits, avec une insistance sur leur caractère incurable, au point que la guérison en paraît d'autant plus spectaculaire. Julien Maunoir utilise par exemple un grain béni de Jeanne de la Croix, offert par son mentor Michel Le Nobletz, pour guérir un enfant contrefait qui souffre de douleurs à la tête et à la nuque au point d'avoir l'impression d'avoir le corps pris dans une ceinture d'épines[1719]. L'objet de piété se fait naturellement l'auxiliaire du dernier recours possible. Après que le malade ait essayé des remèdes naturels et médicaux, il ne trouve plus que dans l'usage de l'objet de piété le réconfort susceptible de le consoler. Il ne faut pas négliger cet aspect de l'utilisation de l'objet. La plupart des récits qui le mettent en scène, qu'il s'agisse de relations de miracles ou de simples descriptions de prière, insistent sur le caractère réconfortant du recours à l'objet. Il met le fidèle directement en relation avec Dieu, ce qui apporte espoir et apaisement : « étant dans le plus fort de la désolation » et tourmentée par un démon, Madeleine Vigneron, tertiaire minime, rapporte s'être jetée aux pieds de son crucifix et de l'image de la Vierge, ce qui la soulage immédiatement, puisqu'elle se sent alors « toute renfermée entre leurs bras »[1720].

[1719] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit.*, p. 35.
[1720] *Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, op. cit.*, tome II, lettre 1, octobre 1665, p. 2-3.

Ce réconfort immédiat apporté par l'objet, symbole de l'instauration d'une communication avec l'au-delà, explique également le succès rencontré par son utilisation dans les cas de possession. Pour l'Eglise, les récits qui font intervenir diables et créatures tourmenteuses apporte une nouvelle forme de validation à l'usage des cultes d'intercession. Le fait que le Diable lui-même proclame son dégoût pour les objets bénis prouve que leur usage est efficace. Puisque l'objet représente la divinité, il constitue le meilleur remède à la présence indésirable de démons, qui, placés ainsi en présence de Dieu, prennent la fuite. Non seulement les récits montrent le recul du Malin devant l'objet, telle cette femme à qui le Diable présente une corde pour se pendre qui, une fois munie d'un grain de sainte Jeanne, « ne vit plus le tentateur »[1721], mais mieux encore, le Diable lui-même valide l'authenticité et la valeur spirituelle des objets. Une possédée de Madrid mise en présence d'un grain de sainte Jeanne se met soudain « à crier que le chapelet lui cause des tourments »[1722]. Dans la ville de Palencia, un homme démoniaque hurle qu'un chirurgien veut le tuer. Ce dernier, pourtant, ne porte pas d'arme. En réalité, c'est le Diable qui parle par la voix du possédé, car il a senti que ledit chirurgien porte au cou un grain de Jeanne de la Croix, pourtant dissimulé sous ses vêtements[1723].

Enfin, le recours à l'objet permet d'obtenir un secours divin contre divers autres maux, dont les risques liés à l'accouchement, les tempêtes ainsi que la folie et les tentations de la foi. Plusieurs récits font allusion à des états que nous qualifierions aujourd'hui de dépressifs. Quelques miracles évoquent l'anxiété, le désespoir du malade, et surtout, la crainte de perdre la foi. Marie Nugnes, habitante de Torrejon, se dit « désespérée de son salut et condamnée à l'enfer » jusqu'à ce que le port d'un grain béni de Jeanne de la Croix la délivre de ses craintes[1724]. Un clerc craignant de perdre la foi cesse lui aussi d'être tenté depuis qu'il porte sur lui un grain de la sainte. L'objet le transforme à tel point qu'il est capable, avec ce même chapelet, d'exorciser un possédé[1725]. Ces miracles viennent apporter une preuve de la mansuétude divine et de la validité du culte catholique. L'intervention divine dans ce cas consiste à obtenir la conversion, en renforçant la conviction des croyants en la véritable foi. Ces récits montrent au lecteur que l'Eglise prend en compte ses craintes et ses angoisses. Elle sait

[1721] Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 217.
[1722] *Ibid*., p. 220.
[1723] *Ibid*., p. 235.
[1724] *Ibid*., p. 207.
[1725] *Ibid*., p. 218.

qu'il peut traverser des périodes de doute, susceptibles de le détourner de sa foi, voire de l'attirer vers la pratique d'autres cultes. Par la description de ces miracles, elle leur offre non seulement une preuve de sa légitimité, mais elle leur envoie également un message de réconciliation.

	Geste seul		Geste + prière ou invocation		Prière seule		Total	
	valeur	%	valeur	%	valeur	%	valeur	%
Charles Borromée	18	37 %	29	59 %	2	4 %	49	100 %
Jeanne de la Croix	30	83 %	6	17 %	---	---	36	100 %
Julien Maunoir	14	67 %	5	24 %	2	9 %	21	100 %
TOTAL	62	58 %	40	38 %	4	4 %	106	100 %

Tableau n° 14 : L'usage de l'objet de piété à l'origine du miracle

Toutes ces grâces s'obtiennent par la pratique de rites liés à l'objet (tableau n° 14 et graphiques n° 7). Ce dernier y joue un double rôle, dont le but est de mettre en valeur des pratiques spécifiquement catholiques. En premier lieu, l'objet est un transmetteur du sacré. Dans 58 % des cas, son utilisation seule, sans le moindre recours à la prière, permet d'obtenir un bénéfice divin. Il s'agit alors d'objets porteurs d'une valeur spirituelle particulière. Les simples chapelets ou crucifix n'ont pas ce pouvoir, mais les objets qui sont investis par le sacré permettent le miracle. Ainsi, dans la *Vie* de Charles Borromée, huit miracles sont obtenus par l'usage d'une image de l'archevêque de Milan, qui n'est pas sacrée en elle-même mais qui, parce qu'elle représente le saint, le rend symboliquement présent auprès du fidèle. Le contact physique avec l'image permet la communication du sacré, de l'*aura* du saint, vers le croyant. Ce dernier fait le signe de la croix avec l'image, comme Clere de Boccoli, épouse d'un gentilhomme de Crémone, qui est guérie d'une fièvre démoniaque lorsqu'un prêtre fait sur elle le signe de la croix avec une médaille à l'effigie de l'archevêque de Milan[1726]. Dans le journal de Julien Maunoir, comme dans la *Vie* de Jeanne de la Croix, c'est plutôt le port de l'objet ou son application sur des parties du corps qui prime. Dans la *Vie* de Jeanne de la Croix, lorsque le miracle est obtenu par un simple geste avec l'objet, il s'agit dans 47 % des cas d'un objet porté

[1726] *Ibid*., p. 824.

sur soi et dans 43 % des cas de l'application de l'objet sur soi. Ainsi, lorsqu'une fillette de Valladolid perd la vue, l'application sur ses yeux d'un grain de Jeanne la guérit aussitôt[1727]. Seul un cas présente un fidèle faisant le signe de la croix avec l'objet, tandis que deux autres miracles concernent des grains bénis jetés en mer lors de tempêtes. Dans cette *Vie*, tous les objets qui servent à la transmission du sacré sont des chapelets ou des grains qui ont été bénis au Ciel par le Christ, ou encore des grains qui ont bénéficié d'un transfert de pouvoir en touchant l'un des grains originels. Aussi, parce qu'ils sont investis d'un pouvoir spirituel qu'ils tiennent de la bénédiction divine, ils sont susceptibles d'opérer des miracles. D'ailleurs, Julien Maunoir utilise lui aussi, nous l'avons vu, un grain béni de Jeanne de la Croix. A propos de l'enfant contrefait évoqué plus haut, le Jésuite écrit : « Il nous suffit de le toucher du grain de sainte Jeanne pour qu'il guérît »[1728] Comme dans le cas des images de Charles Borromée, mais dans un registre supérieur, ces grains facilitent l'intervention du sacré. Le Père Maunoir l'utilise même sur celui qui lui a offert cette relique, le missionnaire Michel Le Nobletz, qui lui « avait demandé de l'appliquer sur une excroissance de chair qu'il avait au visage » et qui en est guéri[1729]. Le pouvoir de l'objet peut se transmettre à d'autres éléments : un grain béni trempé dans de l'eau confère une valeur sacrée à cette dernière qui peut ensuite être appliquée sur les parties malades du corps. Sur l'île d'Ouessant, le Père Maunoir vient en aide à une jeune fille aveugle depuis deux années. Il se rend chez elle où, après lui avoir enseigné les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, il lui humecte les yeux avec de l'eau dans laquelle a baigné son grain béni[1730]. Le point culminant de ce transfert de pouvoir est évidemment atteint par l'usage de la relique, vivement recommandé par le Concile de Trente comme une preuve irréfutable de la validité des cultes d'intercession. Elle joue dans ces récits le même rôle que l'objet de piété comme vecteur du sacré. Elle peut ainsi être portée sur soi ou appliquée sur le corps, mais elle est également consommée par le fidèle, qui instaure ainsi un contact plus intime avec le divin. L'essence de la relique se mêle à celle du croyant ; l'humain et le divin communient par ce geste. Beaucoup de récits de miracles évoquent l'ingestion de fils de vêtements ou de lettres ayant appartenu à des saints. Dans les récits qui nous intéressent, la relique est en fait trempée dans de l'eau, qui est ensuite ingérée. Comme dans le cas du grain béni de Julien Maunoir, la relique

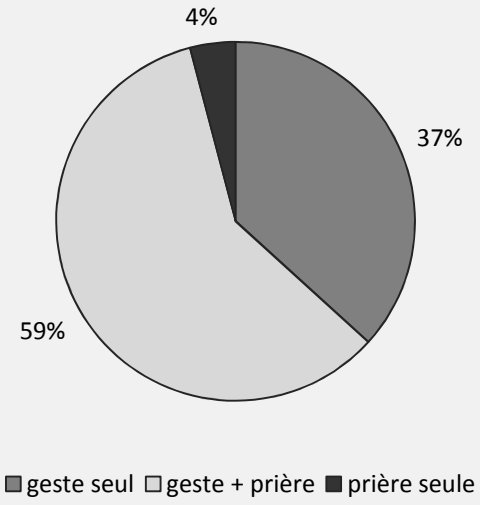
[1727] Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 231-232.
[1728] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit.*, p. 35.
[1729] *Ibid*., p. 36.
[1730] *Ibid*., p. 39.

dissout une partie de sa valeur sacrée dans l'eau, avant d'être transmise au corps du malade.

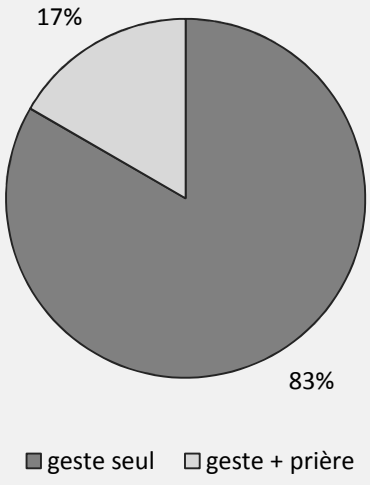
Graphiques n° 7 : L'usage de l'objet de piété à l'origine du miracle

A. Vie de Charles Borromée (1615)
B. Vie de Jeanne de la Croix (1618)
C. Journal de Julien Maunoir (1631-50)

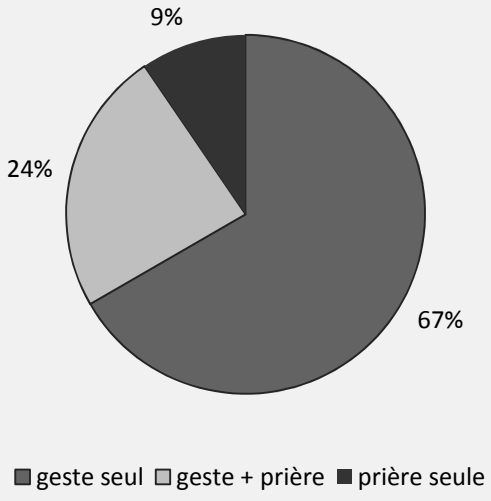
A. Vie de Charles Borromée



B. Vie de Jeanne de la Croix



C. Journal de Julien Maunoir



Ces récits témoignent donc avant tout du besoin qu'a le croyant d'accomplir des gestes liés à un rituel. L'objet, parce qu'il est concret, sert de pivot à la mise en place de pratiques ritualisées, d'autant plus importantes aux yeux du miraculé que le miracle a lieu au sein de l'espace domestique. Placé dans un cadre quotidien et matériel, loin de tout sanctuaire ou lieu de pèlerinage où la présence du sacré serait perceptible, le fidèle a d'autant plus besoin de marquer par des gestes sa communication avec le divin[1731]. Les images de Charles Borromée se prêtent ainsi à des gestes répétitifs de bénédiction, sans lesquels le malade imagine que l'usage de l'objet ne fonctionnera pas. Au monastère des Anges, à Bologne, en 1601, la sœur Jacquette Bocadella, qui souffre d'une grande douleur aux intestins depuis trente-six années, se fait bénir trois fois par la Mère Vicaire avec l'effigie du saint, et obtient ainsi la guérison de ses maux[1732]. A Milan, en 1602, une autre religieuse, sœur Cornelia Grampi, souffre de deux maux conjoints, un catarrhe descendu sur ses jambes deux années auparavant, et ce qui est décrit comme un « mal incurable » au sein qui la tourmente depuis quarante-sept années. La mère abbesse la bénit par deux fois avec un camée ayant appartenu à Charles Borromée en faisant sur elle le signe de la croix. La première bénédiction guérit le sein malade, tandis que la seconde ôte le mal de ses jambes[1733]. Ce besoin de ritualisation du recours au divin traduit une approche paradoxalement assez prosaïque de la religion de la part des populations catholiques. Autant l'usage de l'objet et des reliques par les dévots est indiscutablement placé sous le signe d'une foi profonde, autant chez les fidèles « ordinaires », ce recours est considéré comme une pratique naturelle. Il semblerait que ces croyants aient tendance à « placer le recours aux remèdes surnaturels sur le même plan que d'autre remèdes médicaux ou para-médicaux »[1734]. L'ingestion d'une eau dans laquelle a baigné une relique procède des mêmes mécanismes que la prise d'un médicament. Dans les deux cas, le simple fait de produire un geste place déjà le malade dans une position de futur guéri. Jouant sur le registre de la similarité, le recours à la relique et à l'objet place le croyant dans un climat de confiance. L'objet de piété est un objet familier, quotidien, et son usage dans des circonstances extraordinaires rassure le fidèle. Mais, justement, puisque le contexte est particulier, l'usage de l'objet doit l'être aussi, afin de placer concrètement le malade dans un état d'esprit qui l'encourage déjà à la guérison.

[1731] Voir Albrecht BURKARDT, *op. cit.*, p. 431 sq.
[1732] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 827.
[1733] *Ibid*., p. 485.
[1734] Albrecht BURKARDT, *op. cit.*, p. 435.

Le geste seul ne suffit toutefois pas. Car si l'objet spécifiquement porteur du sacré est un vecteur de miracles, l'objet de la piété quotidienne, habituelle, peut lui aussi favoriser l'intervention divine, à condition qu'il serve de support de prière. La puissance évocatrice des récits de miracles est en effet mise au service de la transformation des comportements dévotionnels. Afin de répondre de manière éclatante aux critiques protestantes tout en luttant contre le scepticisme qui touche certaines de ses propres ouailles, l'Eglise entend montrer que le geste n'est valide que s'il est accompagné de la prière. L'objet de piété n'est alors plus qu'un simple auxiliaire. Il retrouve son rôle originel de support de prière, cette dernière étant l'élément clé qui permet le déclenchement du miracle. Le miracle devient alors validation de la prière : si celle-ci a été effectuée correctement, si elle agrée le Créateur, alors celui-ci l'exprime par la survenue d'un événement miraculeux. Le recours à la prière est évoqué dans 42 % des récits. Il est très minoritaire dans la *Vie* de Jeanne de la Croix (17 %), presque toute entière basée sur l'objet porteur de sacré qu'est le grain de chapelet béni. La prière accompagne tout de même parfois l'application de l'objet. Marie Nuxia, épouse d'un notaire de Valladolid, place sur ses yeux un rosaire qui a touché un grain de la sainte, et recouvre la vue après s'être recommandée à Jeanne de la Croix[1735].

Chez Julien Maunoir et Charles Borromée, le recours à la prière est nettement plus mis en avant. Il faut dire que contrairement à la *Vie* de sainte Jeanne, ces ouvrages ne cherchent pas avant tout à diffuser l'usage d'un objet, mais à apporter une validation aux nouvelles pratiques dévotionnelles tridentines. La *Vie* de l'archevêque de Milan fait de la prière la condition du miracle dans 63 % des récits, dont 59 % y associant directement le rituel avec l'objet. Pour les 4 % restants, la prière seule provoque le miracle : l'objet ne sert dans ce cas que de support traditionnel de la prière. Sœur Angèle Antoine de Seny, religieuse de sainte Agnès àMilan, guérit d'un catarrhe en 1601 après avoir fait le vœu de réciter le Rosaire pendant cinq jours consécutifs, soir et matin, en l'honneur de Charles Borromée[1736]. La prière habituelle telle que le fidèle la pratique chez lui peut provoquer le miracle. L'application ou l'ingestion de l'objet s'accompagne donc d'une prière (52 % des cas), d'une invocation au saint (34 %), d'un vœu (7 %) ou encore, dans des cas isolés, de la lecture de la *Vie* du saint, et de la confession. Une pauvre femme de Crémone se trouvant estropiée après une chute se fait donner une bénédiction avec une médaille à

[1735] Antoine D'ACA, *op. cit.*, p. 233.
[1736] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 801.

l'image du saint évêque après s'être confessée[1737]. L'association du geste et de la prière tend à diminuer la valeur du premier au profit de la seconde. Chez Julien Maunoir, l'accent est plus clairement mis sur le recours aux sacrements. S'adressant à ses supérieurs, le missionnaire leur donne à voir la valeur catéchétique de sa mission. Nous avons déjà évoquée la jeune femme aveugle qui guérit grâce à un grain béni après avoir été instruite des mystères de la Trinité et de l'Incarnation[1738]. Sur cinq miracles où rite avec l'objet et acte de dévotion sont associés, trois mentionnent le sacrement de la confession : une femme privée de l'usage de ses jambes remarche après s'être confessée et avoir été touchée par un grain béni[1739], tandis qu'une autre, souffrant d'une fièvre ardente et d'une hémorragie, guérit après que le Père Maunoir, l'ayant reçue en confession, lui tende un rosaire[1740]. Enfin, une habitante de Quimper, qui saigne du nez depuis plus de trente heures, fait le signe de la croix sur son front avec le grain béni de sainte Jeanne, et dès lors qu'elle s'est confessée, le sang cesse de couler[1741]. Ces récits sont des *exempla* édifiants, qui donnent à voir des comportements idéalisés. Le geste n'est rien sans la prière : à la lecture de ces récits, le fidèle doit penser que Dieu est plus disposé à venir en aide à celui qui lui rend grâce avec sincérité qu'à celui qui quémande. La prière ne doit plus être un acte de demande, mais un acte de foi.

Cette idée prévaut dans toute la littérature de piété post-tridentine. Les livrets de pèlerinage, par exemple, utilisent les récits de miracles pour donner à voir le comportement idéal du pèlerin, que les lecteurs doivent imiter. La place grandissante qu'occupent les formulaires de prières dans ces guides témoigne de la volonté du clergé de substituer la parole aux gestes[1742]. « Man[ier son] chapelet du bout des doigts »[1743] ne suffit donc pas à s'attirer la grâce divine, car le geste sans la pieuse intention « profane la Religion, en pensant y satisfaire par des grimaces exterieures, comme si le vray culte de Dieu n'estoit que badinage ou une coquetterie spirituelle »[1744]. Thomas Le Paige, dans son manuel adressé aux confrères du Rosaire, rappelle lui aussi que « ce n'est pas assés de porter des Rosaires n'y d'aller aux processions, tout cela ne tient que de l'exterieur, il

[1737] *Ibid*., p. 825.
[1738] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit*., p. 39.
[1739] *Ibid*., p. 33.
[1740] *Ibid*., p. 63.
[1741] Idem.
[1742] Philippe MARTIN, « Paroles de pèlerins », *Revue de l'Histoire des religions*, n° 217, 2000, p. 496.
[1743] Nicolas JULET, *op. cit.*, f° 396.
[1744] Philippe FORTIN DE LA HOGUETTE, *op. cit.*, p. 52.

faut un cœur tout a fait devoüé au service de la Vierge », et s'acquitter parfaitement de ses devoirs de confrères[1745]. Les méthodes de prière insistent d'ailleurs, nous l'avons vu, sur la nécessité de se mettre en présence de Dieu avant d'utiliser son chapelet. Les indulgences attachées au rosaire privilégient elles aussi la sincérité du fidèle. Ainsi, alors que la récitation de la troisième partie du rosaire permet de gagner cinq ans, chaque fidèle « repentant et confessé » gagnera, lui, 60 000 ans. Quant aux confrères « *vraiment* repentants » et qui « porteront sur eux le Rosaire en l'honneur de la Bienheureuse Vierge », ils gagneront en plus cent ans et autant de quarantaines de pénitence, et cinq ans de plus s'ils ajoutent le nom de Jésus à la fin de chaque *Ave Maria*[1746]. Le changement est perceptible dans le titre des livrets de confréries : du *Traicte des Indulgences concedees aus* [sic] *Confreres*, publié en 1606[1747], l'on passe, en 1701, à une *Instruction pour les confreres du Rosaire, avec la manière de se bien preparer à la Confession et à la Communion*[1748]. Le pèlerinage, comme la prière, n'est donc plus uniquement un lieu de recours et de demande mais avant tout un lieu de réformation intérieure. Le miracle guérit d'abord l'âme avant de soigner le corps.

Les récits de miracles ont donc une triple fonction. Dans le contexte de la Contre-Réforme, ils apportent d'abord une réponse à la dénonciation protestante des cultes d'intercession et du recours aux reliques[1749]. Le miracle donne une légitimité divine aux cultes d'intercession. La prière devant l'image du saint, l'invocation du saint associée au toucher de l'objet, l'ingestion de reliques sont autant de justifications du culte catholique. Ces récits insistent sur des dévotions symboliques de l'identité catholique. Dans la *Vie* de Charles Borromée, la prière récitée est celle du Psautier de la Vierge. Quant aux grains bénis de Jeanne de la Croix, ils sont clairement utilisés pour justifier le culte la Vierge, nié par les réformés. Le chapelet est en effet l'objet le plus représenté dans ces récits. Si l'on excepte les images de Charles Borromée ou d'Ignace de Loyola, c'est toujours par

[1745] Thomas LE PAIGE, *op. cit.*, p. 81.
[1746] *La Bulle de N. S. Pere le Pape Innocent XI*, *op. cit.*, p. 9-10.
[1747] *Traicte des Indulgences concedees aus Confreres de la Devote Compagnee du S. Rosaire, ou Psautier de la glorieuse Vierge Marie, avec les Statuts, Defense, & Approbation d'icelle, ensemble des miracles qui se sont faits par la vertu dudit S. Rosaire. Le tout tiré de divers Autheurs, & remis en forme plus-convenable qu'auparavant par les Peres religieux de S. Dominique du Couvent de Dijon*, Dijon, Jean Maignien, 1606, 285 p
[1748] *Instruction pour les confreres du Rosaire, avec la manière de se bien preparer à la Confession et à la Communion*, Paris, Louis Sevestre, 1701, 108 p.
[1749] Pierre Grimard, curé de Clairac (actuel Lot-et-Garonne) à la fin du XVII[e] siècle interpelle ainsi les protestants de sa paroisse : « Montrez-nous vos miracles ! » : Pierre GRIMARD, *Instruction familière pour les Nouveaux Réunis*, Agen, s.l., 1704, p. 92.

lui que s'effectue le miracle. Il suppose en effet une hiérarchisation des intercesseurs, au sommet de laquelle trône la Vierge : « l'Image du Crucifix est plus adorable que celle de la Vierge », écrit le Franciscain G. Frossard dans son guide du pèlerin de Notre-Dame de la Délivrande[1750], « et celle-ci plus que les portraits des autres saints, car la Vierge est bien plus qualifiée que mille autres […] »[1751]. En second lieu, le miracle participe à la reconquête des catholiques par l'Eglise post-tridentine. En proposant au lecteur le récit de miracles qui ne sont plus légendaires mais bien récents, potentiellement vérifiables auprès de témoins, strictement situés dans le temps et l'espace, elle fournit à ceux que le doute a ébranlés une preuve de la validation du culte spécifiquement catholique, qui nie par conséquent toute légitimité au culte réformé. La religion véritable n'est donc « plus celle qu'on a héritée mais celle qu'on a démontrée »[1752]. Enfin, ces relations mettent en scène un comportement idéalisé qui doit servir de modèle édifiant aux croyants. L'association du geste et de la prière, l'importance de l'espace domestique, ainsi que la mise en valeur du sacrement de la confession, traduisent le souci de l'Eglise de promouvoir une piété individuelle axée sur le salut personnel et le recours aux sacrements, dont les miracles attestent la légitimité. Le fidèle peut obtenir une grâce divine par le biais de tout objet de piété ordinaire, pour peu qu'il soit utilisé avec ferveur. Le miracle-guérison laisse donc progressivement la place au miracle-conversion[1753].

[1750] En actuelle Normandie.
[1751] F. G. FOSSARD, *L'Ancienne fondation de Notre-Dame de la Delivrande. En l'Histoire miraculeuse d'une Image de Nôtre-Dame, trouvée audit lieu, auquel Dieu a fait aparoître plusieurs Miracles. Avec cinq Avertissements aux Devots Pelerins des lieux Saints*, Rouen, François Oursel, s.d. (fin du XVII[e] s.), p. 37.
[1752] Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France, op. cit.*, p. 326.
[1753] L'expression est de Bruno Maës.

2. LA CONVERSION[1754]

Selon les lexicographes du XVII[e] siècle, le terme même de conversion induit la notion de transformation, voire de transmutation[1755]. Par la conversion, l'individu change d'état ; il laisse derrière lui l'homme qu'il était et devient un être nouveau, qui n'aspire qu'à vivre dans l'amour de Dieu. Si le mot s'applique aux hérétiques et infidèles qui, touchés par la grâce, rejoignent la véritable religion, il prend également, particulièrement au « siècle des saints », le sens de réformation intérieure du catholique. Ce dernier passe alors de l'état de simple croyant à celui de dévot, dont toute l'existence tend vers la rencontre avec Dieu. C'est ainsi que Claude Martin définit la conversion de sa mère, Marie de l'Incarnation : « par cette conversion, il faut entendre la résolution forte qu'elle prit de ne plus penser au monde, ni à ses soins, ni à ses espérances, afin de se donner toute à Dieu et de ne plus vivre que de son amour »[1756]. Cet oubli de soi pour se donner à Dieu est l'idéal auquel doit tendre tout catholique. En donnant à voir le moment de la conversion du saint, les *Vies* du XVII[e] siècle donnent un aspect concret à cette notion abstraite. L'objet de piété est souvent l'instrument de cette conversion, justement parce qu'il symbolise la divinité et la religion catholique. Le monde céleste s'exprime donc à travers lui, pour toucher le cœur du croyant en proie au doute, afin qu'il fasse pénitence et transforme son existence.

Les *Vies* proposent deux modèles de saints : d'une part, ceux qui, comme Pierre Fourier, ont montré des prédispositions à la sainteté dès l'enfance et de l'autre, ceux qui ont mené une existence, sinon dissolue, du moins attachée aux plaisirs terrestres, et qu'un événement particulier – souvent la lecture d'un ouvrage édifiant – fait abandonner leur vie passée pour se consacrer à la prière. Ces derniers récits sont très rares dans la production hagiographique du XVII[e] siècle. Dans notre corpus de 49 *Vies*, nous ne comptons que deux récits de conversion liés à un objet de piété. Alix Le Clerc[1757], qui

[1754] En mai 2008 s'est tenu à l'Université de Lausanne un colloque sur la conversion religieuse, regroupant des intervenants de différentes disciplines, pour donner une vision globale du rôle de la conversion dans la construction de l'identité. En 1982, un colloque entièrement consacré à la conversion au XVII[e] siècle s'est tenu quant à lui à Marseille : Centre Méridional de rencontres sur le XVII[e] siècle, *La Conversion au XVII[e] siècle. Actes du XII[e] colloque de Marseille*, Marseille, C.M.R., 1983, 444 p.

[1755] Pierre DUMONCEAUX, « Conversion, convertir : étude comparative d'après les lexicographes du XVII[e] siècle », dans Centre Méridional de Rencontres sur le XVII[e] siècle, *op. cit.*, p. 7. Voir également Shenwen LI, « A propos de la conversion », dans *Stratégies missionnaires…*, *op. cit.*, p. 314 sq.

[1756] Claude MARTIN, *op. cit.*, p. 29.

[1757] 1576-1622.

fonde avec Pierre Fourier la Congrégation Notre Dame, décide de se consacrer à Dieu à l'âge de 19 ans, après une jeunesse marquée à la fois par les divertissements et les plaisirs que goûtent toutes les jeunes filles du même âge, et par des visions célestes qui préfigurent sa vocation. C'est toutefois alors qu'elle se trouve atteinte d'une grave maladie en 1595 que se produit l'événement qui marque son entrée dans sa nouvelle vie de prières. Un jeune homme s'est introduit dans sa chambre et, par raillerie, jette sur son lit un ouvrage relatant les histoires tragiques de pécheurs qui n'avaient pas voulu confesser certains de leurs péchés[1758]. Le livre produit une première révélation chez la convalescente, qui décide de faire une confession générale. C'est également un livre qui change la vie de César de Bus, fondateur de la Congrégation de la Doctrine Chrétienne, « qui passa pour l'un des plus remarquables convertis de son siècle »[1759]. Bien que son enfance soit marquée par des amusements au cours desquels il joue au prêtre, le jeune homme mène une existence de mondain et montre un penchant pour les armes qui l'amène à guerroyer contre les protestants. Sa conversion a lieu à Cavaillon, sa ville natale, où il loge chez la veuve d'un païen. Alors qu'il s'apprête à sortir se divertir, la femme l'interpelle et lui tend un livre compilant la vie de plusieurs saints : « Prenez ce livre », lui dit-elle, « et nous en faites un peu de lecture, pour nôtre édification & pour la vôtre ». Le jeune homme refuse plusieurs fois, puis finit par accepter. Il prend progressivement du plaisir à cette lecture, « s'attachant peu à peu à ce qu'il lisoit », mais il n'est pas pour autant touché par l'exemple des saints. Après que son hôtesse lui ait reproché de se moquer de Dieu, il se lève pour sortir mais, ébranlé par ces paroles, il défaille et préfère se retirer dans sa chambre. C'est seulement après une plus mûre réflexion que ce qu'il a lu lui fait une plus forte impression et que, marqué par l'austérité de la vie de ces saints, il décide de les imiter[1760].

Ces conversions ne sont ni soudaines, ni spectaculaires, mais au contraire longuement mûries. L'objet constitue un premier élément déclencheur à partir duquel le saint s'engage lentement sur la voie de la réformation intérieure. Il faut en effet deux années à partir de l'épisode du livre avant qu'Alix Le Clerc abandonne définitivement son existence laïque et ses plaisirs. Quant à César de Bus, il ne reçoit pas de révélation fulgurante à la lecture de la *Vie* des saints, et en rejette d'abord le contenu. C'est après

[1758] *Alix Le Clerc. Relation autobiographique*, Paris, Cerf, édition de 2004, p. 15.
[1759] Eric SUIRE, *La Sainteté française de la Réforme Catholique, op. cit.*, p.249.
[1760] Pierre DU MAS, *op. cit.*, p. 29.

s'être « retiré en sa chambre », dans un espace intime donc, qu'il commence à réfléchir et intégrer ce qu'il a lu. Bien que la conversion s'opère de manière progressive, le saint garde un souvenir ému de ce premier « déclic ». Alix Le Clerc présente en effet le moment où elle reçoit le fameux livre comme un élément déclencheur de sa vocation, tandis que César de Bus, « étant redevable de sa conversion à la lecture de la Vie des Saints, il eût toujours pour ce livre un attachement particulier »[1761]. L'objet serait donc investi d'une fonction de garde-mémoire, qui suscite une émotion chez le converti. La réformation intérieure semble être une expérience spirituelle beaucoup trop personnelle pour être décrite, et surtout pour être proposée comme modèle à imiter. Aussi les hagiographes n'accordent-ils pas une importance particulière au moment de la conversion du saint. Ils privilégient plutôt la mise en valeur de son comportement général, tout entier modelé par sa dévotion totale à l'amour de Dieu. Le moment de la conversion n'est pas le plus édifiant, au regard des nombreuses démonstrations de prière et de charité qui parcourent toute l'existence du pieux personnage[1762]. Ce qui semble importer à l'Eglise, ce n'est pas tant de proposer un modèle de conversion mais un modèle de chrétien idéal qui, lui, suscitera un désir de pénitence chez le lecteur. C'est toute la vie du saint qui est mise en valeur, et c'est elle qui doit pousser le lecteur à se convertir. La relation que le saint entretient avec l'objet de piété tout au long de son existence est présentée comme un modèle, qui encourage le lecteur à établir un lien affectif avec son chapelet ou son crucifix, et par là même avec la divinité. De la même manière que César de Bus désire imiter l'existence austère des saints dont il lit la *Vie*, les lecteurs de sa *Vie* doivent être édifiés par ses actes de prière et sa ferveur religieuse. On assiste alors à une mise en abîme de la fonction du livre : le lecteur lit la *Vie* d'un saint qui lui-même lit la *Vie* d'un saint et qui en est transformé.

En revanche, les saints ont recours à l'objet pour convertir leur entourage. Esprite de Jésus de Jossaud nous est présentée comme une petite fille refusant de jouer avec ses camarades, préférant leur distribuer des medailles, des images et des chapelets, à condition qu'elles reciteroient une partie du Rosaire de la Mere de Dieu »[1763]. Dès l'âge de quatre ans, elle commence à réciter le Rosaire avec beaucoup de ferveur, et « elle aprit

[1761] *Ibid*., p. 51.
[1762] Voir Jacques LE BRUN, « Conversion et continuité intérieure dans les hagiographies spirituelles françaises du XVII[e] siècle », dans Centre Méridional de Rencontres sur le XVII[e] siècle, *op. cit.*, p. 323 sq.
[1763] Jean DU PONT, *op. cit.*, p. 9.

à ses amies à le réciter de même »[1764]. L'objet est donc un outil de conversion que le saint utilise pour inspirer à ses proches de pieux sentiments religieux. Nombreux sont ceux qui ne quittent jamais leur crucifix ou leur chapelet, afin de pouvoir les utiliser à tout moment pour édifier une personne de rencontre. Jean de Dieu porte toujours un crucifix dans sa manche, afin de pouvoir l'adorer régulièrement au cours de la journée, et pour « le faire adorer à ceux qu'il rencontroit »[1765]. Julien Maunoir a la même habitude. Non seulement il porte toujours un crucifix sur lui, mais « il voulait que chacun des missionnaires eût le sien », non seulement pour souffrir avec patience les fatigues de la mission, mais aussi « pour inspirer aux pénitents des sentiments de componction à la vue d'un Homme-Dieu que le péché a attaché à la croix »[1766]. L'objet possède une valeur édificatrice qui permet de susciter une émotion immédiate chez celui qui le regarde ou qui l'utilise. La simple vue du Christ en croix doit amener le fidèle à s'amender, tout comme la récitation du chapelet, basée sur la méditation des mystères, encourage elle aussi à se montrer digne du sacrifice christique. L'objet possède une valeur spirituelle intrinsèque. En tant que vecteur du sacré, nous l'avons vu, il détient le pouvoir de rendre présent la divinité auprès du croyant. Apprenant qu'un tonnelier souffrant d'un apostume à la gorge est sur le point de recevoir les derniers sacrements, le Père Antoine Richard, Jésuite lorrain, se rend auprès de lui muni d'un reliquaire qui a appartenu à Philippe de Gueldre. L'objet ne doit pas servir à un rituel visant à obtenir une guérison miraculeuse, mais plutôt à exhorter le malade à garder confiance en la Vierge et en Philippe de Gueldre. D'ailleurs, pour « l'exciter à ces dévotions », le religieux laisse l'objet au chevet du malade, lequel se montre si pieux qu'il se trouve guéri[1767]. C'est la prière qui a guéri cet homme, et c'est l'objet qui est à l'origine de la prière. Par sa puissance évocatrice du sacré, l'objet est donc capable de provoquer la conversion. Antoine du Saint Sacrement l'a bien compris, qui distribue gratuitement des milliers de rosaires « à diverses personnes pour leur en inspirer la dévotion »[1768]. Il leur fait promettre de le dire tous les jours, la répétition de la prière devant habituer le croyant à se mettre en présence de Dieu et développer chez lui le désir de s'amender et le souci de son propre salut.

[1764] *Ibid*., p. 329.
[1765] *Abrege de la vie de Saint Jean de Dieu, op. cit.*, p. 84.
[1766] Guillaume LE ROUX, *op. cit.*, p. 60.
[1767] Nicolas GUINET, *op. cit.*, p. 111.
[1768] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*,, livre 1, p. 219.

Si l'objet produit des conversions, c'est à cause de sa valeur de représentation symbolique. Nombreux sont les récits de miracles au cours desquels un objet frappe l'esprit d'un individu qui décide alors de se réformer et de recourir aux sacrements. Le Père de Barry rapporte l'histoire suivante : en 1631, près de Dijon, trois voleurs rencontrent un gentilhomme à cheval qui vient d'enlever une religieuse. L'un des larrons tue le ravisseur, et la jeune femme est jetée à terre. Elle tire alors de son sein une image de la Vierge, devant laquelle elle se met en prière et confesse son crime. Cette attitude touche l'un des voleurs, qui la ramène à son couvent. La religieuse offre l'image au jeune homme, lequel se résout alors à changer de vie et part faire dévotion dans une chapelle des environs[1769]. Ce récit met en scène le repentir de la jeune femme devant l'image – qui la met concrètement en présence de la Vierge – qui inspire à son tour le jeune voleur. Le don de cette image marque une transmission du sacré. La jeune femme espère que l'image aura pour le voleur le même rôle consolateur qu'il a eu pour elle. Devenu dépositaire de l'image, qui porte la mémoire de la pénitence de la jeune sœur, le voleur est touché par la grâce, ce qui se traduit par le recours à la prière, et vraisemblablement aux sacrements.

La conversion se fait à partir d'exemples édifiants mettant en scène un ou plusieurs objets, ou encore à partir de la valeur édificatrice de l'objet en lui-même, mais elle se produit également à la suite d'apparitions miraculeuses. L'objet de piété y est présent, car il y représente symboliquement le culte catholique – que le miracle vient valider. Le Journal du Père Maunoir évoque un homme qui vit depuis vingt ans miné par une anxiété dont il n'ose parler à personne. Dévot à la Vierge, il récite chaque semaine trois rosaires en son honneur, et trois autres en l'honneur de saint Joseph. Alors même qu'il se confesse à la mission jésuite, il n'ose pas faire mention de son mal-être. C'est alors qu'il reçoit la vision d'un envoyé du Christ, qui tient dans sa main un crucifix sanguinolent. L'approchant de la bouche de l'homme, il lui ordonne d'en baiser les plaies ensanglantées et de se repentir. Il le bénit ensuite avec le crucifix, laissant l'homme résolu à faire un réel acte de pénitence, ce qui le soulage immédiatement[1770]. Nous sommes typiquement en présence d'un miracle mettant en scène non plus une situation de maladie, mais le doute et la détresse d'un individu. Celui-ci est pourtant un bon catholique. Il récite quotidiennement son rosaire, et qui plus est a intégré les dévotions promues par la

[1769] Paul de BARRY, *op. cit.*,p. 18-20.
[1770] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit.*, p. 72.

Réforme Catholique (culte de saint Joseph, confession). Cet usage fréquent de l'objet lui donne toutes les apparences du parfait dévot. Or, il est intérieurement rongé par une angoisse qui ne transparaît pas dans ses actions quotidiennes. Cette histoire montre que la pratique extériorisée des dévotions ne vaut rien si elle n'est pas sous-tendue par une réelle piété. L'anxiété qui gâche la vie de cet homme est due à son manque d'implication spirituelle, car une fois qu'il se confesse entièrement, il se sent enfin soulagé. C'est par le biais du crucifix que s'opère la conversion. En présentant l'objet ensanglanté, la créature céleste donne symboliquement à voir les souffrances du Christ, que l'absence de sincérité des croyants continue de faire saigner. Lorsqu'il touche le front du fidèle, il y a transmission du sacré, et c'est à ce moment que s'opère la transformation du croyant. C'est encore le contact avec une croix lors d'une apparition qui amène un vieillard à se confesser. Se sachant coupable de plusieurs fautes, il voit paraître miraculeusement devant lui un jeune homme vêtu de blanc, entouré de tous ses compagnons, qui se présente comme le messager du Seigneur. Il enjoint au vieil homme de baiser la croix qu'il lui tend : « Va trouver le père missionnaire et confesse-toi à lui, il peut t'absoudre ». Et de conclure avec ces mots, qui résument à eux seuls toute la pastorale de l'Eglise tridentine : « Corrige-toi et tu seras sauvé »[1771]. Cette fois encore, le contact avec l'objet apparaît comme un rituel. En embrassant la croix, le pécheur reconnaît tacitement ses fautes devant le Christ et promet de s'amender. Ce geste symbolise le retour du pécheur dans le giron de l'Eglise.

L'objet apparaît dans ces récits comme le symbole même de la religion catholique, qui fait directement allusion à la question du pardon, du rachat des péchés et du salut. C'est l'angoisse du salut qui pousse les croyants à faire pénitence. Cette pénitence est encadrée par l'Eglise : la conversion passe en effet par le recours aux sacrements et la participation à la religion communautaire. Les miraculés se confessent, ou vont faire dévotion à l'église la plus proche. Un récit très représentatif de cette norme diffusée par l'Eglise, qui en résume toutes les principales caractéristiques, est l'histoire du jeune homme apostat. Il s'agit d'un récit édifiant envoyé par la Compagnie de l'Exaltation de la Sainte Croix de Paris à la compagnie mère de Rome en 1635. Fondée à Paris le 14 septembre 1632 par le Capucin Hyacinthe Kerver, cette Compagnie s'intègre dans un

[1771] *Ibid*., p. 106.

réseau de compagnies dites « de propagation de la foi »[1772] qui témoignent de la vitalité du renouveau catholique dans les années 1630. Elle s'est donné pour but de lutter contre l'hérésie protestante en favorisant la conversion des réformés par tous les moyens possibles et en leur assurant ensuite une instruction religieuse et une réinsertion dans la société catholique. Le récit qu'elle inclut en 1635 dans un mémoire envoyé à Rome[1773] présente un jeune commerçant particulièrement dévot à la Vierge, qui s'est éloigné de ce culte après avoir été déçu par l'attitude malhonnête d'un prêtre. Or, alors qu'il se trouve en pleine crise de doute quant à la validité de sa religion, il tombe par hasard sur une réunion de protestants, qui tentent de lui démontrer la non-valeur des sacrements catholiques. Ne sachant quel parti croire, le jeune homme se confie au Père Hyacinthe, mais il retombe rapidement dans ses doutes concernant le culte des images, l'invocation des saints et l'Eucharistie. Plusieurs épisodes le montrent se confessant au Père Hyacinthe puis retombant dans ses errances, se montrant de plus en plus à l'écoute des sirènes protestantes, au point d'abjurer officiellement. Or, le soir de l'Assomption, il s'endort et rêve qu'il est assailli par des démons et des serpents. Ne pouvant s'en débarrasser, « dans un élan spontané de piété », il en appelle à la Vierge et commence à réciter l'*Ave Maria*. Aussitôt, deux anges apparaissent et mettent en fuite les démons. La Vierge apparaît à son tour, portant divers objets symboliques entre ses mains : un cilice, une discipline, un rosaire et les anciens livres de prières du jeune homme. Elle lui reproche son abjuration avant de lui promettre « toutes sortes de choses favorables, heureuses et douces » s'il retourne à la vraie foi. Dès son réveil, l'apostat demande pardon à Dieu à genoux, fait plusieurs actions de grâce à la Vierge et court trouver le Père Hyacinthe. Le récit s'achève sur la confession catholique et publique du jeune homme le 19 août 1634. La conversion s'opère cette fois encore au cours d'un rêve, par une apparition miraculeuse, qui à elle seule légitime le culte catholique. La Vierge se présente au jeune homme munie d'objets symboliques qui résument le dogme catholique tout en le légitimant. Le cilice et la discipline évoquent le sacrement de la pénitence et le rosaire représente le culte de la Vierge. En les présentant au jeune homme, elle lui offre la possibilité symbolique de les prendre, c'est-à-dire d'embrasser la véritable religion. Ce miracle justifie le catholicisme et permet à la fois de confondre les hérétiques et de reconquérir les catholiques.

[1772] Voir Catherine MARTIN, *Les Compagnies de la Propagation de la Foi (1632-1685), Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier. Etude d'un réseau d'associations fondé en France au temps de Louis XIII pour lutter contre l'hérésie des origines à la Révocation de l'Edit de Nantes*, Genève, Droz, 2000, 547 p.
[1773] Ce récit est retranscrit dans Catherine MARTIN, *Ibid.*, p. 514.

La conversion est donc « le miracle qui surpasse tous les miracles »[1774], selon les mots de Louis de Bourdaloue. Les récits de miracles et la place que l'objet de piété y occupe témoignent de la mutation qui s'opère entre une piété flamboyante teintée de merveilleux et une religion catholique « normalisante » qui accorde une place centrale à la prière. La religion du XVII^{e} siècle n'est plus une religion de secours mais la quête d'une relation profonde et personnelle avec le sacré. L'objet de piété se situe symboliquement à la frontière entre deux mondes. En tant que chose concrète, il est un outil terrestre, mais parce qu'il est investi d'une valeur spirituelle, il relève également de la sphère céleste. Aussi joue-t-il un triple rôle de vecteur de la manifestation divine sur Terre. L'objet peut tout d'abord être porteur intrinsèquement d'un pouvoir céleste. Les reliques ou objets bénis se distinguent des objets du quotidien par leur *aura* sacrée. Dieu se manifeste à travers eux dans le monde terrestre par le biais de miracles. Mais, progressivement, l'*aura* de l'objet est présentée comme n'étant efficace qu'accompagnée d'une ferveur sincère. Celle-ci se manifeste encore une fois dans les récits par l'usage de l'objet. La prière devant une image ou la récitation du rosaire, permettent d'établir une relation à double sens avec Dieu et sont autant de témoignages concrets de la piété du fidèle, qui permet l'obtention d'une grâce divine Enfin, l'objet de piété joue un rôle symbolique de première importance. Si Dieu opère des miracles par son intermédiaire plutôt que par le biais d'objets courants du quotidien, c'est parce que l'objet de piété est un objet qui parle. Certaines relations de miracles montrent que Dieu peut se manifester dans tout élément terrestre, mais quand il a recours à l'objet de piété pour communiquer avec le croyant, c'est pour obtenir sa conversion. Car l'objet symbolise la religion catholique ; il évoque les dogmes fondateurs que renient les protestants. Il s'intègre donc dans un contexte de controverse et de reconquête des croyants. Son rôle central dans les récits de miracles vient légitimer de manière éclatante le dogme catholique Cette réaffirmation irréfutable de la religion encourage le fidèle à se réformer, réformation qui passe par l'établissement d'un lien personnel avec l'objet de piété. A la fois instrument de la conversion et support de la prière, l'objet de dévotion fait donc partie intégrante de la vie spirituelle du croyant. Cette mutation est sensible à travers le discours de l'Eglise sur l'objet qui propose cette image idéale du croyant fervent et repenti proposé comme modèle. Dans la réalité, cependant, la piété du plus grand nombre reste fondée sur des

[1774] *Œuvres Complètes de Bourdaloue de la Compagnie de Jésus, nouvelle édition augmentée d'une notice sur sa vie et ses ouvrages, et d'une table générale des matières. Carême,* Besançon, Antoine Montarsolo et Cie, tome 2, 1823, p. 539.

rites et des usages de l'objet qui traduisent la permanence d'usages séculaires encore teintés de merveilleux.

II. DOMESTIQUER LE SACRÉ

En 1978, Robert Muchembled définit « la religion des masses rurales » par la « profusion du sacré », qui en serait la caractéristique fondamentale[1775], faisant ainsi la distinction entre une religion dite « populaire » et une religion savante des élites strictement ordonnancée par l'Eglise. Les travaux récents des historiens de la religion[1776] ont remis en question cette dichotomie, en soulignant les influences réciproques entre deux manières différentes et parfois complémentaires de vivre sa foi. Plutôt que de parler de « religion populaire » – un terme aux implications sociologiques trop marquées – il conviendrait de parler de « religion vécue ». La religion du plus grand nombre correspondrait plutôt à une « manière intuitive et non intellectuelle de vivre le fait religieux »[1777], compromis constant entre les prescriptions normatives de l'institution et les gestes de la piété traditionnelle – cet adjectif étant entendu au sens de pratiques habituelles transmises dans un contexte familial et/ou socio-culturel précis, sans qu'il soit restreint au sens de « classes populaires ». L'appropriation de l'objet de piété souligne à ce titre la manière dont les populations de l'époque moderne appréhendent leur foi. Les rites de transfert du sacré, par lesquels l'objet peut prendre une valeur de talisman, tout comme les usages superstitieux liés à l'objet, relativisent aussi bien le clivage potentiel entre une « religion populaire » et une « religion des élites », que l'existence d'une rupture nette entre une religion pré-tridentine et une religion post-tridentine.

[1775] Robert MUCHEMBLED, *op. cit.*, p. 127.
[1776] Voir par exemple François-André ISAMBERT, *Le Sens du sacré, fête et religion populaire*, Paris, Les Editions de Minuit, 1982, 320 p., ainsi que Robert W. SCRIBNER, « Elements of Popular Belief », dans Thomas A. BRADY Jr, Heiko A. OBERMAN et James D. TRACY (dir.), *Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, 1994, tome I, p. 231-262. Voir également Thierry WANEGFFELEN, « Acculturation ecclésiastique et « religion populaire » », *op. cit.*
[1777] Thierry WANEGFFELEN, *idem*, citant François-André ISAMBERT, *idem.*
Cet article est disponible en version pdf à l'adresse Internet suivante : http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/28/50/54/PDF/Acculturation_ecclesiastique_et_religion_populaire.pdf, [dernière consultation le 13 novembre 2008], p. 4.

1. LES RITES DE TRANSFERT DU SACRÉ

En tant que support de prière, l'objet de piété assure la communication du monde terrestre vers le monde céleste. Mais lorsqu'il est investi d'un pouvoir sacré, il facilite également la transmission du divin dans le quotidien en se faisant l'intermédiaire de la manifestation de Dieu sur Terre. La bénédiction d'un objet est la manière la plus courante, et la plus accessible à tous, de sacraliser un objet. Seuls les prêtres, représentants de l'Eglise, sont investis du pouvoir d'absoudre et de bénir au nom de Dieu. Les *Agnus Dei*, petits disques de cire fabriqués dans un mélange de cire d'abeille issue du cierge pascal et de saint chrême sur lesquels est imprimée l'image d'un agneau, doivent leur valeur spirituelle à la bénédiction pontificale, qui n'a lieu que tous les sept ans[1778]. Ainsi investis d'une valeur sacrée, ils détiennent un grand pouvoir apotropaïque, et se portent généralement autour du cou, insérés un médaillon (ill. 190).

190. ***Agnus Dei*** en cire
Italie, fin XVI[e] siècle
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 13 328

Ces objets très précieux sont cependant surtout distribués ou offerts à des personnages importants, et sont peu accessibles à la majorité des fidèles. Par contre, ces derniers rencontrent de nombreuses occasions de faire bénir des objets qui leur sont personnels, lors de grandes fêtes religieuses, de processions collectives, de pèlerinages, ou même au moment de leur adhésion à une confrérie. Parce qu'ils possèdent une valeur spirituelle intrinsèque due à leur destination fonctionnelle initiale, ce sont les objets de

[1778] Charles CHABOT, *Encyclopédie monastique, ou Histoire des monastères, congrégations religieuses et couvens qui ont existé en France: recherches sur la justice claustrale, les différentes coutumes et cérémonies conventuelles, et anecdotes sur les abus monastiques*, Paris, E. Le Roy, 1827, p. 4-5.

piété que les croyants portent à l'église pour qu'ils reçoivent la grâce divine par l'intermédiaire de la bénédiction du prêtre. Lors du dernier Carême qu'il prêche en Avignon peu de temps avant son décès en 1676, Antoine du Saint Sacrement attire une foule si nombreuse et enthousiaste qu'afin de « donner quelque chose à la devotion de ces bonnes gens », la messe et la bénédiction du Saint Sacrement sont suivies de la bénédiction « [des] heures et [des] Chapelets qu'on presentoit avec empressement »[1779]. Les objets bénis sont aussi distribués par le clergé. Lorsqu'il se rend à Rome en 1575, Charles Borromée rencontre le Pape, qui « luy benit d'abondant une quantité notable de couronnes, croix, medailles, et grains, avec indulgences particulieres, pour le bien des ames »[1780]. Les actes pontificaux ne manquent pas de rappeler la grande valeur de ces objets, dont certains se voient accorder des indulgences, à la condition expresse qu'il s'agisse d'objets de dévotion, à savoir des « Images et Médailles de nostre Seigneur, de nostre Dame ou des Saints »[1781]. D'ailleurs, la diffusion des chapelets et grains de Jeanne de la Croix relève du même désir de spiritualiser le recours aux objets de piété bénis. Dans ce cas précis, des objets de dévotion ordinaires sont devenus des reliques indirectes à partir du moment où le Christ les a bénis de ses mains. Le pouvoir de ces objets peut être transmis par simple contact, mais uniquement à d'autres grains ou chapelets. Deux religieux espagnols, Frère François de Torres et Frère Julian de Saint Augustin possèdent chacun un grain béni qu'ils « persuadoyent [tout] le peuple des lieux où ils passoyent et conversoyent » de faire toucher « leurs Rosaires et Chappellets » afin d'en propager les vertus[1782]. Les objets de dévotion se voient donc accorder un statut particulier en étant présentés comme les seuls dignes de recevoir les vertus des grains originels. D'ailleurs, bien que n'ayant pas été bénis directement par le Christ, ils possèdent les mêmes pouvoirs que les originaux. La meilleure preuve en est qu'ils réalisent eux aussi des miracles, et sont particulièrement redoutés des démons. De passage à Aix-en-Provence en 1612, le Père Antoine de Ordio, commissaire général des Indes, accompagné d'autres Franciscains espagnols, apprend que dans le monastère des Clarisses de la ville, vingt-quatre religieuses sont possédées. Utilisant un grain béni de Jeanne de la Croix, il l'applique aux

[1779] Arcange Gabriel de l'Annonciation, *op. cit.*, p. 510.
[1780] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 261.
[1781] « Extraict des Indulgences octroyées par Nostre S. Père le Pape Gregoire XV aux chapelets, Rosaires, Images, Croix, Medailles benistes en faveur de la Canonization des SS Isidore, Ignace, Xavier, Therese et Philippe, l'an 1622 », dans *La Vie de S. Isidore laboureur. Traduicte d'Italien en François, & dediée par le Traducteur à Messieurs les Curez Ruraulx, & aux Laboureurs. Avec un abregé des Indulgences accordées aux Medailles dudict Sainct, & des autres Canonisez avec luy par le Pape Gregoire XV*, Toul, Simon S. Martel, 1628, p. 148.
[1782] Antoine d'ACA, *op. cit.*, p. 187-189.

rosaires personnels des religieuses, qui « attrapent les mêmes vertus », au point que « mettant en la bouche de l'un de ses [sic] demoniacles un Rosaire qui avoit touché ledit grain, elle faisoit des grimaces et des cris non pareils […] »[1783]. Ainsi chargé d'une *aura* spirituelle permanente, l'objet de piété béni donne une valeur supplémentaire à la prière du fidèle.

D'autres rites, liés cette fois au culte des reliques[1784], permettent de transférer la charge spirituelle d'un corps ou d'un objet sanctifié à des objets de la piété quotidienne. « La relique signifie la possibilité d'enfermer la personne de Dieu ou de l'âme des morts dans un objet »[1785] ; c'est donc un élément ambivalent, à la fois inanimé et animé, matériel et spirituel, une chose concrète qui sert d'écrin au sacré. Selon un principe de sympathie, la *virtus* émanant d'un corps saint se transmet à ce qu'il touche. Aussi, « le culte des reliques se fonde sur le principe que le contact, l'ingestion, l'usage, la vénération d'une chose ayant fait partie, appartenu ou approché une personne riche en vertu, fait participer aux qualités de cette personne ». Le fidèle en vient donc naturellement à « attribuer aux reliques une valeur magique »[1786]. Outre les « reliques directes » (corps ou fragments de corps d'un saint personnage[1787]), tout élément concret ayant été en contact avec une relique directe devient une « relique indirecte ». Plus l'objet est directement lié au saint (objet lui ayant appartenu[1788] ou même sa signature sur une lettre[1789]), plus il est considéré comme étant porteur de sa *virtus.* Les objets de piété du saint, supports de sa relation quotidienne et personnelle à Dieu, sont pour cette raison particulièrement estimés. Ils détiennent une double valeur religieuse, de par leur destination fonctionnelle et leur valeur de relique indirecte. Aussi, après la mort du saint, les fidèles sont nombreux à vouloir les récupérer. Après le décès de sœur Grace Valentinoise en 1606, les habitants de Valence se précipitent pour récupérer ses biens,

[1783] *Ibid*., p. 246-253.
[1784] La validité du culte des reliques est confirmée en 1563 par le décret « *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum* » du Concile de Trente réuni lors de sa vingt-cinquième session. Par « relique », nous entendons ici « reste d'un corps saint », c'est-à-dire les « reliques directes ». Pour les objets ayant appartenu à un saint, nous parlerons de « reliques indirectes », selon la définition donnée plus loin.
[1785] Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, note n° 1, p. 112.
[1786] Nicole HERMANN-MASCARD, citée par Philippe GEORGE, *Reliques et arts précieux en pays mosan du Haut Moyen Age à l'époque contemporaine*, Liège, Editions du CEFAL, 2003, p. 19-20.
[1787] Ainsi, deux « paquets de cheveux » de saint Pierre Fourier sortent miraculeusement intacts de deux terribles incendies en 1632 et 1639 : Jean BEDEL, *op. cit.*, 1645, p. 152-154.
[1788] De nombreux miracles dûs au bonnet, à la robe ou au mouchoir de Charles Borromée sont rapportés par son biographe : *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 836 sq.
[1789] Une religieuse bénédictine de Locmaria (actuel Morbihan) est ainsi guérie en appliquant sur son corps la signature d'une lettre de Julien Maunoir : Guillaume LE ROUX, *op. cit.*, p. 198.

dont les plus prisés sont son Office du Tiers-Ordre des Minimes et son rosaire, mais certains doivent se contenter de ses chaussures ou de la paillasse de son lit[1790]. Nombreux sont les proches du saint qui conservent avec émotion un objet de piété lui ayant appartenu, tant pour sa valeur de relique que pour sa fonction de souvenir. Un ancien compagnon de Julien Maunoir, le Père Martin, garde la croix et la petite cloche du missionnaire breton, qu'il prête parfois à des malades[1791]. Ces objets de piété devenus reliques constituent des cadeaux précieux pour les plus hauts personnages. Le recours à la relique, et les rituels de transfert de son pouvoir à d'autres objets, sont donc des formes de dévotion partagées dans toutes les couches de la société d'Ancien Régime. L'archevêque de Ségovie, Don Inigo Brizuela Artiaga[1792], demande ainsi au couvent d'Anvers fondé par la Mère Anne de Saint Barthélémy la grâce d'obtenir le chapelet de la Révérende Mère Angélique du Saint Esprit, avec lequel l'Enfant Jésus lui-même avait joué[1793]. L'évêque de Toul, quant à lui, se fait remettre un dizain du rosaire et le Diurnal d'Alix Le Clerc, décédée en 1622 à Nancy, tandis que le Duc de Lorraine « envoya demander son Chapelet, qu'il receut comme un don très-précieux ». Tant de personnes de haute condition demandent avec insistance des objets de piété ayant appartenu à la fondatrice de la Congrégation Notre-Dame, que « son Rosaire, ses Medailles & Images de sa chambre, les livres de son usage, ses disciplines, cilices et ceinture de fer, furent distribués en moins de trois jours »[1794]. Les ouvrages religieux aiment à citer les noms de hauts personnages attachés aux objets ayant appartenu à de saintes personnes. Cela participe à la renommée du saint, et renforce la valeur de ces reliques.

Il n'y a pas de relique sans châsse, rappelle Jean Baudrillard[1795]. La valeur spirituelle du contenu se transmet au contenant par un « glissement » du sens sacré. Le contact avec la relique transforme la valeur de son écrin, qui devient lui-même un objet sanctifié. Les reliques en usage dans la piété privée sont conservées dans divers reliquaires, du tableau encadré où elles sont soigneusement agencées aux statuettes à l'image du saint dans lesquelles elles sont insérées. Nous avons vu que les tableaux-reliquaires à papiers roulés témoignent de la mutation qui s'opère au XVII^{e} siècle concernant l'usage des reliques, qui ne sont plus dissimulées aux regards mais au

[1790] François VICTON, *op. cit.*, p. 369.
[1791] Guillaume LE ROUX, *op. cit.*, p. 163.
[1792] Archevêque de 1622 à 1624.
[1793] *La Vie et les instructions de la venerable mere Anne de S. Barthelemy, op. cit.*, p. 408.
[1794] *La Vie de la venerable Mere Alix Le Clerc fondatrice, op. cit.*, p. 191 et 194.
[1795] Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, note n° 1, p. 112.

contraire ostensiblement exposées. D'où la multiplication des objets qui donnent à voir la relique. Outre ces tableaux-reliquaires, les petits bijoux sont également très prisés, car ils présentent l'avantage de pouvoir emporter la relique avec soi. Lorsque les *Vies* mentionnent un reliquaire personnel, il s'agit toujours d'un médaillon qui se porte sur soi, tel celui de Philippe de Gueldre, « qu'elle portoit par devotion », constitué d'un cercle de cuivre assez grossier enfermant deux plaques de cuivre dans le centre desquelles sont placées plusieurs reliques[1796]. Quant aux inventaires après décès, les reliquaires qu'ils évoquent sont toujours estimés avec les bijoux de la maîtresse de maison. Ces petits objets dérivent des ampoules de pèlerinage, petits flacons-souvenirs apparus vers le VI^e^ siècle, dans lesquels le pèlerin peut enfermer de la terre ou de l'eau miraculeuse prélevées sur les lieux saints. Elles sont munies de bélières qui permettent de les fixer sur le vêtement ou de d'y glisser une chaîne pour les porter au cou. Leur usage perdure parfois jusqu'au XVI^e^ comme l'attestent les exemplaires conservés au Musée National du Moyen Age, à Paris (ill. 191).

191. Ampoule de pèlerinage, XVI^e^ siècle
Plomb et étain moulés
H. 4,6 cm
Paris, Musée National du Moyen Age-Thermes de Cluny
N° d'inventaire : Cl 4 828, D.B. 498

Les collections des musées témoignent elles aussi du goût des populations d'Ancien Régime pour les reliquaires portatifs, ainsi que de la diversité matérielle de ces objets. Le Musée de la Renaissance d'Ecouen conserve par exemple un médaillon-reliquaire en argent qui s'ouvre pour constituer un diptyque, chaque volet contenant plusieurs reliques de saints identifiées par un ruban de papier (ill. 192).

[1796] Nicolas GUINET, « Addition à la vie de la venerable servante de Dieu Soeur Philippes de Gueldres autre-fois reine de Sicile, Duchesse de Lorraine et de Bar, depuis Religieuse de Sainte Claire dans le Monastère du Pont-à-Mousson », *op. cit.*, p. 109.

192. Diptyque-reliquaire
France, XVII[e] siècle
Argent, Taille inconnue
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 12 161

193. Petite croix-reliquaire en or et émail (avers et revers)
France, XVII[e] siècle
Or émaillé, H. 4,2 cm
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 14 729

Le musée détient également une petite croix-reliquaire en or, dont l'avers présente un Christ en croix émaillé, tandis qu'au revers, décoré de représentations des instruments de la Passion, a été pratiqué un trou permettant d'insérer une relique (ill. 193). L'intérêt de ces petits objets est de pouvoir porter toujours sur soi la ou les reliques, et de bénéficier ainsi au quotidien de leur pouvoir sacré. Le port du bijou implique un contact physique, parfois à même la peau, entre l'objet et le fidèle. Il y a donc double contact, et double transfert du sacré, d'une part entre la relique et son écrin et de l'autre entre le reliquaire et le fidèle, l'objet jouant donc le rôle d'intermédiaire entre le sacré et le croyant.

La valeur spirituelle de la relique est donc aisément transmissible à d'autres objets, par le contact physique. Le corps du saint constitue la source privilégiée de transmission. Déjà lorsqu'il est en vie, un individu renommé pour ses vertus chrétiennes peut susciter chez les fidèles le désir de lui faire toucher des objets[1797]. La dépouille d'un corps saint est quant à elle considérée comme « appart[enant] déjà au royaume de Dieu », aussi « [la] voir, [la] toucher, c'est connaître un avant-goût de l'éternité »[1798]. Cela implique évidemment que la *fama* du personnage ait préalablement été intégrée par les fidèles, et qu'avant même une reconnaissance officielle de la part de l'Eglise, les croyants se soient approprié la réputation de sainteté du personnage. L'empressement que montrent les populations à toucher la dépouille ou le cercueil, et surtout à enfermer une part de la valeur spirituelle de la relique en un objet qui leur est personnel, constitue une validation « populaire » de la sainteté du mort. Lors du décès d'un personnage réputé pour ses actions pieuses et charitables, et déjà considéré comme un saint, les populations locales se déplacent en effet en masse pour assister à ses funérailles, dans l'espoir de faire toucher à ses restes leurs objets de piété. C'est un rituel courant, habituellement rapporté dans les procès de canonisation et par les auteurs des *Vies* de saints, pour prouver la renommée du personnage. La réputation de sainteté de la Mère Anne de Saint Barthélémy, fondatrice des Carmélites déchaussés de France, est si grande « que le premier jour de son décès on deut faire toucher des milliers de Rosaires et de Medailles à son saint corps »[1799]. Quant à François de Sales, durant les deux jours où il est exposé en l'église de Sainte Marie de

[1797] Jean-Pierre Giussano rapporte que les Milanais, persuadés de la sainteté de Charles Borromée, « faisoient toucher leurs couronnes ou chapelets à sa robbe » lorsqu'ils le croisaient : *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 710.
[1798] André VAUCHEZ, « Eglise et vie religieuse au Moyen Age. Renouveau des méthodes et de la problématique d'après trois ouvrages récents », *Annales E.S.C.*, juillet-août 1973, p. 1041-1050.
[1799] *La Vie et les instructions de la venerable mere Anne de S. Barthelemy, op. cit.*, p. 288.

Lyon, « le monde ne pouvoit se souler de regarder ce venerable corps et il falut qu'on permit à un chacun d'y faire toucher images, medailles, croix, rosaires et chappelets »[1800]. La Mère Angélique Arnauld suscite la même ferveur de la part « d'une foule de peuple » qui, si l'on en croit Racine, « venoit bien moins en intention de prier pour elle que de se recommander à ses prières. Ils demandoient tous avec instance qu'on fit toucher à cette mère, les uns leur chapelet et leurs médailles, les autres leurs heures […] ». L'empressement est tel que deux sœurs passent toute la soirée et toute la journée du lendemain à « recevoir et rendre ce qu'on passoit », tandis que les fidèles « bais[ent] avec transport les choses qu'on leur rendoit »[1801]. Aux funérailles d'Alix Le Clerc, alors que son corps est exposé à la dévotion des croyants derrière une grille, les gens font passer au travers « de grands bastons qui en estoient chargés [de chapelets] pour ieter sur le Corps, priant les Religieuses qu'elles les fissent toucher »[1802]. Le choix de faire toucher un objet de piété s'explique notamment par un principe d'analogie qui régit la majorité des rites socio-culturels de l'époque moderne. Les chapelets, médailles religieuses, images pieuses et autres croix constituent aux yeux du fidèle le meilleur réceptacle de l'*aura* sacrée des reliques, car ce sont des objets intrinsèquement religieux. On peut imaginer, toutefois, que puisque les papes rappellent avec insistance que les indulgences ne s'appliquent qu'aux objets de piété bénis, c'est que certains croyants ont tenté de faire bénir des objets plus profanes, mais à leurs yeux tout aussi valables qu'un chapelet, parce qu'investis d'une valeur personnelle. Racine évoque d'ailleurs quelques fidèles demandant à faire toucher leurs mouchoirs, « qu'ils présentoient tout trempés de leurs larmes », au corps de la Mère Arnauld[1803]. En ne mentionnant que des chapelets et médailles religieuses, les auteurs des *Vies* proposent à leurs lecteurs un rituel idéalisé, qui s'apparente plus à une démonstration de ferveur religieuse qu'à une bousculade où le sacré se mêlerait au profane. C'est aussi un moyen d'encourager les fidèles à s'approprier leurs objets de dévotion habituels : en leur imprimant une valeur supplémentaire par le contact avec la relique, les croyants sont incités à les utiliser quotidiennement, à l'image du saint dont ils lisent la *Vie*. Cet usage de faire toucher des objets de piété à la dépouille mortelle d'un saint est pratiqué tant par les laïcs que par les clercs, aussi bien par les « masses populaires » que par les hauts personnages. Ainsi, lors des funérailles de Charles Borromée, son cercueil est consolidé afin de le préserver de la ferveur de la foule désirant à tout prix toucher son corps avec ses

[1800] Louys de LA RIVIERE, *op. cit.*, p. 641.
[1801] Jean RACINE, *op. cit.*, p. 517.
[1802] *La Vie de la venerable Mere Alix Le Clerc, op. cit.,*, p. 186.
[1803] Jean RACINE, *op. cit.*, p. 517.

« Couronnes et Rosaires »[1804]. Quelque temps plus tard, le cardinal de Sourdis vient visiter la tombe de l'évêque de Milan, devant laquelle il passe plusieurs heures en oraison deux fois par jour pendant une semaine. Le jour de son départ, il « apport[e] pour y faire toucher plusieurs couronnes & medailles, pour les distribuer par après à ses Diocesains en France »[1805].

Ces rites de transfert sont les mêmes dans les sanctuaires de pèlerinage, où ils constituent une survivance de gestes médiévaux. Depuis le XII[e] siècle en effet, il est d'usage de faire toucher un objet de piété, souvent un souvenir acheté sur place, à la châsse ou à la statue miraculeuse exposée dans l'église. Les pèlerins d'Auray font toucher leurs chapelets non seulement à la statue mariale, mais également au crucifix placé sur un piédestal au milieu du préau du cloître des Carmes[1806]. Les manuels de pèlerinage recommandent d'ailleurs ce contact avec la relique. L'auteur d'un guide pour les pèlerins de Benoîte-Vaux paru en 1644 évoque « l'attouchement [qui est fait] des linges, chapelets, etc. a la saincte Image » en rappelant les préceptes du Concile de Trente au sujet du culte des images. Faire toucher ces objets à la statue, c'est lui rendre « honneur et veneration », lesquels se rapportent non pas à l'image elle-même mais au saint « qui en est le prototype »[1807]. Et de rapporter de nombreux miracles obtenus par l'intermédiaire d'un objet ayant touché la statue, afin de légitimer la valeur des restes saints. Attouchement des objets sacrés et Réforme Catholique ne sont donc pas incompatibles, à partir du moment où ce rituel est pratiqué dans un esprit chrétien, et qu'il s'accompagne d'un examen de conscience, de la confession et de la communion. En 1630, Nicolas Julet rappelle aux pèlerins de Notre-Dame de Bonsecours, à Nancy, que la première action à effectuer en entrant dans la chapelle est de s'agenouiller pour prier, puis de se confesser. Ils pourront ensuite formuler une demande à Dieu, et enfin appliquer un objet sur la statue miraculeuse[1808]. L'attouchement des reliques ne peut donc se faire qu'une fois le pèlerin purifié par la confession. Comme les *Vies*, les guides de pèlerinage encouragent cette pratique afin d'inciter les pèlerins à la piété personnelle. Une fois investi par le sacré, l'objet de piété est censé posséder une plus grande valeur aux yeux du fidèle, qui tissera avec lui des liens plus intimes, le portant à prolonger au sein de son foyer les actes de

[1804] *Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, op. cit.*, p. 594.
[1805] *Ibid*., p. 622.
[1806] *La Gloire de sainte Anne, op. cit.*, p. 124-125.
[1807] « Advis aux devots pèlerins de Nostre Dame de Benoiste-Vaux » dans *Histoire et miracles de Nostre Dame de Benoiste-Vaux, op. cit.*, non paginé.
[1808] Nicolas JULET, *op. cit.*, f° 433-438.

dévotion qu'il a pratiqués dans le sanctuaire. « Emporte quant et toy quelque chose devote, fais la toucher à l'Image », conseille Nicolas Julet, car en portant cet objet sacralisé sur lui, le pèlerin pourra « [se] rafraichir la memoire de ce [qu'il a] veu, demandé, obtenu, et des bons propos et determinations prises en ce lieu Sainct »[1809]. Cette vision du pèlerin idéal ne correspond pas forcément à une réalité. Ces rituels laissent apparaître en filigrane un décalage entre la volonté cléricale en matière d'usage des reliques, et la manière dont les fidèles appréhendent le contact avec le sacré. Pour les premiers, l'accès aux reliques est annexe à l'usage des sacrements, qui constituent quant à eux le temps fort du pèlerinage. Il n'est possible de toucher les reliques ou de leur appliquer un objet qu'à condition de s'être recueilli et surtout de s'être confessé. Or, pour les seconds, la confession est plutôt perçue comme un passage obligé vers l'accès aux reliques, qui restent le point d'orgue du pèlerinage. L'usage des sacrements serait plutôt appréhendé comme « l'appropriation d'un rituel, considéré comme nécessaire pour obtenir l'intervention divine »[1810]. Le fait que les fidèles prient et se confessent ne signifie donc pas forcément qu'ils ont intégré les sacrements dans un processus d'intériorisation de la prière, mais plutôt qu'ils les ont intégrés dans un rituel pèlerin. Au XVII^{e} siècle, certains sanctuaires en viennent d'ailleurs à interdire l'accès direct aux reliques, soit que l'importance de la foule le rende impossible, soit que les pratiques d'attouchement soient jugées suspectes aux yeux des clercs. Ces derniers s'imposent alors comme médiateurs indispensables entre les croyants et les reliques. Afin de satisfaire les demandes des pèlerins, certains sanctuaires autorisent ainsi l'application des objets de piété sur le reliquaire ou la statue, mais uniquement par les religieux[1811]. Même si le fidèle ne peut plus atteindre lui-même directement les reliques, il ne perd donc pas l'accès au sacré, grâce aux objets de piété. Certains sont d'ailleurs conçus de manière à pallier l'impossibilité de toucher la relique. Depuis le XIV^{e} siècle, les sanctuaires de la région rhéno-mosane qui connaissent une forte affluence, particulièrement aux jours de grandes célébrations, ont recours à l'ostentation des reliques en plein air. A Aix-la-Chapelle, à partir de 1349, l'exposition des quatre grandes reliques[1812] depuis la tour a lieu tous les

[1809] *Ibid*., f° 438.
[1810] Albrecht BURKARDT, *op. cit.*, p. 425.
[1811] C'est une pratique qui existe déjà au Moyen Age, dans certains sanctuaires où l'attouchement direct des reliques n'est pas autorisé : Denis BRUNA, « Enseignes de pèlerinage de la *Via Tolosana*. Provence et Languedoc. Nouvelles découvertes et état de la question », dans *Saint Jacques et la France*, Actes du colloque des 18 et 19 janvier 2001 à la Fondation Singer-Polignac, Paris, Cerf, 2003, p. 65, et *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 174.
[1812] Les langes et le *perizonium* du Christ, la robe de la Vierge, et le drap de la décollation de saint Jean-Baptiste.

sept ans, et l'événement draine une foule considérable Les pèlerins utilisent alors de petits miroirs pour capter l'*aura* des reliques. Le succès de cette pratique entraîne la diffusion des enseignes de pèlerinages à miroir au siècle suivant[1813]. Il s'agit généralement de petits insignes en plomb formés de deux ou trois cercles décorés, dont l'un est laissé vide de manière à y insérer un petit miroir fixé avec des languettes, comme on le voit sur l'illustration n° 194. Elle présente une enseigne du pèlerinage d'Aix-la-Chapelle, qui a été moulée sur une cloche[1814], et porte en son centre un cercle vide ajouré qui devait servir d'écrin à un miroir[1815]. L'usage gagne ensuite les pays voisins. En France, on trouve mention dès le XV^e^ siècle de miroirs vendus aux pèlerins à Saint-Nicolas-de-Port. En décembre 1442, le prieur autorise le mercier portois Nicolas Doulcette à vendre toutes sortes de marchandises « exceptees et hormis les enseignes et ymaiges de mons[ieu]r St Nicolas, miroirs, escharpes et chandelles de cire »[1816]. On sait également que les pèlerins de saint Mathurin, à Larchant pouvaient acquérir des enseignes dont le revers comportait un miroir[1817].

194. Enseigne de pèlerinage : Vierge à l'Enfant et présentation de la tunique d'Aix-la-Chapelle
Moulée sur la cloche de Niederrossbach (Oberwesterwald), 1450
H. 10,5 cm, l. 5,7 cm
Wiesbaden, Stadtisches Museum
N° d'inventaire : 1926/9

[1813] Sur les enseignes à miroir, voir Kurt KÖSTER, « Insignes de pèlerins et objets de dévotion », *op. cit.*, p. 146-149, ainsi que Colette LAMY-LASSALLE, « Enseignes de pèlerinage à miroirs », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1973, p. 45-47. Voir également Denis BRUNA, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1996, p. 16-17 et *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 178 sq.

[1814] C'est ainsi que ces petits objets aujourd'hui disparus ont pu parvenir jusqu'à nous. Sur l'habitude d'appliquer des enseignes de pèlerinage sur les cloches, voir plus loin, p. 674.

[1815] Image tirée de Colette LAMY-LASSALLE, « Enseignes de pèlerinage à miroirs », *op. cit.*, figure 2, planche VII.

[1816] A.D. Meurthe-et-Moselle : H 274.

[1817] Le musée d'Angers en conservait un exemplaire, aujourd'hui perdu : Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 181.

Cette habitude perdure encore au XVII[e] siècle : en novembre 1655, un acte oblige « tous ceux qui vendront cornetz et miroirs » devant l'église de Saint-Nicolas-de-Port à payer quinze sols par an aux gardiens du sanctuaire. L'obligation est d'ailleurs renouvelée en 1693, preuve que la demande des pèlerins reste assez forte pour que les gardiens du sanctuaire jugent bon d'en monnayer le monopole de vente[1818]. En 1634, le Père Hugues de Saint-François, premier prieur de Sainte-Anne d'Auray, rapporte le fait que « tous [les pèlerins] indistinctement aimaient étoiler leurs vêtements de cocardes à miroir qui témoignaient bien qu'ils avaient été à Sainte-Anne-d'Auray »[1819]. Ces objets sont devenus les insignes du pèlerinage breton, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, ce dernier connaît un immense succès au XVII[e] siècle, au point que les Carmes font édifier la *Scala Sancta* dans la cour du cloître en 1662, pour faciliter le déplacement des pèlerins lors des fêtes de pardons et des pèlerinages collectifs. L'ostentation de la statue miraculeuse de la Vierge y est pratiquée, car la foule trop nombreuse n'en permet pas l'accès direct. L'usage des miroirs semble donc tout indiqué pour bénéficier malgré tout des saintes vertus de la statue. En outre, le sanctuaire propose de nombreux objets-souvenirs, dont plusieurs médailles à l'image d'autres sanctuaires mariaux, mais, comme le remarque Dubuisson-Aubenay lors de sa visite en 1636, « il n'y a point de médailles de Sainte Anne »[1820]. Les religieux semblent avoir choisi de privilégier la dévotion à la Vierge plutôt que d'attacher le culte marial à un sanctuaire en particulier. Les pèlerins, toutefois, aiment posséder un objet qui soit directement lié au lieu qu'ils ont visité, car l'enseigne ou la médaille de pèlerinage constituent des souvenirs qui renferment la mémoire de tout ce qu'ils ont vécu et ressenti au cours de leur voyage. Il est plus que probable que l'achat d'une médaille à l'image de la statue miraculeuse de Liesse ou de Saumur ne les contente donc pas réellement. Elle peut leur paraît lointaine et impersonnelle, tandis que la cocarde à miroir permet de capter l'*aura* de la statue miraculeuse d'Auray, qu'ils ramènent ensuite en leur foyer. C'est là tout l'intérêt de ces objets que Denis Bruna qualifie d'« image mémoire mobile »[1821] : ils capturent les rayons invisibles émis par la relique ou la statue miraculeuse, qui sont ensuite transportables dans l'espace domestique et quotidien du fidèle. Le miroir constitue le meilleur moyen de refléter l'*aura* des corps saints et de la faire rayonner au sein du foyer.

[1818] Idem.
[1819] Hugues DE SAINT-FRANCOIS, *Histoire de la célèbre et miraculeuse dévotion de sainte Anne en Bretagne*, Paris, 1634, cité par Patrick HUCHET, *La Grande histoire de Sainte-Anne d'Auray*, Rennes, éditions Ouest-France, 1996, p. 96.
[1820] *La Bretagne d'après « L'itinéraire » de Monsieur Dubuisson-Aubenay, op. cit.*, p. 400.
[1821] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age, op. cit.*, p. 178.

Les rituels de transfert de pouvoir d'une relique à un objet quotidien attestent de la persistance à l'époque moderne, même dans un contexte post-tridentin, d'usages médiévaux, tels que l'attouchement de l'objet saint[1822] ou l'usage des miroirs. Tout objet peut *a priori* être sacralisé par la mise en contact avec des restes saints, mais les objets de piété détiennent une valeur supplémentaire, tant aux yeux des fidèles qu'à ceux des clercs. Pour les premiers, l'objet de dévotion possédant déjà une valeur religieuse intrinsèque, sa sacralisation ne peut qu'augmenter sa puissance spirituelle. Pour les seconds, la mise en relation des reliques et des objets de la piété quotidienne permet de favoriser l'usage de ces derniers au cours de la prière privée. Cet usage de l'objet-transfert suppose l'appropriation préalable de la *fama* du saint par les fidèles, car pour qu'il y ait appropriation de l'objet il faut qu'il y ait appropriation de la relique. La réalisation de miracles vient confirmer la valeur du rituel. Les innombrables guérisons et exorcismes dus à l'usage des grains bénis de Jeanne de la Croix constituent pour les catholiques une preuve irréfutable de la validité des rites de transfert. Les guides de pèlerinage rapportent également des miracles advenus par l'usage d'un objet de piété entré en contact avec la statue miraculeuse ou les reliques. Nicolas Julet ne consacre pas moins de sept feuillets à la description du mal incurable qui a frappé une habitante de Saint-Mihiel, en Lorraine, et de tous les remèdes qu'elle a tentés et qui sont restés sans effet. Au bout de quatre années de souffrance, elle finit par se vouer à Notre Dame de Bonsecours, et fait envoyer au sanctuaire « une medaille pour la faire toucher à l'image en sa Chapelle ». Lorsque la médaille ainsi sanctifiée lui parvient, elle « la baise devotement » et prie la Vierge en faisant vœu de faire le pèlerinage, ce qui provoque aussitôt sa guérison[1823].

En devenant le réceptacle de la valeur spirituelle des reliques, les objets-transferts participent à une transformation de la manière d'appréhender la piété. Par le rituel du transfert de pouvoir, la relique quitte le cadre consacré du sanctuaire ou du lieu de culte, et vient sacraliser l'espace domestique. Elle ne relève plus uniquement des pratiques collectives comme le pèlerinage, mais s'insère dans le cadre de la piété privée, participant ainsi à la sécularisation des formes de dévotion. Le miracle peut à présent s'effectuer à distance du sanctuaire, et par là en dehors de tout contrôle clérical. Le fidèle a donc tout

[1822] Voir Henri PLATELLE, *Les Chrétiens face au miracle. Lille au XVII^e siècle*, Paris, Cerf, 1968, p. 77, et Jean DELUMEAU, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 228.
[1823] Nicolas JULET, *op. cit.*, f° 141-147.

loisir de s'approprier la relique et de l'intégrer à sa relation à Dieu. Il s'opère alors un glissement dans la valeur de l'objet : le support de prière est devenu le réceptacle du sacré, ce qui lui confère une valeur de talisman personnel.

2. L'OBJET DE PIÉTÉ COMME TALISMAN

La croyance dans le pouvoir des reliques – et par extension des objets-transferts – et dans leur capacité à réaliser des miracles s'insère naturellement dans une société où ce qui relève du magique imprègne tout le quotidien. La « profusion du sacré » ne touche pas uniquement les ruraux mais caractérise le rapport au monde de toute la société des XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Les populations de l'époque moderne vivent dans un univers au sein duquel sacré et profane, loin d'être strictement séparés, sont en constante interpénétration[1824]. La survenue de miracles atteste de l'interaction constante entre les mondes terrestre et céleste, et témoigne surtout de la possibilité pour l'être humain d'agir sur ces interrelations par le moyen de rituels et de pratiques codifiées. C'est pourquoi il serait impensable pour l'historien des religions de penser le mode d'expression religieuse des catholiques des XVI^{e} et XVII^{e} siècles en prenant pour référent un hypothétique catholicisme idéal, épuré de toute croyance magique. Ce que nous, aujourd'hui, considérons comme des déviances, n'est en fait qu'un ensemble de pratiques jugées ordinaires par des populations qui peuvent difficilement séparer usages rationnels et usages imprégnés de magie, dans la mesure où tout leur quotidien est pétri conjointement par les deux univers.

Les objets de piété jouent un rôle prépondérant dans le maintien de ce syncrétisme parce qu'ils relèvent justement à la fois de la nature, par leur matérialité, et de la surnature, par leur valeur spirituelle. On les croit donc capables d'agir sur les relations entre le microcosme et le macrocosme, non seulement comme supports de prière, mais également comme transmetteurs du sacré. En tant que tels, ils se répartissent en trois catégories : les objets-transferts, les images et les objets-symboles. Nous l'avons vu, les objets de piété ayant touché des reliques et capté leur *aura* sont considérés comme étant

[1824] A ce sujet, voir notamment Robert W. SCRIBNER, *op. cit.* et Alain CROIX, « Un Univers magique », dans Alain CROIX et Jean QUENIART (dir.), *Histoire culturelle de la France*, tome 2 : *De la Renaissance à l'aube des Lumières*, Paris, Seuil, col. « Points », p. 75-90.

investis des mêmes vertus, qui présentent le grand avantage d'être transportables dans l'espace domestique. Progressivement, cependant, « l'image finit par jouer le même rôle que les reliques »[1825]. En effet, même lorsqu'elle n'a pas été en contact avec un objet sacré, l'image détient un pouvoir, celui de « faire exister ce qu'elle représente »[1826]. Par conséquent, elle est porteuse de la même puissance spirituelle que ce qu'elle donne à voir. Certaines enseignes de pèlerinage, par exemple, représentent non pas le saint qui est prié dans le sanctuaire mais la relique elle-même. Celles d'Amiens portent l'image du chef de saint Jean-Baptiste, tandis que celles de Vendôme ont la forme d'une larme[1827]. Elles rendent présentes – « re-présentent »[1828] – les reliques en-dehors du sanctuaire, dans un contexte quotidien. Les représentations figurées de personnes saintes ou divines ont la même fonction ontologique. Lorsque le Diable fait oublier à François de l'Enfant Jésus les œuvres de charité qu'il doit accomplir, ce dernier conjure les démons en plaçant une image les représentant sous une statue de la Vierge[1829]. Ainsi, symboliquement, la Mère du Christ terrasse le Diable, qui, coincé, se trouve empêché d'agir. Enfin, certains objets de piété sont considérés comme investis d'une puissance spirituelle uniquement par leur charge symbolique. Le chapelet ne représente pas directement un personnage saint, et il n'est *a priori* porteur d'aucune valeur sacrée s'il n'a pas été mis en contact avec des reliques. Pourtant, il est l'emblème du catholicisme, parce qu'il symbolise le recours à la Vierge, intercesseur principal entre le croyant et le Christ. Dans le contexte de la controverse avec les protestants, l'attachement au chapelet manifeste aux yeux de Dieu la fidélité du croyant à la vraie religion. Il détient donc pour les catholiques une réelle valeur spirituelle, et se trouve lui aussi intégré à des rituels de protection. Nombreux sont les miracles dans lesquels intervient un simple chapelet du quotidien, notamment dans la défense contre les diables et démons.

[1825] André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome, Ecole Française de Rome, 1988, p. 529.
[1826] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 152.
[1827] En 1038, l'abbaye de Vendôme reçut en effet des mains du comte Geoffroy Martel, qui la tenait de l'Empereur de Constantinople, une larme que le Christ aurait versée sur le tombeau de Lazare, et qu'un ange aurait recueillie.
[1828] Comme le souligne Régis Debray, représenter, c'est rendre présent l'absent. Ce n'est pas seulement l'évoquer, mais bien le remplacer. Aussi l'image des reliques ne se contente-t-elle pas d'en rappeler l'existence au fidèle : elles jouent le même rôle qu'elles en leur absence : Régis DEBRAY, *op. cit.*, p. 35.
[1829] Paul DE BARRY, *op. cit.*, p. 306.

Grâce à leur charge sacrée, les objets de piété détiennent des vertus apotropaïques et prophylactiques. Ils jouent un rôle de talisman auprès de l'individu, qui espère grâce à eux infléchir le cours de la nature. Cette fonction protectrice mise en œuvre dans un contexte quotidien reste cependant difficile à appréhender pour l'historien. En effet, les sources dont nous disposons sont bien lacunaires. Celles issues de l'Eglise présentent des idéaux. Elles donnent à voir des usages approuvés par l'Eglise, qui remplissent deux conditions : ils associent l'objet à la prière, et ils sont pratiqués par ou sous la houlette d'un clerc. « Tous les paroissiens » de Saint Martin, près de Bourges, « recit[e]nt le chapelet » en suivant Julien Maunoir qui asperge leurs champs d'eau bénite pour les protéger contre les chenilles[1830]. La paroisse est épargnée, et le miracle est attribué à l'action conjointe de l'eau bénite, des prières et de la vertu du missionnaire. L'Eglise se plaît à rappeler que Dieu seul décide de protéger et de guérir. Dans le contexte d'un retour de la peste dans la péninsule ibérique à la fin du XVI^{e} siècle, le Père Antoine Alar recommande avec insistance le port et la récitation du chapelet, qui protègent de la maladie : « [il faut que tu portes ton chapelet] sur toy, sans jamais le quitter en tel lieu que tu sois, et le dire souvent […] »[1831]. L'usage de l'objet est donc clairement associé à la prière. Le Dominicain prend tout de même la peine de préciser à son lecteur que si malgré la protection du chapelet, il est frappé par la peste, c'est que « Dieu, pour [s]on plus grand bien […] vueille [l]'en affliger »[1832]. L'Eglise reconnaît donc la validité des objets de piété dans les rituels de protection, mais seulement comme support de prière, et uniquement si l'intention du fidèle est chrétienne. Elle rappelle que l'homme ne peut espérer influer sur la nature si Dieu n'en a pas décidé ainsi.

Se pose alors le problème de l'assimilation de ces normes. Si le fidèle recourt à l'objet de piété comme un support de prière pour obtenir protection et guérison, est-ce à dire qu'il a réellement intégré les règles du comportement idéal préconisé par l'Eglise ? Quand Antoine Alar donne au chapelet une valeur protectrice contre la peste, c'est pour légitimer le recours à la Vierge. Il met en valeur la nécessité de se tourner vers la Mère de Dieu pour obtenir du secours. Et lorsque Julien Maunoir asperge les champs d'eau bénite accompagné de paroissiens récitant le chapelet, c'est encore pour prouver la valeur de la prière. Dans les récits édifiants, l'objet joue un rôle symbolique : il représente la prière, il

[1830] R.P. BOSCHET, *Le Parfait Missionnaire ou la vie du R.P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus, Missionnaire en Bretagne*, Paris, Jean Anisson, 1697, p. 63.
[1831] Antoine ALAR, *op. cit.*, p. 579.
[1832] *Ibid*., p. 580.

est un « signe au secours des signes », pour reprendre l'expression d'Olivier Christin[1833]. Or, pour la majorité des fidèles, ces récits se lisent au premier degré. A leurs yeux, l'objet fait partie intégrante du processus de réalisation du miracle. Si le port du chapelet éloigne la peste, c'est la preuve qu'une vertu particulière est attachée à l'objet lui-même. La prière seule n'est que paroles, et en tant que telles appartient au domaine de l'abstrait. Tandis que l'objet, lui, relève du tangible. A la moindre inquiétude, le croyant s'accroche à l'objet. Le cardinal de Retz rapporte dans ses Mémoires un épisode au cours duquel, tandis qu'il est en carrosse avec quelques membres éminents de la Cour, le véhicule est soudain stoppé net par l'apparition de silhouettes dont on ne peut distinguer au premier abord s'il s'agit de simples voleurs ou de diables. Tandis que le courageux prélat empoigne une épée et bondit hors du carrosse, Mademoiselle de Vendôme, à l'intérieur, « disoit son chapelet »[1834]. Elle aurait pu se contenter de formuler une prière, et dans le cas présent, l'objet ne lui sert en rien à comptabiliser ses récitations. Il joue plutôt un rôle protecteur réconfortant. Il ancre la demande de secours divin dans le monde réel.

Nous ne disposons malheureusement pas de sources directes exposant les multiples usages individuels de l'objet comme talisman. Il faut attendre le XIX^e^ siècle pour que les folkloristes, puis les ethnologues et anthropologues, mettent en évidence, grâce à des enquêtes orales, les procédés d'appropriation des objets de dévotion[1835]. Mais aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, de telles investigations n'existent pas. De plus, la majorité de la population n'a pas laissé de trace écrite, et même la frange lettrée n'a pas jugé bon de décrire des gestes et des comportements bien trop courants pour être remarquables. Quant aux rapports de visites pastorales, ils se montrent peu précis et peu complets au moins jusqu'aux dernières décennies du XVII^e^ siècle : on vérifie la présence d'images et d'objets de piété dans les maisons, mais on évoque très rarement leur usage.

[1833] Olivier CHRISTIN, « Les Miracles accomplis par l'intermédiaire des images ou les signes au secours des signes, 1530-1630 » dans Geneviève DEMERSON et Bernard DOMPNIER (dir.), *Les Signes de Dieu*, Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand, 1993, p. 79-97.
[1834] Cardinal de RETZ, *Mémoires*, tome 1, 1613-1648, document électronique numérisé par la B.N.F., Gallica, p. 189.
[1835] Voir par exemple les enquêtes orales réalisées par Jean Simard au Québec, et notamment « Les Objets religieux du quotidien », Jean SIMARD, *Le Québec pour terrain : itinéraire d'un missionnaire du patrimoine religieux*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2004, p. 13-40.

Il faut donc se tourner vers des sources plus concrètes : les inventaires après décès, d'abord, qui nous ouvrent les portes des habitations ; les fouilles archéologiques, ensuite, qui viennent révéler des pratiques rituelles et les objets eux-mêmes, enfin, qui constituent évidemment une source incontournable. Il apparaît alors que l'objet de piété, parce qu'il est porteur du divin, et parce qu'il appartient à l'environnement familier du fidèle, lui sert véritablement de talisman au quotidien. D'ailleurs, la matérialité même de certains objets évoque leur valeur apotropaïque. Certaines enseignes de pèlerinage portent ainsi une inscription qui atteste de leurs vertus protectrices. Dans le catalogue de la collection du Musée du Moyen Age, Denis Bruna mentionne une enseigne portant comme légende : « Bien ait qui ma fet, qui me vent et qui me porte », promettant protection à l'artisan qui l'a fabriquée, à son vendeur et à son acquéreur[1836]. Dans les pèlerinages dédiés à saint Hubert, notamment aux Marêts[1837], à quelques lieues de Provins, ou encore dans le Bas Limousin[1838], il est possible d'acquérir de petites tiges de fer, appelées *cornets* ou *clefs* en raison du motif qui les termine, avec lesquelles marquer au fer rouge ses animaux afin de les protéger de la rage. Ces objets sont réputés encore plus efficaces s'ils ont touché une relique du saint ou si leur usage est accompagné d'une neuvaine en l'honneur du patron des chasseurs. D'autres objets acquis en pèlerinage sont quant à eux utilisés pour détourner la foudre. Les célèbres cornets de verre[1839] de Saint-Nicolas-de-Port, cors miniatures dans lesquels on peut souffler, sont réputés pour cela. Ils connaissent un succès international puisque des pèlerins allemands et italiens les mentionnent dans leurs écrits[1840].

Quant aux clochettes de pèlerinage, elles ont pour fonction première de manifester la joie des pèlerins de se trouver dans le sanctuaire. Elles servent également à attirer l'attention des habitants des villes et villages traversés pour demander logement ou nourriture. Mais par un glissement de leur fonction, et par analogie avec les cloches des églises, elles sont utilisées pour éloigner les orages. A l'inverse, dans les régions

[1836] Denis BRUNA, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes, op. cit.*, p. 16, et cat. 117, p. 105-106.
[1837] Bernard DELAHAYE, « Un Village en Brie Provinoise : Les Marêts », *Monuments et Sites de Seine-et-Marne*, n° 23, 1992, p. 4-16.
[1838] Albert GOURSAUD, *La Société rurale traditionnelle en Limousin. Ethnographie et folklore du Haut-Limousin et de la Basse-Marche*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, p. 532.
[1839] Il semblerait qu'aux premiers temps du pèlerinage, ils aient été faits de bois : Asdis R. MAGNUSDOTTIS, *la Voix du cor. La relique de Roncevaux et l'origine d'un motif de la littérature du Moyen Age, XII^e^-XIV^e^ siècles*, Atlanta, Rodopi, 2004, p. 172.
[1840] Angèle TEMOIN, Stéphanie BEN BRAHIM et Nicolas MEYER, *op. cit.*, p. 57.

rhénanes[1841], jusqu'au début du XVI[e] siècle, des enseignes de pèlerinage sont appliquées sur les cloches avant de les fondre. Parce qu'elles proviennent d'un sanctuaire dont elles portent l'image, où elles ont été mises en contact avec des reliques, elles renforcent la valeur spirituelle de ces dernières. Le carillon des cloches de l'église paroissiale éloigne alors les démons et le mauvais temps[1842], d'autant que l'on privilégie les enseignes figurant des saints renommés pour protéger de la foudre et des incendies, comme sainte Barbe, sainte Agathe ou sainte Catherine[1843].

L'objet-talisman est disséminé partout dans l'espace domestique, pour protéger tout ce qui a de la valeur aux yeux du croyant : sa famille, son habitation, ses champs, ses animaux… Une enseigne de pèlerinage de saint Mathurin a ainsi été retrouvée à Angers insérée dans un mur[1844]. Probablement mêlée au mortier, elle devait servir à assurer à la fois la solidité des fondations et la protection des habitants. Ces souvenirs de pèlerinage sont en effet souvent placés sous le seuil des maisons, près de la pierre de fondation. On a également trouvé des images religieuses et des objets de piété dans des tombes[1845]. Ils protègent le croyant dans son tombeau jusqu'au jour du Jugement Dernier, où ils lui servent de viatique, pour se présenter devant Dieu en portant l'insigne de son appartenance à la vraie religion. Les images de papier et enseignes de pèlerinage, peu coûteuses et peu volumineuses, se glissent partout. On les place dans les étables, au-dessus des portes des écuries, dans les ruches, et jusque dans les auges, pour protéger le bétail des maladies et des fléaux naturels, et pour favoriser leur croît. On en a retrouvé enterrées dans des champs, pour lutter contre les nuisibles et obtenir de bonnes récoltes[1846]. Elles sont aussi placées dans les maisons, au-dessus des portes ou fixées au

[1841] D'après Colette Lamy-Lassalle, cet usage semble peu pratiqué en-dehors des régions rhéno-mosanes : Colette LAMY-LASSALLE, « Enseignes de pèlerinage à miroir », *op. cit.*, p. 45. Denis Bruna mentionne cependant l'existence de cette même pratique au Danemark, dont les cloches ont été étudiées par F. ULDALL, *Danmarks middelalderlige Kirkeklokker*, 1[e] éd. 1906, réed. 1982 : Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 183. Voir également Kurt KÖSTER, « Meister Tilmann von Hackenburg. Studien zum Werk eines mittelrheinischen Glockengiessers des 15. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung der als Glockenzier verwendeten mittelalterlichen Pilger und Wallfahrtzeichen », *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, 8, 1957, p. 1-206.

[1842] Kurt KÖSTER, « Insignes de pèlerins et objets de dévotion », *op. cit.*, p. 147.

[1843] Denis BRUNA, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, *op. cit.*, p. 184.

[1844] Denis BRUNA, *Ibid.*, p. 177. Voir également Victor GODARD-FAULTRIER, « Rapport sur des découvertes récentes faites dans le département de Maine-et-Loire », *Bulletin Monumental*, 1866, p. 399-400.

[1845] Edina BOZOKY, « Les Moyens de la protection privée », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 8, 2001, § 26. Article disponible sur Internet à l'adresse suivante : http://crm.revues.org//index397.html [dernière consultation le 15 décembre 2008].

[1846] Kurt KÖSTER, « Insignes de pèlerins et objets de dévotion », *op. cit.*, p. 147.

mur. Les inventaires après décès ont révélé la présence dans les habitations d'images ou de statuettes à l'effigie de saints réputés pour leurs vertus protectrices, particulièrement au XVI^e^ siècle. Les inquiétudes liées à la maternité, les peurs légitimes concernant les maladies et les risques d'incendies, la crainte de la mort, sont lisibles à travers le choix des saints exposés dans les demeures parisiennes. Sainte Barbe représente en effet 12,5 % des saints présents dans le foyer au XVI^e^ siècle[1847] : elle est réputée protéger de la foudre et des incendies, qui font des ravages dans les grandes villes, tout comme sainte Agathe (5 % des saints du XVI^e^ siècle). Sainte Barbe protège également contre la mort subite, l'une des grandes peurs des croyants qui craignent de trépasser sans s'être repentis ni avoir reçu les derniers sacrements. Saint Christophe est lui aussi réputé contre le risque de mourir sans avoir reçu les derniers sacrements. Selon une coutume répandue dans les régions rhéno-mosanes, regarder chaque jour fixement l'image de ce saint protège des maladies et des risques de mort subite[1848]. La sainte Catherine qui est mentionnée dans les inventaires (11 % des saints du XVI^e^ siècle) est très certainement Catherine d'Alexandrie, martyrisée au IV^e^ siècle, bien que l'absence de description ne nous permette pas d'exclure la mystique Catherine de Sienne[1849]. Catherine d'Alexandrie est la protectrice des femmes en couches, la mort en couches étant une cause fréquente de décès prématurés chez les femmes. Elle guérit également les maux de reins, et les maladies de peau, tandis que sainte Agathe est invoquée dans le cas de maladies des seins, ou pour obtenir un lait maternel abondant et sain. Quant à saint Sébastien, il représente 16,6 % des saints mentionnés au XVI^e^ siècle : il est évoqué contre la peste, une maladie qui fait encore de nombreuses victimes à l'époque moderne. Par extension, employé au pluriel, le terme « pestes » évoque les épidémies de manière générale. Le pèlerinage de Linange, en Lorraine, a diffusé des gravures à l'image de ce dernier, qui présentent, aux pieds du saint martyrisé, deux orants, dont l'un porte au cou de manière bien visible un bubon, signe de la maladie (ill. 195). Une formule d'invocation est ajoutée à l'image qui, destinée originellement à servir de support de prière, s'intègre aisément dans des rites de protection, portée sur soi, placée sous l'oreiller, ou glissée dans un coffre de voyage.

[1847] En comptant les images de papier, tableaux et statuettes.
[1848] *Comme on connaît ses saints, on les honore…images de saints vénérés en Lorraine*, Sarrebourg, 1993, p. 186 et Cécile DUPEUX, Peter JEZLER, Jean WIRTH, *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale*. Catalogue de l'exposition du Musée d'Histoire de Berne et du Musée de l'œuvre de Notre-Dame de Strasbourg (2001), Paris, Somogy, 2001, p. 279.
[1849] 1347-1380.

195. Image de pèlerinage : le martyre de saint Sébastien (à droite, détail)
Gravure sur bois, H. 19,5 cm
Sélestat, Bibliothèque Humaniste,
Gravures sur bois 2

Les collections de coffrets dits « de messager » mettent en effet en évidence la valeur apotropaïque des images pieuses. Il en subsiste aujourd'hui une soixantaine dans le monde, dont quinze conservés à la Bibliothèque Nationale de France[1850], cinq à l'Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts à Paris, une dizaine dans des collections privées françaises, et vingt-deux qui faisaient partie de la collection du libraire parisien André Jammes, laquelle a été vendue à Drouot le 7 novembre 2007[1851]. Ce sont de petites boîtes en bois recouvertes de cuir et renforcées par des bandes de fer, qui sont en usage dans les derniers siècles du Moyen Age[1852] jusqu'au début du XVI[e] siècle. Elles doivent leur appellation aux attaches métalliques placées sur les côtés du coffret, dans lesquelles glisser une courroie de transport (ill. 197). Les boîtes peuvent être portées facilement à la ceinture ou à l'épaule, voire, pour les objets les plus volumineux, à dos d'homme ou de

[1850] Le dernier a été acquis en 2007 : il s'agit du lot n° 31 de la vente de la collection Jammes, qui contient une gravure intitulée *Hercules.*

[1851] Ces vingt-deux coffrets constituaient les lots n° 11 à 32 de la collection de coffrets et images médiévales d'André Jammes. Présentation de la vente sur le site Internet de Pierre Bergé & Associés à l'adresse suivante : http://www.pba-auctions.com/deptmnts/dept_mobilier/cata_mobilier/ventes_2007/07-11-07.html [dernière consultation le 28 octobre 2007].

[1852] Les sources administratives comme littéraires évoquent les boîtes des messagers dès le XIV[e] siècle. Les comptes de la ville de Tournai en 1397 mentionnent ainsi l'orfèvre Ghiselin Carpentier, payé pour avoir « refait, reclaué, rebruné et rappareillié les boites des messagiers de la ville » : *Bulletin de la Société Historique et Littéraire de Tournai*, 1858, tome 5, p. 115. Le poète Eustache Deschamps (1340-1406), messager du roi Charles V, mentionne également ces boîtes : « Près d'un an que je sui messagier / et que toudis ay la boiste porter / Lettres aussi, pour 11 frans » : *Œuvres inédites d'Eustache Deschamps*, Paris, Techener, 1849, tome 1, note n° 4, p. xj.

cheval, raison pour laquelle un coussinet rempli de foin est placé en-dessous, afin de protéger le porteur des frottements répétés. La collection Jammes comporte même un coffret disposant d'une chaîne pour l'arrimer plus solidement à la selle du cheval (ill. 196). On suppose donc ce ces coffretx étaient destinés à l'usage des voyageurs, des messagers ou des colporteurs qui y entreposaient leurs petites marchandises, d'autant qu'elles recèlent un compartiment secret sous le couvercle, pour y insérer le passeport des objets transportés (ill. 197). Ainsi, il n'était pas nécessaire d'ouvrir le coffret – toujours muni d'une serrure – pour présenter ses autorisations de relais en relais.

196. Coffret de messager, fin du XV^{e} siècle (à droite, détail)
16 x 24 x 9 cm
Collection André Jammes
Catalogue de la vente du 7-11-2007, lot n° 18.

197. Coffret de messager, avec compartiment pour le passeport et attaches métalliques bien visibles sur le côté
1490-1500
18 x 27 x 12 cm
Collection André Jammes
Catalogue de la vente
du 7-11-2007, lot n° 21.

La collection d'André Jammes comportait vingt-deux coffrets, tous de fabrication parisienne, dont quatre étaient destinés à l'usage des colporteurs, les autres servant vraisemblablement d'écrin à des livres de prière. C'est la présence d'une xylographie colorée, placée à l'intérieur du couvercle, qui permet de faire la distinction entre les deux, car les lots n° 29 à 32 comportent des images profanes[1853], tandis que les autres contiennent tous des représentations religieuses. On présume donc que ces derniers étaient destinés au rangement de livres pieux. Leurs formats sont très variés, ce qui suppose que la boîte a été fabriquée en fonction de l'ouvrage qu'elle devait renfermer. L'illustration n° 198 présente ainsi côte à côte deux coffrets, dont le premier, de plus grand format, devait certainement renfermer un bréviaire tandis que le second, plus petit, était probablement destiné au rangement d'un livre d'heures.

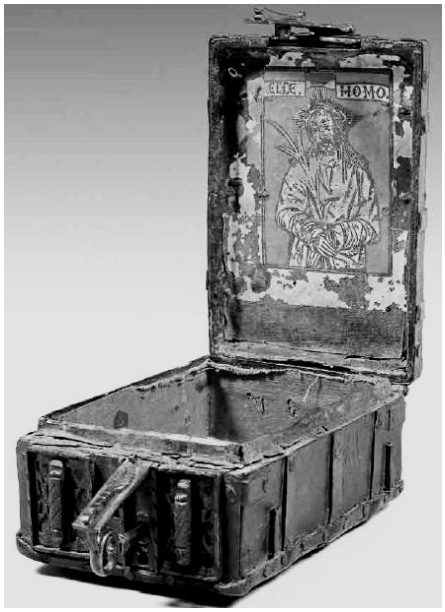
198. Coffrets de messager
A gauche : Sainte Face et sainte Barbe,
1490 ; 12 x 18,5 x 9,8 cm
A droite : Sainte Face,
1480-1490 ; 7,3 x 10,5 x 6,6 cm
Collection André Jammes
Catalogue de la vente du 7-11-2007, lots n° 13 et 12.

La fonction de ces images est très vraisemblablement apotropaïque. La présence d'une représentation religieuse sert à protéger non seulement le contenu du coffret, mais également le voyageur. La majorité des images de la collection Jammes se rapporte au Christ (13 représentations sur 18), protecteur universel, mais quelques-unes présentent des saints tutélaires bien connus que l'on retrouve également évoqués dans les inventaires après décès : on compte ainsi une sainte Barbe seule (lot n° 13) ou associée à sainte Anne portant la Vierge et l'Enfant avec sainte Catherine (lot n° 15), un saint Roch en pèlerin (lot n° 21 : ill. 199), et un martyre de saint Sébastien (lot n° 22). Le porteur du coffret et

[1853] Une représentation d'Hercule, une de Junon, une image de l'Europe et une représentation dite de « La Sauvage ».

son contenu sont ainsi censés être protégés des aléas climatiques (orages, foudre) et physiques (douleurs aux reins[1854], pestes) du voyage. Une fois ouvert, l'objet peut même servir de support de prière, en constituant un oratoire miniature aussi bien pour le voyageur que pour le fidèle sédentaire (ill. 198, 199 et 200). A partir du XVI[e] siècle, au moment où la fabrication de tels objets se ralentit, ces coffrets ont en effet cessé de voyager[1855] et sont devenus des objets du quotidien. La solidité de ces boîtes et l'image placée à l'intérieur en font des écrins tout trouvés pour les objets précieux du foyer, très probablement des bijoux, des livres de prière ou des objets de piété. Les inventaires après décès décrivent en effet les chapelets, reliquaires et médailles pieuses comme étant rangés dans de petits coffres parmi les vêtements dans la chambre de la maîtresse de maison. Nul doute que la présence de l'image joue alors un rôle protecteur pour ce contenu précieux, tout en remplissant une fonction de support de la dévotion. Le fidèle n'a qu'à ouvrir le coffret, se saisir de son chapelet, et prier devant l'image.

199. Saint Roch en pèlerin
Xylographie insérée dans un coffret de messager
Fin du XV[e] siècle
16,7 x 23,4 cm
Collection André Jammes
Catalogue de la vente du 7-11-2007, lot n° 21



200. Coffret de messager
Xylographie représentant un *Ecce Homo*
1490-1500
11,8 x 19 x 8,8 cm
Collection André Jammes
Catalogue de la vente du 7-11-2007, lot n°14.

[1854] Pour lesquels est invoquée sainte Catherine.
[1855] Sur quelques coffrets de la collection Jammes, on constate que le compartiment réservé au passeport a été scellé.

Plus qu'un support de prière, l'objet de piété est pour le fidèle un véritable talisman. Intermédiaire concret entre deux mondes en constante interaction, porteur du sacré, il détient naturellement des pouvoirs protecteurs. Cette fonction est primordiale aux yeux du croyant, qui peut grâce à lui apprivoiser l'inconnu. L'objet se fait le réceptacle matériel de ce qui ne peut être formulé, de ce qui est impalpable. Il oppose une barrière tangible à des fléaux qui proviennent de l'autre monde : mauvais climat, maladies, possession démoniaque… L'objet de piété balise l'espace domestique quotidien, délimitant ainsi un cercle de sécurité. Il permet également de transporter le sacré ; ainsi le croyant est-il partout accompagné de la protection divine. Toutes ces pratiques témoignent des efforts des individus de l'époque moderne pour tenter de maîtriser des éléments qui les dépassent. Elles pointent les préoccupations et les craintes des sociétés d'Ancien Régime, en mettant en évidence leurs conditions de vie quotidiennes. Le besoin de protéger récoltes et animaux, la crainte des incendies ou des inondations, le souci de détourner l'orage et la foudre cohabitent avec les risques d'épidémies, la peur de mourir sans les sacrements, les risques liés aux voyages. Ces peurs font partie du quotidien, et la présence de l'objet, justement, les apprivoise. Il serait erroné de décrire les populations d'Ancien Régime comme perpétuellement angoissées, paralysées par des peurs omniprésentes. Au contraire, l'objet de piété modère certainement ces craintes. Familier, réconfortant, porteur d'espérance, il sécurise l'espace quotidien. Cela est valable pour tous les croyants. Les inventaires après décès mentionnent la représentation de saints tutélaires dans toutes les classes de la société. L'usage de frotter des enseignes de pèlerinage sur les reliques est répandu chez les princes comme chez les plus humbles. La croyance dans leur valeur magique est partagée par tous : dans l'espoir de concevoir un dauphin, Henri III se rend en pèlerinage à Chartres en janvier 1579. Il y fait l'acquisition de deux « chemises de Notre-Dame », des enseignes à l'image de la relique conservée en la cathédrale, puis rentre à Paris afin de « coucher avec [son épouse], en espérance d'avoir un enfant par la grâce de Dieu et des chemises »[1856]. En effet, maladies et fléaux n'épargnent personne, et dans les moments difficiles, il ne se fait « aucune distinction entre clercs et laïcs, hommes et femmes, riches ou pauvres »[1857].

[1856] Pierre de L'ESTOILE, *Journal du règne d'Henri III, op. cit.*, p. 76.
[1857] Alphonse DUPRONT cité par Alain CROIX, « Un Univers magique », *op. cit.*, p. 88.

Jusqu'au milieu du XVII[e] siècle, l'Eglise se montre relativement tolérante envers les usages parfois déviants de l'objet de piété dans la mesure où elle concentre son action réformatrice sur la controverse avec les protestants. Ne pouvant à la fois lutter efficacement contre la Réforme, et reprendre en main l'éducation religieuse des catholiques, elle a choisi de ne combattre véritablement les pratiques déviantes qu'une fois la menace protestante écartée[1858]. Car si les rituels de protection sont admis, et même encouragés par les clercs qui y voient un moyen de faire pénétrer efficacement la prière dans les dévotions privées, certains usages de l'objet sont quant à eux jugés non conformes à l'orthodoxie catholique. Aux quelques voix isolées de clercs qui, au XVI[e] siècle déjà, jugent indispensable d'éduquer les croyants[1859], s'ajoutent au siècle suivant celles des prélats tridentins en lutte contre les superstitions.

3. « LA SUPERSTITION RUINE LA FOI DE L'ÉGLISE ET LE CULTE DE DIEU » [1860] : LE DÉTOURNEMENT DES OBJETS DE PIÉTÉ

Thierry Bonnot rappelle que « la notion d'objet utilitaire », selon laquelle « l'objet serait ontologiquement attaché à sa fonction »[1861], n'a pas de sens. Car si un objet est effectivement destiné à être utilisé, sa destination fonctionnelle initiale n'est qu'une étape avant son appropriation. Un objet, quel qu'il soit, n'a pas de valeur intrinsèque ; il ne doit donc pas être restreint à ce à quoi il est censé servir. Ce serait une analyse réductrice qui laisserait de côté un élément essentiel : son propriétaire. C'est lui qui transcende la fonction utilitaire initiale de l'objet, selon ses désirs et ses besoins. La rationalité des objets se trouve donc « aux prises avec l'irrationalité des besoins »[1862]. Cette contradiction autorise tous les emplois, et dans le cas d'un objet de piété, toutes les déviances. Du simple détournement qui extrait l'objet de sa fonction religieuse jusqu'aux

[1858] Voir Marc VENARD, « Dans l'affrontement des Réformes du XVI[e] siècle : regards et jugements portés sur la religion populaire » dans Bernard PLONGERON (dir.), *La Religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 115-125.
[1859] Pour Artus Fillon, curé de Rouen en 1509, les prêtres ont pour vocation de « dissiper l'ignorance du peuple » : Artus FILLON, *Speculum curatorum* [Le miroir des curés], éd. De Paris, 1510, fol. 5 r°. Cité par Thierry WANEGFFELEN, *op. cit.*, p. 6.
[1860] Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions qui regardent les sacremens, selon l'Ecriture Sainte, les décrets des Conciles, et les sentimens des sains Peres, et des Théologiens*, Paris, Compagnie des Libraires, 4[e] édition, 1741, vol. I, p. 3.
[1861] Thierry BONNOT, *op. cit.*, p. 149 sq.
[1862] Jean BAUDRILLARD, *op. cit.*, p. 13.

pratiques clairement superstitieuses, le spectre des usages qui dévient de l'orthodoxie est large.

Ainsi, lorsque des Capucins misent leurs images pieuses, chapelets et livres de prières en jouant à l'oie ou au galet, afin de contourner l'interdiction qui leur est faite de jouer de l'argent[1863], il est évident que la fonction religieuse de l'objet est totalement occultée. Il est arraché à sa destination fonctionnelle originelle, et ne sert que de chose matérielle. Parfois, la valeur religieuse de l'objet est au contraire un bon prétexte. Il en est ainsi dans cette anecdote rapportée par la Princesse Palatine[1864] au sujet de son époux, frère de Louis XIV[1865]. Monsieur dort avec un chapelet, qu'il a personnalisé par l'ajout de nombreuses médailles dévotes, enroulé autour de son bras. Ainsi, il ne peut s'endormir sans avoir fait ses prières du soir. Cela ne l'empêche pas de se livrer à quelque activité pourtant condamnée par l'Eglise : le cliquetis des médailles réveille son épouse, qui raconte avoir déclaré à son mari : « Monsieur, Dieu me pardonne, mais je soupçonne que vous faites promener vos médailles, images et reliques dans un pays qui leur est inconnu ». Mis au pied du mur, le duc d'Orléans invoque les vertus protectrices des médailles de son chapelet, que sa femme ignore, dit-il, puisqu'elle a été élevée dans le calvinisme : « Vous avez été huguenote, […] vous ne savez pas quelle efficace ont les images et les reliques ; elles garantissent les parties de notre corps qu'elles touchent de maléfices et de malheurs », explication hasardeuse s'il en est, qui laisse la princesse sceptique[1866]. Si l'on ne peut pas parler directement de détournement de l'objet, on notera que la réputation de ses vertus apotropaïques vient ici à point nommé au secours de la moralité du prince. Cet épisode montre également que l'objet de dévotion est considéré comme un objet du quotidien, au point qu'il peut en perdre sa dimension sacrée pour celui qui le porte.

Toutefois, aux yeux de l'Eglise, lorsqu'il n'est pas porté, lorsqu'il est mal employé ou lorsqu'il ne suscite pas le respect, l'objet de piété, et spécialement le chapelet, désigne le mauvais chrétien, qu'il soit ignorant, superstitieux, déviant et bien entendu hérétique, car le bon catholique est censé non seulement le connaître, mais

[1863] Charles CHABOT, *op. cit.*, p. 232. Signalons toutefois que cet ouvrage, destiné à présenter les « abus monastiques », pose un regard critique sur les usages des réguliers.
[1864] 1652-1722.
[1865] 1640-1701.
[1866] Lettre de Charlotte-Elisabeth de Bavière, citée par Jacques-Antoine DULAURE, *op. cit.*, p. 322.

l'utiliser avec régularité et ferveur. Les missionnaires qui se portent au secours de la foi vacillante des campagnes du royaume au XVII[e] siècle rapportent avec tristesse et indignation les comportements irrespectueux des paroissiens qu'ils visitent. Jean Eudes déplore le manque de respect des villageois envers les lieux saints. Leur manque de religion est tel qu'ils « auraient honte que l'on vît un chapelet en leur main, ou un livre de dévotion sous leur bras, dans le lieu d'oraison »[1867]. Ce rejet des objets de piété souligne clairement leur absence de dévotion ; c'est donc sur ces mauvais chrétiens que doivent se porter tous les efforts des religieux. C'est également le mauvais usage du chapelet qui signale la sorcière. Mauvaise catholique, rejetant le Christ au profit du diable, cette dernière ne peut adorer la croix. C'est la raison pour laquelle son chapelet, contrairement aux rosaires ordinaires, ne se termine pas par un petit crucifix, ainsi que le souligne Henri Boguet[1868], grand juge de Saint-Claude de 1596 à 1616. Ayant eu à présider une trentaine procès en sorcellerie en dix ans, il juge nécessaire de publier un guide pratique de la sorcière à l'usage de ses confrères, dans lequel il énumère et décrit les différents moyens de démasquer sorciers et sorcières. Son *Discours des sorciers*[1869], réédité douze fois en l'espace de vingt ans, se présente comme une compilation des procédures auxquelles il a participé, et bien souvent présidées. Fort de son expérience, il affirme qu'il est aisé de reconnaître une sorcière à des indices indiscutables, notamment au fait qu'elle ne pleure pas en présence des juges, aux marques distinctives que le diable a imprimées sur son corps, mais aussi à son chapelet, car la croix en est cassée, ou parfois même absente. Et de citer l'exemple de Françoise Secrétain, accusée d'avoir paralysé Louise Maillat, âgée de huit ans, en lui faisant avaler cinq démons par le biais d'une croûte de pain. Après l'exorcisme de la petite fille le 19 juillet 1598, Françoise Secrétain est arrêtée sur ordre d'Henri Boguet et interrogée. Malgré ses dénégations, elle est reconnue comme sorcière, non seulement parce qu'elle ne verse aucune larme – « bien qu'elle s'efforçât de pleurer » – mais aussi à cause de la croix cassée de son chapelet[1870]. C'est également à ce signe que Guillemette Joubard, habitant Quintigny[1871], est présentée comme sorcière en 1605 (ou 1606). Accusée de nombreux maux, entre autres d'avoir fait tomber la grêle au moment de la Pentecôte de 1604, d'avoir utilisé ses dons de devineresse pour pronostiquer la

[1867] Jean EUDES, « Traité de l'honneur dû aux lieux saints », dans *Œuvres complètes*, tome II, Paris, G. Beauchesne, 1905-1911, p. 18-22.
[1868] 1550-1619.
[1869] Henry BOGUET, *Discours des sorciers, avec six advis en faict de sorcelerie, et une instruction pour un juge en semblable matiere*, seconde édition, Lyon, Pierre Rigaud, 1608, 3 vol.
[1870] *Ibid*., p. 7.
[1871] Dans le Jura.

guérison d'une villageoise ou encore d'avoir guéri par art magique le bétail d'un voisin, elle est arrêtée. Le fait qu'elle courre à travers champs de jour comme de nuit, qu'elle ait fréquemment le blasphème à la bouche et qu'elle se serve d'un chapelet sans croix, ajoutent aux preuves qui s'amassent contre elle et conduisent à sa condamnation au bûcher, à Lons-le-Saunier[1872].

A côté de ces pratiques de sorcellerie qui restent relativement marginales, l'Eglise doit combattre un autre danger qui gangrène la communauté catholique : il s'agit de la superstition, à laquelle l'objet peut servir de support. Le statut de l'objet de dévotion est en effet ambigu : il est une réalité palpable qui relève pourtant d'une notion abstraite. Relais concret de la relation à Dieu, il fait le lien entre les mondes terrestre et céleste. Il est donc porteur de valeurs irrationnelles, intangibles. La frontière entre un usage orthodoxe et une utilisation déviante est donc mince et aisée à franchir. Etymologiquement, le mot « superstition » se rapporte au fait de se croire capable de pénétrer, voir d'agir sur les desseins divins (de *super* et *stitio* : être au-dessus). Selon le Dictionnaire de l'Académie Française, le terme s'applique aux « vain[s] présage[s] qu'on tire de certains accidents qui sont purement fortuits ». Mais il désigne également une « fausse idée que l'on a de certaines pratiques de religion, auxquelles on s'attache avec trop de crainte ou trop de confiance »[1873]. De manière générale, le catholique n'est pas censé pratiquer des dévotions hors de celles autorisées par l'Eglise, et il ne doit surtout pas s'imaginer pouvoir influer sur la volonté divine.

La définition de la superstition a toutefois évolué au fil des siècles. Le célèbre *De Divinatione*[1874] de Cicéron, qui tourne en ridicule les superstitions des Romains, prouve assez l'ancienneté de cette réflexion sur la validité des comportements religieux. Les auteurs chrétiens ont également condamné les pratiques supertitieuses. Saint Augustin est « le grand théoricien des superstitions »[1875]. Il les définit comme des survivances du paganisme, qui ne rendent pas à Dieu seul la dévotion qui lui est dûe. Cette définition rejoint donc celle de l'idolâtrie, prise au sens large du terme comme un culte rendu à toute

[1872] Alphonse ROUSSET et Frédéric MOREAU, *Dictionnaire géographique, historique et statistique des communes de la Franche-Comté et des hameaux qui en dépendent, classés par département*, tome V : *Département du Jura*, Lons-Le-Saunier, Bintot, 1837, p. 388.
[1873] *Dictionnaire de l'Académie Française*, Paris, Firmin-Didot, 6e éd., 1835, p. 793.
[1874] Rédigé vers 44.
[1875] Micheline LALIBERTE, « Religion populaire et superstition au Moyen Age », *Théologiques*, 8/1, 2000, p. 22.

créature, image ou objet. Au XIII[e] siècle, la *Somme Théologique* reprend cette définition, en présentant les superstitions comme étant « une religion pratiquée avec excès »[1876]. Toutefois, un glissement s'opère entre la conception augustinienne et celle qui prévaut avec Thomas d'Aquin : ce sont moins les résidus de rituels païens que les déviances au sein même du Christianisme qui sont condamnées. Toute pratique magique est considérée comme de la sorcellerie, fruit d'un pacte le démon. Avec l'émergence et l'affirmation des hérésies à partir du XIV[e] siècle, la définition évolue encore et se concentre sur les croyances et usages qui s'écartent du dogme et des prescriptions de l'Eglise officielle.

Si cette caractérisation de la superstition prévaut toujours au sein de l'Eglise de l'époque moderne – et ce d'autant plus que la société s'est confessionnalisée – les critiques contre certaines croyances catholiques jugées superstitieuses ne sont plus uniquement le fait de théologiens. Les Humanistes condamnent ainsi les pratiques ostentatoires dénuées de réelle ferveur religieuse et se moquent de certains usages évoquant des rites païens[1877]. Les protestants, quant à eux, attaquent le catholicisme en associant la superstition au culte des images, mais également à l'usage des objets de dévotion. Tout usage d'un objet de piété est considéré comme une pratique déviante et idolâtre. Le chapelet, surtout, est honni comme l'image même d'une dévotion fétichiste et hypocrite. Pour Calvin, il symbolise le système de contrepartie sur lequel le catholique a établi sa relation avec Dieu, duquel il se joue « comme avec un petit enfant ». Il ne se contente pas d'adresser une oraison à Dieu, il la prolonge, la fait durer indéfiniment par le moyen du chapelet, instrument de comptage des prières plus que support de la vraie dévotion. Dieu se trouve ainsi sans cesse sollicité par cette « superstitieuse prolongation et répétition des prières », car le « papiste » estime que c'est le nombre d'*Ave* accumulés qui importe, bien plus que la ferveur. Si l'orant « barbot[e] force Ave Maria et réit[ère] cent fois un chapelet »[1878], il estime que Dieu se trouve alors dans l'obligation de lui accorder ce qu'il désire. Pour Calvin, rien n'est plus superstitieux que cette croyance qui

[1876] L'expression latine est « Religio supra modum servata » : Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 92-1. Elle fait allusion à toute dévotion qui ne serait pas rendue à Dieu seul.
[1877] Dans l'un de ses *Colloques* (censurés par la Sorbonne en 1531) intitulé *Le Naufrage*, Erasme ironise sur le fait de s'adresser à des intermédiaires plutôt qu'à Dieu lui-même. Il décrit un naufrage au cours duquel certains marins se mettent à adorer la mer comme une divinité païenne à qui ils versent de l'huile. Il ajoute qu'il vaut mieux ne pas implorer le secours de saint Pierre, car le temps qu'il quitte la porte du Paradis pour aller porter les prières à Dieu, le bateau aura coulé. Les *Colloques* se montrent également très critiques envers certains aspects du pèlerinage. Voir ERASME, *Colloques*, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, 2 vol.
[1878] Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne, nouvellement mise en quatre livres et distinguée par chapitres*, Paris, C. Meyrueis, 1859, p. 222, col.1.

donne à penser que le fidèle pourrait avoir une influence quelconque, par le biais de l'objet, sur la volonté divine.

Outre qu'ils favorisent des pratiques plus ostentatoires que sincères, les objets de piété présentent d'autres défauts aux yeux des réformés : ils se rapportent aux cultes d'intercession et surtout, ils entraînent une confusion idolâtre entre la personne qu'ils représentent et l'objet lui-même[1879]. Les grandes vagues iconoclastes de la seconde moitié du XVI[e] siècle ne sont pas motivées par une brutalité aveugle, et encore moins par un rejet de l'œuvre d'art[1880]. Les historiens spécialistes de la question ont bien mis en évidence la diversité des desseins des réformés[1881], du désir de revanche sur les autorités religieuses à l'intérêt financier. Parmi eux, il faut souligner la volonté de désacraliser des choses qui ne sont que matérielles[1882], de régler une fois pour toutes la question du statut de l'image religieuse, et ramener ainsi la prière à son essence la plus spirituelle. L'iconoclasme est, selon le mot de Denis Crouzet, « une rationalité agissante de la conquête des esprits »[1883], en lutte contre tout emblème et tout support de pratiques irrationnelles. Détruire les relais matériels de la piété catholique est un moyen d'en nier l'efficacité spirituelle et de montrer ainsi son adhésion à la Réforme : « si tu es Dieu, défends-toi », crient certains casseurs d'Angoulême aux représentations qu'ils mutilent[1884]. L'iconoclasme ne se cantonne pas à la destruction des images mais « vise tout ce qui dans la religion traditionnelle du dire, du voir et du toucher relève de la corporalité »[1885] : statues, tableaux, mais aussi corps des saints considérés comme des reliques. Et cela afin de rationaliser la relation à Dieu en la coupant de tout « artifice

[1879] De manière assez ironique, il arrive que les réformateurs deviennent eux-mêmes objets de superstition. Ainsi, Luther est parfois vénéré à travers des portraits qui le représentent en saint, et l'on sait qu'après sa mort, de nombreux pèlerins viennent se recueillir dans sa maison, grattant les murs pour emporter un peu de poussière ou prélevant une écharde de sa table de travail afin de guérir les maux de dents et de tête : Jean-Marie Vincent AUDIN, *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, Paris, L. Maison, 1845, p. 504.

[1880] Voir Olivier CHRISTIN, *Une Révolution symbolique*, *op. cit.*

[1881] Voir par exemple David FREEDBERG, *Iconoclasts and their Motives*, Maarssen, G. Schwartz, 1985, 60 p.

[1882] Jean-Marie Constant note que l'iconoclasme « apparaît […] comme une manifestation de la nouvelle foi tout en cristallisant des problèmes personnels et des revendications sociales » : « La Violence iconoclaste des protestants », dans le chapitre « Violences urbaines et colère de Dieu (1560-1562) », dans *Les Français pendant les Guerres de Religion*, Paris, Hachette Littératures, 2002, p. 124.

[1883] Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu, op. cit.*, p. 585.

[1884] Olivier CHRISTIN, « L'Iconoclasme protestant », présenté lors du colloque *L'Enseignement du fait religieux*, 5, 6 et 7 novembre 2002 : http://eduscol.education.fr/D0126/fait_religieux_christin.htm [dernière consultation le 15 octobre 2008].

[1885] Thierry WANEGFELEN, « Le Condamné et le refoulé. Le geste iconoclaste au début des Guerres de Religion », *Cahiers de médiologie*, n° 13, 1[er] semestre 2002, p. 73.

humain »[1886]. L'objet de piété entre dans cette catégorie : fait de main d'homme pour favoriser la communication avec le divin, il ne fait qu'encombrer le chemin vers qui mène à Dieu.

En réaction, l'Eglise Romaine réaffirme avec force les dogmes les plus décriés par les protestants – qui deviennent les symboles par excellence de la religion catholique – tout en moralisant au maximum les pratiques des fidèles afin d'éviter les déviances[1887]. Elle doit se montrer d'autant plus vigilante que les objets de dévotion et les images pieuses envahissent l'espace domestique à l'époque moderne. Encore faut-il soigneusement séparer le bon grain de l'ivraie, et définir ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Car la limite entre les deux est souvent bien fine, perméable, et fluctuante selon les périodes. Certains usages que l'Eglise rejette et interdit à partir de la seconde moitié du XVII[e] siècle sont encore tolérés, et même encouragés, au siècle précédent. En 1640 encore, le Jésuite Julien Maunoir éteint un incendie né de la foudre à Orbec sur Auge[1888] en y jetant un *Agnus Dei*[1889]. Deux ans plus tôt, il asperge d'eau bénite tous les vergers de Saint Martin, près de Bourges, qui sont dévastés par les chenilles, ce qui a pour effet de les protéger de ces nuisibles, qui ont dévasté les paroisses environnantes[1890]. Le missionnaire breton est également réputé pour les nombreux miracles qu'il accomplit à l'aide d'un grain bénit de Jeanne de la Croix, avec lequel il guérit les malades[1891] et facilite les accouchements[1892]. Ces grains, nous l'avons vu, sont renommés pour la protection qu'ils apportent contre les tonnerres, le feu, les tempêtes et tourmentes de mer, mais aussi contre les « infirmitez tant du corps que de l'ame », les fièvres, les pestes, les tentations et des « espouvantes des demons »[1893]. Auxquels s'ajoutent les vertus des *Agnus Dei*, qui sont assez semblables. Ces médaillons de cire pascale diffusés par l'Eglise sont censés détenir des pouvoirs protecteurs quasi illimités. Ils sont bénis tous les sept ans

[1886] Denis CROUZET, *op. cit.*, p. 599.
[1887] Pour évoquer les comportements et usages catholiques qui tendent à s'éloigner de l'orthodoxie religieuse, nous préférons employer ce terme de « déviances » plutôt que celui de « superstition ». Il convient en effet de distinguer, avec Bernard Dompnier, *la* superstition au singulier *des* superstitions au pluriel. Le premier terme désigne les écarts graves par rapport à la doctrine catholique, tandis que le second évoque des pratiques déviantes qui ne sont dues qu'à un manque d'éducation religieuse et sont donc susceptibles de disparaître grâce à un meilleur encadrement de la dévotion des laïcs. Voir Bernard DOMPNIER (dir.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, 237 p.
[1888] En Normandie.
[1889] Eric LEBEC (Ed.), *op. cit.*, p. 28-29.
[1890] *Ibid*., p. 24.
[1891] « Il nous suffit de toucher [un enfant contrefait] du grain de Sainte Jeanne pour qu'il guérît », écrit le missionnaire : *Ibid*., p. 35.
[1892] Par exemple, en 1643, dans la paroisse de Quéméneven (Finistère) : *Ibid*., p. 63.
[1893] Antoine d'ACA, *op. cit.*, p. 183-184.

par le Pape, pour être ensuite distribués par le maître de sa garde-robe. Leur origine viendrait de l'usage, dans les premiers temps du catholicisme, de distribuer aux fidèles des morceaux bénis du cierge pascal afin qu'ils en fassent des parfums destinés à protéger leurs champs, vignes et habitations de divers fléaux[1894]. La Chambre Apostolique imprime en 1662 – soit un siècle après le Concile de Trente – un opuscule énumérant les nombreuses vertus de l'*Agnus Dei* et transcrivant la bénédiction que prononce le Pape, qui les résume de manière éloquente :

> « Que le bruit de l'air, gresles, neiges et tempêtes, la furie des vents et des tonnerres soient modérés et arrêtés. Que devant le salutaire et glorieux étendard de la croix qui y est figuré, les esprits malins s'épouvantent et s'enfuient. Que celui qui les porte ait vertu contre les illusions, astuces, tromperies et fraudes du diable et des esprits malins. Qu'aucune tempête, adversité, air pestilentiel ou corrompu, ni mal caduc, aucune tourmente, tempeste de mer, aucun feu, ou autres injures de temps ne puissent offenser, nuire, ni préjudicier à celui qui le portera dévotement sur soi. Qu'en l'accouchement soient délivrés la mère et l'enfant. Que tous ceux qui le portent puissent être toujours en sûreté, qu'ils ne craignent aucun péril, qu'ils n'aient point peur des ombres, et qu'aucune cruauté du diable ne les endommagent »[1895].

Trois années plus tard, le Jésuite Théophile Raynaud[1896], dans son *Agnus cereus Pontificia benedictione consecratus*[1897], encourage encore le recours à ces objets en rapportant de nombreux miracles survenus grâce à ces médaillons jetés au feu.

Cette longue liste, si proche de celle qui présente les grains bénis des mystiques espagnoles, souligne surtout les craintes des populations de l'époque moderne. L'objet de piété apparaît comme un moyen de secours contre les pires fléaux du temps. Dans une société composée à plus de 85 % de ruraux, les tempêtes, les orages, les insectes sont des facteurs qui déterminent la survie d'une famille, au même titre que les maladies, accidents ou accouchements difficiles. En proposant un recours concret, l'Eglise des XVI^e^ et XVII^e^ siècles permet aux fidèles d'exorciser quelque peu ces craintes. Elle les rassure, et fait ainsi en sorte de les garder en son sein. D'une certaine manière, en encourageant le

[1894] Charles CHABOT, *Encyclopédie monastique, op. cit.*, p. 4-5.
[1895] Jacques Albin Simon COLLIN DE PLANCY, *op. cit.*, p. 148.
[1896] 1583-1663.
[1897] Théophile RAYNAUD, *Pontificia. Videlicet 1. Corona Aurea supra mithram Romani pontificis. 2. De bicipiti Ecclesia sub ss. Petro & Paulo. 3. Agnus cereus pontificia benedictione consecratus. 4. Rosa mediana a pontifice principibus dono missa: ritus sacer dominicæ 4. quadragesimæ. 5. De gladio & pileo a pontifice benedicto, in nocte Natalis Domini. Tomus decimus*, Lyon, Horace Boissat et Georges Remeus, 1665.

recours à l'objet de piété contre les calamités du temps, elle leur offre un cadre sécurisant que la Réforme ne peut leur procurer. Ainsi, elle détourne de la tentation de la conversion des populations qui, malmenées par le climat[1898], les maladies et les accidents, angoissées par l'existence de démons malveillants, sont susceptibles d'en vouloir au Créateur. Il est donc possible que jusqu'à la première moitié du XVII^{e} siècle au moins, l'Eglise craigne encore plus le protestantisme que la superstition. Choisissant le moindre des deux maux, elle diffuse des récits de miracles mettant en scène des objets religieux de façon à renforcer la cohésion de la communauté catholique. Mieux vaut pour elle un catholique un peu déviant qu'un catholique converti : il est plus facile d'éduquer le premier que de récupérer le second. Une fois le danger de la conversion évité, elle peut mettre progressivement en place une œuvre de réformation, en prenant le temps de moraliser au mieux ses brebis égarées, et de les encadrer de manière plus stricte. Avec le temps, elle opère un glissement entre les craintes bien terrestres et matérielles des fidèles vers des peurs plus spirituelles. L'accent est peu à peu mis sur le Salut, la conversion sincère et la réformation intérieure. L'objet n'a alors plus pour fonction première de protéger des maladies et des catastrophes climatiques, mais de la damnation éternelle. Aussi la prière et la contrition du fidèle doivent-elles être réellement sincères, car la superstition est combattue comme quelque chose qui semble odieux à Jésus. Il apparaît plus grave d'être superstitieux que mécréant, selon les termes de Philippe Fortin de la Hoguette[1899] qui met ces paroles dans la bouche d'un père éduquant ses enfants : « le mal seroit moindre d'estre en doute de luy que de luy faire injure [...] La superstition est un vice lasche auquel le peuple, les enfans, les femmes, & les vieilles gens, qui sont toutes personnes imbecilles, sont le plus sujets » et elle « profane la Religion, en pensant y satisfaire par des *grimaces exterieures*, comme si le vray culte de Dieu n'estoit que badinage ou une coquetterie spitituelle »[1900].

Pour mettre en place cette entreprise de longue haleine, l'Eglise doit donc lutter efficacement contre les pratiques déviantes. C'est là qu'interviennent des théologiens comme Jean-Baptiste Thiers[1901], à qui l'on doit un célèbre *Traité des superstitions.* Bachelier en théologie, il exerce sa vie durant comme curé de campagne dans les diocèses

[1898] Voir les nombreux écrits d'Emmanuel LE ROY LADURIE sur la question, dont *Canicules et glaciers, XIII^{e}-XVIII^{e} siècles*, Paris, Fayard, 2005, 739 p.
[1899] 1585-1668.
[1900] Philippe FORTIN DE LA HOGUETTE, *op. cit.*, p. 51-52.
[1901] 1636-1703.

de Chartres puis du Mans. En tant que théologien, historien, et érudit, il est à la fois acteur et témoin des transformations du catholicisme moderne, qu'il analyse dans de nombreux ouvrages influencés par la Réforme tridentine, avec d'autant plus de rigueur et de sens critique qu'il est proche de certains milieux jansénisants. Ses prises de position vigoureuses en faveur d'une plus grande moralisation de l'Eglise[1902], d'un plus strict respect des lieux saints[1903] et d'un meilleur contrôle des dévotions et pratiques des fidèles[1904], se cristallisent dans son *Traité des superstitions*[1905]. Il y construit une analyse des pratiques dévotionnelles concrètes étudiées au regard de la vérité théologique et du dogme catholique.

Avant toute chose, il commence par donner une définition précise de la superstition qui, se place dans la continuité de la pensée thomiste. Dieu est en effet un Dieu jaloux, qui ne tolère pas que Son peuple adore d'autres que Lui, ou Le serve selon leurs envies. Il veut au contraire être vénéré de la manière qu'Il a lui-même choisie : aussi la superstition se définit-elle avant tout comme le fait de « rendre aux créatures l'honneur qui n'est dû qu'au Créateur » ou bien, « si elle le rend au Créateur, elle ne le fait pas de la façon qu'elle doit ».[1906]. Thiers énonce ensuite plusieurs règles selon lesquelles l'on peut reconnaître facilement les pratiques superstitieuses. Est superstitieux le fait d'espérer obtenir une grâce en imaginant que certains objets, certains nombres ou certains gestes ont des vertus magiques. De même, toute chose est superstitieuse si on en attend des effets qui ne peuvent être attribués à la Nature ou à Dieu et qui n'ont pas été institués par l'Eglise : croire qu'il arrivera malheur à l'un des convives d'une tablée de treize

[1902] Par exemple, *Histoire des perruques. Où l'on fait voir leur origine, leur usage, leur forme, l'abus & l'irrégularité de celles des ecclésiastiques*, chez l'auteur, 1690, ou encore *Traité de la clôture des religieuses. Où l'on fait voir par la tradition et les sentimens de l'Eglise, que les religieuses ne peuvent sortir de la clôture, ni les personnes étrangeres y entrer, sans nécessité*, Paris, Antoine Dezallier, 1681. On lui doit également plusieurs essais polémiques sur la relique de la Sainte Larme du Christ qui l'opposent à Dom Mabillon (1632-1707).
[1903] Tel *Dissertation sur les porches des eglises, dans laquelle on fait voir les divers usages ausquels ils sont destinez ; que ce sont des lieux saints & dignes de la veneration des fideles ; et qu'il n'est pas permis d'y vendre aucunes marchandises, non pas mesme celles qui peuvent servir à la piété*, Orléans, François Hotot, 1679.
[1904] Notons par exemple le *Traite des jeux et divertissemens, qui peuvent être permis, ou qui doivent être défendus aux chrêtiens selon les règles de l'eglise & le sentiment des peres*, Paris, Antoine Dezallier, 1686.
[1905] La première édition de l'ouvrage (*Traité des superstitions selon l'Ecriture Sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens*, Paris, A. Devillier, 1659) ne porte que sur les superstitions concernant les sacrements. L'auteur l'enrichit largement par la suite, pour former une édition de 2 tomes en 4 volumes (les deux premiers publiés en 1679 chez A. Devillier, et les deux suivants chez J. De Nully en 1703-1704). L'édition la plus courante, et celle que nous utilisons ici, est celle de 1741, publiée en 4 volumes à Paris chez La Compagnie des Libraires.
[1906] Idem.

personnes, c'est penser que Dieu aurait donné une vertu spéciale au nombre treize. C'est donc, on le voit, à Dieu ou à l'Eglise d'octroyer une valeur particulière aux choses : le fidèle ne peut espérer intervenir dans ces considérations. Ce n'est pas à lui d'investir des gestes, des nombres ou des objets d'un pouvoir spirituel.

Thiers ajoute que l'on parle évidemment de superstition lorsqu'une personne souhaite obtenir une grâce en faisant un pacte, tacite ou clairement défini, avec les démons. Cette définition prend donc en compte les détournements que l'Eglise suppose faits en toute connaissance de cause par les mauvais chrétiens. Si une femme utilise un chapelet dont la croix est brisée ou inexistante, elle est considérée comme une sorcière, car elle emploie sciemment un objet de dévotion catholique à des fins de magie noire. Mais les catholiques peuvent aussi se montrer superstitieux sans le savoir, lorsqu'ils ont recours à des pratiques résultant d'une éducation religieuse insuffisante mêlée à un reliquat de paganisme. Au contraire des sorciers qui choisissent délibérément de se détourner de l'Eglise, ces fidèles sont des pécheurs qu'il convient d'instruire et de débarrasser de toute croyance déviante. Car, selon Thiers, ces croyants mal christianisés courent le risque de conclure un pacte implicite avec les démons sans s'en rendre compte. Il cite un compte-rendu de la Faculté de Théologie de l'Université de Paris, de 1398, qui énumère les huit manières de procéder à ce pacte[1907]. Parmi elles, se trouve le fait d'utiliser des choses naturelles, comme des plantes, pour obtenir des effets surnaturels, ou d'employer des paroles de l'Ecriture Sainte à ces mêmes fins. L'on se rend également coupable d'union avec le Malin si « les effets qu'on attend surpassent la vertu du moyen dont on se sert » : ainsi, penser qu'un objet de dévotion comme un chapelet, qui doit servir à la prière, peut permettre d'obtenir des grâces spéciales et miraculeuses, est une croyance superstitieuse qui relève d'une alliance avec le Diable.

Il est donc aisé de franchir la frontière entre l'orthodoxie et la déviance, sans même s'en apercevoir. Jean-Pierre Camus[1908], évêque de Belley[1909], considère que c'est par ignorance que les populations des campagnes se perdent, car elles ne bénéficient pas de l'enseignement religieux qui est dispensé dans les villes[1910]. C'est pourquoi Thiers

[1907] *Ibid.*, vol. 1, p. 90 sq.
[1908] 1584-1652.
[1909] Dans l'Ain.
[1910] Marc VENARD et Anne BONZON, *La Religion dans la France moderne, XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Paris, Hachette, 1998, p. 55.

recense ensuite très précisément les diverses pratiques considérées comme superstitieuses. Tout ce qui relève du maléfice et de la magie diabolique semble aller de soi : chercher à nuire aux autres par divers moyens ou invoquer le Diable sont des actes reconnus comme allant contre la religion. Sont également rejetées toutes les pratiques divinatoires, toujours selon l'idée qu'un mortel ne peut espérer pénétrer les desseins divins. Seule exception : l'astrologie, qui est licite puisque c'est Dieu qui a établi le cours des planètes[1911]. Par contre, chercher à lire l'avenir, croire qu'il existe des jours fastes ou néfastes, voir des présages positifs ou négatifs dans divers événements anodins, est inacceptable.

C'est ensuite que les choses se compliquent : Thiers évoque en effet de nombreux usages – dont beaucoup sont antiques – qui peuvent prêter à confusion, comme par exemple les cultes pernicieux ou faux. Il souligne qu'il est mal de rendre un culte à qui on ne le doit pas : il ne faut pas croire aux faux miracles, honorer de faux saints, ou supposer que les fausses reliques sont vraies. De manière générale, parmi les très nombreux gestes superstitieux, Thiers en recense un nombre infime qui met en scène des objets de dévotion. Le détournement d'objets de piété est une pratique superstitieuse parmi d'autres, et absolument pas majoritaire. L'auteur décrit longuement les usages liés aux éléments naturels comme les herbes, les arbres, et les animaux, mais ne réserve, sur quatre volumes, qu'une quinzaine d'exemples aux objets. Ces derniers se prêtent à toutes sortes de détournements, plus ou moins blâmables. Thiers rapporte notamment le fait de croire qu'une croix achetée par aumône est plus sainte qu'une autre acquise dans un contexte commercial, ou encore l'usage qui veut qu'on puisse obtenir de la pluie en plongeant des images de saints ou de saintes dans de l'eau[1912]. C'est une pratique idolâtre qui suppose que l'on accorde à l'image les pouvoirs de la personne qu'elle représente, ce que le Concile de Trente condamne fortement. Thiers peut cependant se montrer relativement compréhensif dans certains cas : il mentionne une dévote du Pérou qui, malade, se trouve en 1614 dans la crainte de mourir sans s'être confessée. Ne pouvant trouver de prêtre, elle fait sa confession à une image de papier de Saint Ignace de Loyola qui se trouve fixée au mur de sa chambre. Là encore, l'image du saint est assimilée à la personne elle-même, et la pénitente lui demande l'absolution « avec beaucoup de sentiments et de témoignages de douleur ». Thiers reconnaît l'urgente nécessité qui a poussé cette femme à agir ainsi, d'autant qu'elle a rendu l'âme immédiatement après sa

[1911] Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions, op. cit.,* vol. 1, p. 185.
[1912] *Ibid*., vol. 1, p. 414.

confession. Il lui donne l'excuse de la simplicité, l'ignorance, la bonne foi et l'impuissance à trouver un confesseur. Mais il s'empresse de souligner qu'il ne faut pas suivre cet exemple, car ce serait se rendre coupable de superstition et de sacrilège[1913]. L'image n'est qu'une représentation, en aucun cas elle ne peut se substituer à la divinité.

L'objet est également utilisé de manière déviante pour obtenir des guérisons : le fait d'attacher le clou d'un crucifix au bras d'un épileptique pour le guérir, ou encore le fait d'envelopper un tel clou dans de la laine et le mettre autour du cou d'un malade de la fièvre quarte sont rapportés dans le *Traité*[1914]. Le plus souvent en effet, l'objet détourné est porté sur soi. Il transmet ses pouvoirs par contact, et sa vue peut repousser les démons. Thiers explique que le port d'objets de piété est autorisé par l'Eglise – et heureusement car n'est-ce pas la marque distinctive des catholiques ? – mais que certaines circonstances le rendent superstitieux. Ainsi, il ne faut pas leur accorder des vertus particulières en fonction de leur matérialité ou du nombre d'objets portés. Se croire guéri de certains maux parce qu'on a porté neuf chapelets d'ambre autour du cou, ou ne vouloir porter que des croix réalisées dans une certaine matière, en dédaignant les autres, c'est s'attacher à la valeur concrète et matérielle de l'objet et non sa valeur spirituelle. La matérialité de l'objet est d'ailleurs très importante aux yeux de Thiers : il ne doit pas porter de signes ou de mots inconnus ou indéchiffrables, qui seraient susceptibles d'être des blasphèmes ou des incantations diaboliques. Les objets de piété représentent la divinité et doivent être respectés comme tels. Il ne faut donc pas les associer à « des figures inconnues »[1915] qui en galvauderaient la valeur spirituelle. Thiers s'attarde sur un objet en particulier, qui pour lui représente bien ce danger : il s'agit de la médaille dite « de Saint Benoît », découverte en Bavière en 1647. Deux femmes accusées de sorcellerie révèlent lors de leur interrogatoire qu'elles n'ont pu jeter des sortilèges sur le château de Nattremberg, situé près de l'abbaye bénédictine de Metten, à cause de médailles sacrées, portant le signe de la croix, qui s'y trouveraient. On retrouve effectivement ces médailles, mais on ne peut les déchiffrer. C'est grâce à un manuscrit du XV^{e} siècle conservé à l'abbaye que l'on finit par comprendre que les caractères gravés sur la médaille, placés autour du monogramme

[1913] *Ibid*., vol. 3, p. 308-309.
[1914] *Ibid*., vol. 1, p. 387 et 390.
[1915] Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions, op. cit.*, vol. 1, p. 346.

de Jésus au droit[1916], et sur une croix au revers[1917], seraient les initiales de formules rejetant le Malin. Le duc de Bavière donne alors son approbation en concluant qu'on peut utiliser ces médailles sans superstition, aussi les moines en font-ils des reproductions, qu'ils bénissent et diffusent auprès des populations. Selon eux, ces objets ont produit de nombreux miracles. Or, pour Thiers, l'usage de cet objet ne peut être que superstitieux, ne serait-ce que parce qu'on ne sait pas vraiment ce que signifient les caractères gravés sur la médaille : il cite Saint François de Sales et Monseigneur d'Arenton d'Alex, tous deux évêques de Genève, qui précisent dans leurs Constitutions et Institutions Synodales que les superstitieux utilisent des caractères obscurs et des mots inconnus pour obtenir des effets surnaturels[1918]. L'on ne peut attribuer des vertus à des lettres, à plus forte raison si le message est indéchiffrable. Dans ce passage se retrouve l'aversion de Thiers pour les Bénédictins, qui l'opposera quarante ans plus tard à la Congrégation de Saint Maur de Vendôme. En lisant entre les lignes, l'on constate aussi qu'il y affirme la nécessité absolue pour l'Eglise d'avoir le contrôle total des questions spirituelles : il reproche aux moines bénédictins de se baser sur l'autorisation du duc de Bavière pour distribuer ces médailles, ce dernier apparaissant « savant comme un théologien qui décide en évêque » de ce qui est superstitieux ou pas. Or, le pouvoir temporel n'a pas à s'immiscer dans les questions religieuses. Faut-il y voir l'une des raisons de ce vigoureux rejet de ces médailles, pourtant approuvées par le Saint-Siège en 1742[1919] ? Thiers se montre en tout cas particulièrement sévère dans son ouvrage, et semble traquer le moindre indice d'un danger superstitieux.

Il souligne bien que c'est « une chose louable et pieuse [de] porter sur soi »[1920] des objets de piété mais seulement lorsqu'ils sont arborés par ferveur religieuse et non pour en attendre des faveurs particulières, comme par exemple l'assurance de ne pas mourir de mort subite, ou de mourir par le feu, par l'eau ou sans confession, de n'être jamais blessé

[1916] Sur le droit, les lettres « VRSNSMV » et « SMQLIVB » signifieraient (selon la traduction qu'en donne Thiers) : « *Vade Retro Sathana, Nunquam Suade Mihi Vana* » (« Arrière, Satan, cesse de me tenter ») et « *Sunt Mala Quae Libas, Ipse Venena Bibas* » (« Garde-bien ton poison, je n'y veux pas goûter »).
[1917] Au revers, la partie verticale de la croix porte les lettres « CSSML », tandis que le bras horizontal porte « NDSMD », qui voudraient dire : « *Crux Sacra Sit Mihi Lux* / *Non Draco Sit Mihi Dux* » (« Que la Croix éclaire mes pas / Démon, je ne te suivrai pas »). Dans chaque angle formé par les bras de la croix se trouvent une lettre, les quatre formant cette suite « CSPB », signifiant « *Crux Sancti Patris Benedicti* » (« la Croix du Bienheureux Père Saint Benoît »).
[1918] Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions, op. cit.*, vol. 1, p. 348 sq.
[1919] Par un bref du pape Benoît XIV, le 12 mars 1742. Elle est enrichie de nombreuses indulgences. Le monogramme du Christ sur le droit est alors remplacé par une représentation de Saint Benoît.
[1920] Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions, op. cit.*, vol. 1, p. 313.

à la guerre, de conserver les bonnes grâces des Grands[1921]. « Il n'y a point aussi à s'imaginer qu'en portant un Rosaire, ou chapelet, un Scapulaire, une Ceinture de Saint Augustin, un Ceinturon de Sainte Monique, un cordon de Saint François, une ceinture de Saint François de Paule ou quelque autre signe ou instrument de piété, on ne sera jamais damné, on recevra très-assurément les Sacremens de l'Eglise à l'article de la mort, et on fera une sincère pénitence, quoiqu'on ait négligé de la faire pendant tout le cours de sa vie». Se contenter « de ces signes et de ces instruments extérieurs », c'est « renonc[er] à la véritable piété »[1922]. L'on retrouve sous la plume de Thiers la préoccupation principale de l'Eglise tridentine : la lutte contre le paraître, contre les signes extérieurs de piété, qui ne sont pas forcément représentatifs d'une réelle dévotion. C'était déjà la critique que faisaient les Humanistes et les protestants du XVI^{e} siècle aux catholiques : plutôt que d'accumuler ces « instruments extérieurs », il faut provoquer une conversion intérieure. C'est aussi l'enjeu qui anime le débat entre les Jésuites et les Jansénistes, au moment même où Thiers rédige son ouvrage : c'est en effet en 1656, trois ans avant la publication du *Traité des superstitions*, que Pascal s'oppose à la comptabilité de l'Au-delà prônée par le Jésuite Paul de Barry. L'ouvrage de Thiers s'inscrit donc pleinement dans ce courant de réformation intérieure de l'Eglise, prise entre la nécessité de mettre en valeur les signes extérieurs de la catholicité tout en assainissant au maximum les pratiques qui y sont liées.

L'Eglise doit en effet mettre en œuvre des moyens pour faire disparaître la superstition des habitudes des catholiques. Cela passe d'abord par une reprise en main de l'éducation des fidèles. Le début du XVII^{e} siècle est marqué par la mise en place de missions de l'intérieur[1923] – dont Vincent de Paul est en France la figure de proue – chargées de remédier à la misère spirituelle des populations enclavées, dont les repères religieux ont été réduits à une peau de chagrin par les troubles qui secouent le royaume. En parallèle, l'Eglise tridentine améliore la formation du clergé dans les séminaires – avec en point d'orgue la fondation en 1642 du Séminaire de Saint Sulpice par Jean-Jacques Olier – et catéchise en masse les enfants[1924]. L'éducation religieuse vise notamment à remplacer les pratiques teintées de superstition et de relents de paganisme

[1921] *Ibid*., vol. 1, p. 311.
[1922] *Ibid*., vol. 1, p. 317.
[1923] Voir Louis CHÂTELLIER, *La Religion des pauvres. Les sources du Christianisme moderne, XVI^{e}-XIX^{e} siècles*, Paris, Aubier, 1993, 351 p.
[1924] Voir Dominique JULIA, «L'Enfance aux débuts de l'époque moderne », dans Egle BECCHI et Dominique JULIA (dir.), *op. cit.*, particulièrement p. 329-344.

par des gestes moralisés et spiritualisés. Lorsque Thiers évoque les maléfices, il souligne qu'il ne sert à rien d'employer des remèdes superstitieux comme porter sur soi ou placer sur les portes des maisons des images du Nom de Jésus sur lesquelles l'on a mis de la terre que l'on croit sainte. Bien que l'Eglise n'ait pas encore émis d'avis sur le sujet – « et peut-être ne se déclarera-t-elle jamais », écrit-il[1925] – Thiers recommande plutôt l'usage des sacrements ; les prières des gens de bien ; les exorcismes ; l'aumône ; le jeûne ; l'invocation des noms de Jésus, Marie, des saints ou des anges ; le signe de la croix ; l'usage des reliques, de l'eau, du vin, du pain, de l'encens, des cierges, du sel et des fruits bénis selon les cérémonies de l'Eglise[1926]. Il ne nie donc pas l'existence d'ensorcellements, mais il en spiritualise les remèdes en plaçant les seuls recours possibles au sein de l'Eglise.

Il faut donc se montrer très sévère, de manière à inspirer au fidèle le respect des choses sacrées. L'Eglise est en effet particulièrement stricte envers les usages qui susceptibles de prêter à la critique (de la part des réformés, mais aussi des penseurs catholiques, notamment les jansénistes), comme envers ceux qui ne peuvent être facilement contrôlés ou se prêter à des détournements. C'est en marquant nettement la frontière entre les affaires terrestres et les mystères célestes que l'on peut éviter la superstition. Le croyant doit bien comprendre que tout ce qui touche au sacré ne relève que de Dieu seul. Le rapport à Dieu doit être solennisé. Thiers se montre en cela souvent plus rigoureux que le Pape lui-même, par exemple lorsqu'il révèle que, si cela ne tenait qu'à lui, il demanderait à ce qu'on cesse de qualifier le Rosaire de « Très Sacré », car seul le Sang de Jésus l'est. Le Rosaire en lui-même, au contraire du Sang du Christ, n'apporte pas la grâce à ceux qui le portent ou le récitent[1927]. Afin de préserver cette démarcation stricte entre la Terre et le Ciel, l'Eglise tente également de canaliser les gestes de ferveur suspects, notamment dans les lieux de pèlerinage, particulièrement susceptibles de favoriser des débordements superstitieux. Elle essaie de faire correspondre au maximum les fêtes solennelles du sanctuaire avec le calendrier liturgique. Les guides du pèlerin diffusés à partir du dernier tiers du XVII^{e} siècle insistent sur la prière, la conversion, la confession et la communion. Le contrôle des miracles se fait plus strict, tout comme celui des gestes du pèlerin. L'attouchement des statues ou des reliques, souvent prétexte à des

[1925] Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions, op. cit.,* vol. 1, p. 173.
[1926] *Ibid*., vol. 1, p. 169.
[1927] *Ibid*., vol. 2, p. 472.

gestes douteux, est évité. On les place hors de portée des pèlerins, le plus souvent en hauteur, pour les empêcher d'y préserver de la poussière ou échardes[1928], ou d'y apposer leurs chapelets et médailles.

Ce changement se met en place de manière progressive, comme le montre la lutte contre la superstition au moyen des indulgences. Cette pratique offre à l'Eglise un excellent moyen d'influer sur les dévotions des fidèles. Les canonisations sont par exemple l'occasion d'attacher des indulgences aux objets à l'effigie des saints nouvellement accueillis au sein de l'Eglise. Cela favorise la diffusion du culte de ces personnages, tout en encourageant les fidèles à utiliser l'objet de piété. Ainsi, à chaque canonisation, les papes n'omettent pas de rappeler quelles remises de peines sont accordées à ceux qui disent régulièrement le chapelet. « Qui aura coûtume de dire au moins une fois la semaine le Chapelet de Nôtre Seigneur ou de la Vierge, ou le Rosaire, ou sa troisieme partie […] » gagnera une indulgence plénière et la rémission de ses péchés : voilà par exemple ce qu'accorde Clément XI en 1713 lors de la canonisation de Pie V, André d'Avelin, Félix de Cantalice et Catherine de Boulogne[1929]. Les fidèles gagnent des indulgences supplémentaires s'ils prient spécifiquement les nouveaux saints : lire ou écouter lire un passage de leur vie, se recueillir devant leurs images, ajoute cent jours d'indulgences. Ces privilèges sont étroitement liés aux objets bénis par le Pape lors de ces cérémonies, car pour gagner ces cent jours, la condition est d'avoir « auprés de soy un Chapelet ou Médaille &c. benite de Sa Sainteté »[1930]. Toutefois, il existe une restriction de taille, censée limiter les actes superstitieux : l'indulgence est accordée à la personne qui possède l'objet mais n'est pas attachée à l'objet lui-même. Ce dernier, même béni par le Pape, n'est qu'un simple support, un vecteur concret qui en aucun cas ne détient de vertus spirituelles intrinsèques. C'est ce que souligne le décret d'Alexandre VII du 6 février 1667 : les objets ne peuvent être prêtés à quelqu'un d'autre, « autrement [ils] perdront l'indulgence ». De plus, une fois l'indulgence perdue, on ne

[1928] Philippe Martin évoque les pèlerins de Neuves-Maisons, en Lorraine, qui caressent la statue de Sainte Lucie et y prélèvent un peu de poussière. Averti, l'évêque de Toul, en 1770, fait repeindre la statue, qui est ensuite placée sur une planche à deux mètres du sol : *Les Chemins du sacré, op. cit.*, p. 287.
[1929] *Formulaire des indulgences que N.S. Père le Pape Clement XI accorde aux chapelets, rosaires, Images, Croix et medailles benites à l'occasion de la canonisation de Saint Pie cinquième Pape, Saint André d'Avelin, Saint Felix de Cantalice confesseurs, & de Sainte Catherine de Boulogne Vierge*, Rennes, Gilles le Barbier, 1713, p. 1.
[1930] *Ibid*., p. 4.

peut « substituer une autre en sa place »[1931]. Cette sévérité est toute récente car en 1622 encore, Grégoire XV octroie des indulgences aux objets bénis au moment de la canonisation des saints Isidore, Ignace, Xavier, Thérèse et Philippe[1932], lesquelles sont beaucoup moins restrictives. En effet, pour gagner les nombreux privilèges énoncés par le Pape, il suffit de pratiquer sa dévotion en ayant avec soi l'un des objets qu'il aura bénis, « propre ou emprunté ». Si l'indulgence se perd, « on peut en substituer une seulement »[1933]. C'est donc seulement dans le dernier tiers du XVII^{e} siècle que l'Eglise renforce son contrôle en limitant les possibilités de détournement de l'objet à des fins superstitieuses, par le biais des indulgences. Elle rappelle ainsi que celui-ci n'est qu'une chose matérielle, et que c'est la foi et la piété qui permettent d'obtenir des grâces. Il ne sert donc à rien de donner ou vendre des objets bénis – car ces mesures servent aussi à enrayer le trafic d'indulgences – et encore moins de pratiquer des rites douteux avec eux, puisqu'ils ne possèdent aucun pouvoir spirituel en eux-mêmes. L'objet doit être un support de prière, et seulement cela ; il ne doit donc pas être investi de valeurs surnaturelles : « le quatrième abus [concernant les indulgences] c'est d'attribuer à certaines oraisons, croix, médailles et autres choses semblables des effets qu'elles n'ont point en vertu des indulgences qui y sont attachées, surtout en y mêlant des circonstances superstitieuses »[1934]. L'Eglise décide en plus de retirer les indulgences qui sont attachées à des objets dont la valeur spirituelle est douteuse, ou ne peut être prouvée. Le 7 mars 1678, un décret de la Sacrée Congrégation des Indulgences et des Saintes Reliques révoque plusieurs indulgences jugées fausses, apocryphes ou nulles. Ainsi se trouvent notamment annulées les indulgences qui avaient été octroyées aux grains bénis de Jeanne de la Croix qui, d'après Thiers, « étoient douteuses et incertaines »[1935]. La Congrégation déclare également de nulle valeur toutes les indulgences accordées aux Couronnes, Rosaires, grains, croix et images bénites avant le décret de Clément VIII du 9 janvier 1596[1936].

[1931] *Indulgences concedees par N.S.P. le Pape Clement IX aux chapelets, rosaires, images, croix & Medailles benistes à l'occasion de la canonization de S. Pierre d'Alcantara…, op. cit.,* p. 4.
[1932] « Extrait des Indulgences octoryees par Nostre S. Pere le Pape Gregoire XV aux chapelets, Rosaires, Images, Croix, Medailles benistes en faveur de la Canonization des SS Isidore, Ignace, Xavier, Therese & Philippe, l'an 1622 », dans *La Vie de S. Isidore laboureur, op. cit.,* p. 141-148.
[1933] *Ibid*., p. 148.
[1934] Charles Louis RICHARD et Jean Joseph GIRAUD, *Bibliothèque sacrée, ou Dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, vol. 13, Paris, Boiste Fils Aîné, 1824, *p .378.*
[1935] Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions, op. cit.,* vol. 4, p. 165.
[1936] Charles Louis RICHARD et Jean Joseph GIRAUD, *op. cit*., p. 378-381.

La superstition est donc un enjeu important de la réformation de l'Eglise à l'époque moderne : les remises en cause de l'institution au XVI^e^ siècle par les Humanistes comme par les protestants, puis les jansénistes un siècle plus tard, se basent justement sur les pratiques jugées superstitieuses des catholiques. Bien que très minoritaire dans la masse des usages déviants, le recours à l'objet de dévotion est stigmatisé comme fétichiste, et comme marque extérieure d'une piété qui n'est pas sincère. L'Eglise souhaite quant à elle faire de l'objet le support idéal d'une dévotion intériorisée et intime, qui soit clairement dénuée de toute croyance ou comportement superstitieux. Elle se trouve dans une posture délicate et ambigüe car elle doit lutter efficacement contre les dérives tout en prenant garde de ne pas se couper des fidèles. La religion doit en effet rester accessible à une population attachée aux rites et à la familiarité avec le divin. L'Eglise du XVII^e^ siècle propose donc aux croyants des cultes sensibles plus proches d'eux et de leurs préoccupations quotidiennes, comme la Sainte Famille[1937]. Et en même temps elle les spiritualise, en encourageant la prière et l'usage des sacrements et en restreignant l'accès aux reliques et statues miraculeuses. Tout en assurant un meilleur encadrement et un contrôle plus rigoureux des dévotions catholiques, tout en favorisant la prière intérieure et en inculquant aux croyants le respect du sacré, elle reste souple et tolère parfois des comportements à la limite de la superstition.

Malgré la mise en œuvre de ce travail de réformation de la vie spirituelle du fidèle, l'Eglise ne cesse, au fil des siècles, d'être attaquée au sujet des dérives superstitieuses auxquelles se prêtent les rites catholiques. Le rationalisme des Lumières raille les pratiques religieuses hypocrites du peuple : « On peut porter gaiement un scapulaire, dire tous les jours le chapelet, ou quelque oraison, sans pardonner à son ennemi, restituer le bien mal acquis, ou quitter sa concubine », trouve-t-on dans l'*Encyclopédie* à l'article « Ordres religieux »[1938], qui reprend les termes de l'abbé Fleury[1939] dans son *Histoire ecclésiastique*. Au tout début du XVIII^e^ siècle, ce dernier note déjà : « Voilà les devotions qu'aime le peuple, celles qui n'engagent point à être meilleur. Et en pratiquant ces petites devotions, on ne laisse pas de s'estimer plus que ceux qui ne les pratiquent point, se

[1937] La Sainte Famille est une dévotion particulièrement active en Nouvelle France, où elle patronne de nombreuses confréries : voir Marie-Aimée CLICHE, *Les Pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 1988, 354 p.
[1938] Jean d'ALAMBERT et Denis DIDEROT, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, vol. 23, Lausanne et Berne, Sociétés Typographiques, 1780, p. 929.
[1939] 1640-1723.

flatter qu'elles nous attirent une bone mort ; car on ne voudroit pas se convertir tant qu'on a de la jeunesse ou de la santé, il en coûteroit trop »[1940]. Voltaire, quant à lui, considère que les superstitions sont liées à l'obscurantisme religieux : « la superstition met le monde entier en flammes ; la philosophie les éteint », écrit-il dans son *Dictionnaire philosophique*[1941]. Il se montre sans illusions lorsqu'il s'interroge en ces termes : « Peut-il exister un peuple libre de tous préjugés superstitieux ? C'est demander : Peut-il exister un peuple de philosophes ? »[1942]. L'objet de dévotion, en tant qu'emblème du catholicisme, reste encore et toujours le symbole entre tous de la superstition de la religion. Lors de la séance du 9 mai 1793 du Club des Jacobins à la Convention Nationale, Pierre-Jacques-Michel Chasles[1943] propose des mesures politiques pour sauver la patrie, parmi lesquelles figure en bonne place l'interdiction de « la vente de tous les objets propres à entretenir la superstition, tels que les chapelets, les agnus-Dei, etc. »[1944].

Car le peuple reste très attaché aux rites, et à leurs supports concrets. Le renforcement de l'encadrement des fidèles après le Concile de Trente ne doit pas faire illusion. S'il est malaisé de pénétrer l'intimité des foyers pour connaître avec exactitude la réalité des usages de l'objet, l'on sait que les habitudes superstitieuses sont très difficiles à combattre. Malgré l'entreprise de réformation des esprits auxquels l'Eglise souhaite inculquer des valeurs toutes spirituelles, la majorité des catholiques reste animée d'un besoin de merveilleux qui l'aide à surmonter ses difficultés quotidiennes. Les pèlerins qui se confessent et communient pieusement dans les sanctuaires sont pourtant toujours majoritairement motivés par le désir d'obtenir une grâce miraculeuse. Et les objets de

---

[1940] Claude FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, tome 20 : *Depuis l'an 1339 jusques à l'an 1414*, Paris, Emery, Saugrain et Pierre Martin, 1720, p. xxiii.

[1941] Jean-Antoine Nicolas de CARITAT CONDORCET (Ed.), *Œuvres complètes de Voltaire : avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire*, tome 8 : *Dictionnaire philosophique II. Romans. Facéties*, Paris, Furne, 1836, p. 239.

[1942] *Ibid*., p. 241. Notons que la définition de la superstition évolue avec le temps : au XVII[e] siècle, elle est définie par des critères théologiques tandis qu'au siècle suivant elle est formulée en termes culturels. Voir Bernard DOMPNIER (dir.), *op. cit.*, notamment Antony McKENNA, « Pierre Bayle et la superstition », p. 49 : « la définition de la superstition évolue avec la définition du statut de la raison dans le domaine de la foi ».

[1943] 1753-1826.

[1944] Philippe-Joseph-Benjamin BUCHEZ et Prosper Charles ROUX, *Histoire parlementaire de la Révolution française : ou, Journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815: contenant la narration des événements ; les Débats des Assemblées ; les discussions des principales Sociétés populaires, et particulièrement de la Société des Jacobins : les Procès-Verbaux de la Commune de Paris, les Séances du Tribunal révolutionnaire ; le Compte-rendu des principaux procès politiques ; le Détail des budgets annuels ; le Tableau du mouvement moral, extrait des journaux de chaque époque, etc. ; précédée d'une introduction sur l'histoire de France jusqu'à la convocation des États-généraux*, Paris, Paulin, vol. 26, 1836, p. 406-407.

dévotion sont encore investis d'une valeur surnaturelle quasi magique. Ces pratiques de détournement existent d'ailleurs encore au XIX^{e} siècle : les manuels de folkloristes mentionnent de nombreux rites liés aux objets. Les accouchements, notamment, restent des moments imprégnés de mystère, où les rituels censés faciliter les couches et protéger l'enfant et la mère sont nombreux. Arnold Van Gennep signale ainsi l'usage, rapporté par plusieurs de ses collègues en diverses régions françaises, de porter sur soi une ceinture bénie, comme celles de Sainte Marguerite[1945]. Ces pratiques persistent jusqu'au XX^{e} siècle : une sage-femme marseillaise raconte avoir vu, lors de ses années de formation dans les années 1930, des femmes placer des images de la Vierge ou de sainte Rita entre leurs jambes au moment d'accoucher. Elle précise d'ailleurs que cela était couramment répandu, bien que les patientes, par pudeur, répugnent à évoquer ces pratiques[1946].

[1945] Arnold VAN GENNEP, *Le Folklore français*, vol. 1 : *Du Berceau à la tombe. Cycles de carnaval. Carême et Pâques,* Paris, Robert Laffont, 1998, p. 116-117.
[1946] Anissa HELIE, « " Je suis née dans le lit de mes parents ". Contribution à l'étude de l'accouchement à domicile à Marseille au début du XX^{e} siècle », *Recherches féministes*, vol. 4, n°1, 1991, note 15, p. 61.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

L'objet de piété apparaît comme le support privilégié d'une relation affective à Dieu, qu'il fait naître, stimule et entretient grâce à la prière. Les sources soulignent son omniprésence en tant qu'accompagnateur quotidien de la piété du croyant. Les inventaires après décès montrent sa pénétration progressive dans l'habitat, comme le souhaitent les clercs. Il se rencontre dans les foyers dès la fin du Moyen Age et paraît se diffuser largement avec l'arrivée de la Réforme, qui accélère un processus de diffusion des signes catholiques dans l'espace quotidien amorcé au XV^{e} siècle. L'objet balise l'habitat en même temps qu'il le sacralise. Il y joue un rôle multiple, d'abord décoratif et ostentatoire, en donnant à voir la richesse et/ou la piété du croyant dans les lieux de sociabilité où il reçoit ses proches, mais surtout spirituel. En effet, parce qu'il symbolise la divinité, l'objet de piété la rend présente au quotidien auprès du fidèle. Grâce à lui, le sacré n'est plus strictement limité aux lieux de culte mais il pénètre le domestique. Sa surreprésentation dans la chambre des défunts, et surtout près du lit, témoigne du rôle de réconfort qu'il joue auprès du fidèle, au même titre que la divinité elle-même. L'objet se prête donc à une appropriation de la part de son possesseur. Il facilite l'instauration d'une relation personnelle et intime avec le divin, au point qu'elle s'éloigne parfois des prescriptions de l'Eglise. Intermédiaire entre le monde terrestre et le monde spirituel, l'objet est en effet investi des espoirs, des peurs et des sentiments des croyants. Parce qu'il représente le sacré, il est intégré à des rituels hérités des siècles précédents, parfois à la limite du profane, par lesquels le fidèle tente de comprendre et de maîtriser son environnement.

Cette capacité à se plier à l'appropriation personnelle et ce rôle de support familier de la communication avec Dieu est utilisée par l'Eglise pour moraliser le comportement des catholiques. Elle contribue largement à la diffusion des objets de piété dans les foyers et encourage leur usage régulier. Les guides de prière révèlent le désir de l'Eglise d'utiliser l'objet pour codifier les pratiques dévotionnelles. Elle se fait en effet éducatrice, en proposant un usage idéal de l'objet de piété, qui est notamment mis en scène lors des pratiques collectives. Comptant sur l'émulation et l'exemplarité, elle met ces dernières au service d'une dévotion privée au sein de laquelle la prière doit prendre le pas sur le geste. C'est également le message des récits de miracles qui s'opèrent par l'intermédiaire de

l'objet, témoignant ainsi de son pouvoir de communication avec le sacré : c'est parce qu'il est associé à la prière et/ou aux sacrements qu'il se montre capable d'infléchir la volonté divine. L'objet ne doit donc idéalement servir que de support concret de la prière. Même si la réalité des pratiques des croyants diffère parfois des modèles proposés par l'Eglise, la piété des catholiques des XVI^{e} et XVII^{e} siècles telle que le recours à l'objet nous la donne à voir ne peut pas être définie par l'emploi d'oppositions réductrices telles que « piété populaire/piété des élites » ou « Eglise qui impose/fidèles qui résistent ». Les usages de l'objet de piété soulignent au contraire l'existence de passerelles entre une Eglise qui se veut avant tout éducatrice et des laïcs dont les pratiques transcendent les différences sociales. D'une part, l'Eglise récupère des gestes traditionnels, hérités parfois de coutumes païennes – comme les rituels de transfert du sacré et les usages talismaniques de l'objet – qu'elle moralise en les épurant de tout geste superstitieux et en les associant à la prière et aux sacrements. D'autre part, les fidèles intègrent les modèles idéaux proposés par les clercs à leurs pratiques dévotionnelles – par exemple lorsqu'ils se confessent avant de faire toucher un objet à une statue de pèlerinage – et se montrent souvent désireux d'être encadrés par une institution sécurisante. Parce qu'il accompagne le fidèle au quotidien, l'objet de piété témoigne de la réalité mouvante de la dévotion des populations catholiques, qui procède, au niveau individuel, d'un syncrétisme entre la norme et les usages traditionnels.

CONCLUSION

Reprenant à son compte la phrase de Paul Claudel en la transformant, Maurice Gruau note qu' « il n'y a de sacré que ce que nous sacralisons »[1947]. L'objet de la piété privée, chose matérielle transculturelle, outil personnel de la relation à Dieu, objet familier susceptible d'une appropriation qui n'est parfois pas religieuse, correspond parfaitement à cette définition. C'est la raison pour laquelle il constitue un excellent prisme au travers duquel l'historien des religions peut appréhender la sensibilité religieuse et les formes de la dévotion personnelle des catholiques des XVI^{e} et XVII^{e} siècles.

<u>Un témoin polymorphe et plurifonctionnel des formes de la dévotion privée</u>

L'objet est un témoin polymorphe et plurifonctionnel des formes de la piété privée. Polymorphe, d'abord, dans le sens où sa matérialité se conforme aux besoins du groupe socio-culturel qui l'utilise. Il est avant tout un outil, transculturel et transreligieux, car il répond à un besoin universel, celui de donner une existence concrète à une réalité abstraite et insaisissable. Il permet donc aux sociétés d'appréhender le sacré et de l'intégrer au monde terrestre et quotidien dans lequel elles évoluent. Tout en assurant la présence du divin, il permet la transmission du sens entre Ciel et Terre. C'est donc avant tout un signe, qui, à référé identique, se montre capable de se transformer selon les besoins du groupe, pour lui devenir spécifique. Le fait que le chapelet, commun à plusieurs religions, soit devenu l'emblème par excellence du catholicisme montre assez sa faculté d'adaptation. Il s'accommode également aux mutations contextuelles, comme en témoigne le passage du bénitier-seau au bénitier-applique, signe de la privatisation de la piété au cours du XVI^{e} siècle.

Plurifonctionnel, ensuite, parce que l'objet de dévotion, comme toute chose matérielle, se prête à des usages qui dépassent largement sa destination fonctionnelle initiale. Il est un outil, un ustensile, qui possède une réalité physique. En tant que tel, il se fabrique, se négocie, s'achète, se transmet, s'offre… Les inventaires de boutiques d'artisans et de marchands merciers montrent bien qu'il est un objet commercial comme les autres, très largement diffusé. Il est d'autant plus facile de se le procurer qu'il est

[1947] Maurice GRUAU, *L'Homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*, Paris, Editions Métailié, 1999, p. 35.

accessible à tous les budgets, car proposé dans différents matériaux. Il est considéré comme tellement banal que les notaires ne prennent pas la peine de les mentionner dans les inventaires après décès – à moins qu'ils n'aient une valeur financière importante – et que les collections actuelles n'en conservent que les pièces exceptionnelles. Parce qu'il est si couramment répandu, son étude permet à l'historien d'aborder la réalité de la piété dans tous les milieux sociaux, avec pour notion-clé, incontournable, l'appropriation de l'objet de piété. C'est elle qui le fait passer de l'état de marchandise produite en série à celui d'objet personnel et intime. Transcendant le caractère banal de l'objet, elle lui donne une singularité, par laquelle l'objet se voit octroyer une fonction représentative.

De par cette fonction représentative, l'objet de piété relève du domaine des *signa* : il prend donc part aux stratégies de présentation de soi. Il permet de se donner à voir au sein du groupe et de s'y positionner d'abord socialement. Son rôle social découle de sa réalité concrète : selon le matériau dans lequel il est réalisé, il participe au même titre que n'importe quel bijou, vêtement ou bibelot à l'ostentation de la richesse de son possesseur. Il contribue à la catégorisation sociale des individus, en marquant distinctement leur rang. Signe extérieur de richesse, il joue également aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles un rôle politique non négligeable, dans un monde confessionnalisé au sein duquel temporel et spirituel évoluent en constante interaction. Il témoigne de la mise en place conjointe, et souvent co-dépendante, d'une monarchie à visée absolutiste reposant sur le pouvoir d'un roi sacré, et d'une société catholique strictement encadrée par une Eglise en pleine réformation. En effet, en tant qu'emblème du catholicisme, l'objet de dévotion sert la revendication politico-religieuse. Princes et monarques associent leurs victoires militaires et diplomatiques à Dieu en diffusant parmi leurs sujets des objets de piété commémoratifs, supports de légitimation spirituelle de leurs actions politiques, tandis que, de son côté, l'Eglise profite de ces mêmes victoires pour valider l'usage des objets de dévotion, et par là le dogme catholique. La victoire de Lépante, étroitement associée à la récitation du chapelet, qui devient l'étendard catholique par excellence, en constitue le meilleur exemple. Puisque la confessionnalisation est un enjeu politique majeur du début de l'époque moderne, l'objet de piété s'intègre naturellement dans les stratégies de revendication politique. Il devient notamment l'insigne des Ligueurs durant les Guerres de Religion, signe de reconnaissance qui marque clairement l'opposition aux protestants. Par extension du sens, il reste souvent perçu, au moins dans les premières décennies du XVII^{e} siècle comme l'emblème des catholiques zélés évoluant dans le cercle des Jésuites,

soupçonnés d'accointances avec la monarchie espagnole. Les procès de Jean Chastel ou de Ravaillac témoignent de la valeur politique accordée aux objets de piété considérés comme des preuves de l'influence néfaste des Jésuites sur les deux régicides.

Enfin, l'objet présente également son possesseur comme un croyant. Son utilisation régulière et son port ostensible définissent ce dernier comme un chrétien à part, pèlerin, converti, dévot. Consciente de sa valeur représentative, l'Eglise l'utilise comme auxiliaire de la diffusion du modèle du catholique idéal. Littérature dévote, représentations figurées, guides de pèlerinage ou manuels de prières répandent en effet l'image du parfait dévot, présenté comme étant celui qui établit un lien privilégié avec l'objet de piété, symbole de la divinité. Ces représentations édifiantes encouragent le fidèle à créer à son tour un lien avec Dieu par l'intermédiaire de l'objet. Car sa destination fonctionnelle originelle est de véhiculer la prière du fidèle vers Dieu. Il assure la communication entre les mondes terrestre et céleste, à la fois parce qu'il donne une réalité concrète à la divinité, et parce qu'il sert de support de prière. Toutefois, les sources convergent pour montrer que sa pénétration dans la sphère privée s'opère progressivement, à partir des dernières décennies du XV^{e} siècle. On assiste alors à un double mouvement : par l'intermédiaire de l'objet de dévotion, le sacré est peu à peu domestiqué tandis que le domestique se sacralise.

<u>Le vecteur de la domestication du sacré et de la sacralisation du domestique</u>

L'objet contribue en effet à la familiarisation avec le sacré dans un contexte quotidien. De par son mode même d'acquisition, il s'intègre à l'histoire de l'individu. Acheté, reçu ou encore hérité, il prend immédiatement pour le fidèle une valeur toute personnelle – qu'elle soit financière, sentimentale et/ou religieuse. Dès lors s'établit un lien émotionnel entre le croyant et l'objet, qui se prête d'ailleurs à des démonstrations affectives (toucher, baisers…). Par ce lien, le sacré devient un élément familier, qui s'insère donc naturellement dans l'environnement quotidien. D'autant que l'objet fait sortir le sacré du domaine strictement liturgique. Les rituels de transfert, par lesquels l'objet se voit transmettre l'*aura* des reliques, permettent à ces dernières de quitter les églises et autres sanctuaires gérés par des clercs, pour gagner l'espace privé des croyants. En donnant une forme concrète à l'abstrait, l'objet de piété rend Dieu visible, présent,

accessible. Cette familiarisation avec le sacré se double d'une sacralisation progressive de l'espace domestique, vivement encouragée par l'Eglise, qui pénètre ainsi les foyers par l'affectivité[1948]. Désirant « faire sentir au fidèle la présence permanente de Dieu »[1949] afin de moraliser sa vie quotidienne, elle distribue largement images, enseignes, médailles, chapelets et autres supports de dévotion – parfois assortis d'indulgences. De plus en plus présents au sein du foyer au cours de l'époque moderne, ces objets y symbolisent une présence divine bienveillante et réconfortante, raison pour laquelle ils sont majoritairement placés dans la chambre, lieu de sociabilité mais également de recueillement, et lieu, aussi, où le fidèle rend son âme à Dieu.

Le témoin de mutations et de permanences

La pénétration de l'objet de dévotion dans l'intimité du croyant, et les usages auxquels il se prête mettent en évidence les mutations qui s'opèrent durant la période moderne. A la fin du XV^{e} siècle et au début de la Renaissance, la piété est encore « flamboyante ». Elle se caractérise notamment par un goût prononcé pour le merveilleux et la croyance en une imbrication constante des mondes terrestre et céleste. La divinité est perçue comme omniprésente, aussi l'objet comme support de prière reste-il restreint à une certaine frange de la population. L'objet est plutôt présenté comme l'attribut des saints, qu'il positionne comme intermédiaire entre le Ciel et la Terre. D'ailleurs, les représentations du croyant comme les scènes de prière en sont dépourvues. Avec la Réforme protestante, et la réaction tridentine, l'objet prend une autre dimension. Il se fait instrument de la revendication confessionnelle, et devient le pivot de la reconquête et de la réformation des catholiques. Il n'est donc plus seulement souvenir ou amulette, mais il participe à l'établissement d'une relation intime avec Dieu. A partir du milieu du XVI^{e} siècle, il apparaît d'ailleurs dans les représentations de la prière comme dans les figurations du saint, en tant qu'intermédiaire indispensable à la communication avec le divin. Devenu le symbole de la confession catholique, donc de l'attachement à la véritable foi, il investit le domaine du quotidien. Car, pour l'Eglise, le meilleur moyen de préserver son unité est de promouvoir la piété privée. En balisant l'espace domestique du croyant de signes religieux, et en lui permettant d'instaurer un lien personnel avec le sacré

[1948] Dominique LERCH, *L'Imagerie populaire en Alsace…, op. cit.*, p. 296.
[1949] Olivier CHRISTIN, « L'Image de religion (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles) : enjeux et problèmes », *op. cit.*, p. 29.

grâce à l'objet, elle se présente comme le berger attentif de ses brebis menacées. Elle doit cependant louvoyer entre deux attitudes. D'une part, il lui faut réformer la piété catholique en éduquant les fidèles, afin d'éviter qu'ils se laissent abuser par les sirènes du protestantisme. Mais de l'autre, pour les mêmes raisons, elle doit se garder de supprimer de manière trop stricte toute forme d'affectivité des pratiques dévotionnelles. L'objet de piété se présente comme le support idéal de cette double mission. L'Eglise le diffuse largement et forme les catholiques à son utilisation. Les dévotions collectives se mettent au service de la moralisation de la piété privée en servant d'occasion d'apprendre aux croyants à réciter le chapelet ou à méditer devant une image pieuse. Méthodes de prières, guides de pèlerinage ou de confréries, mettent en scène des comportements normalisés, tandis que l'iconographie religieuse propage amplement les modèles édifiants proposés par la littérature dévote par lesquels l'usage fréquent de l'objet devient la preuve de la piété catholique. Le recours à l'objet est en outre encouragé, en association avec la prière, par l'octroi d'indulgences comme par la diffusion de récits de miracles, qui restent le meilleur moyen de légitimation du dogme catholique.

La place essentielle que l'Eglise accorde aux objets de piété et les exemples édifiants qu'elle diffuse concernant son utilisation soulignent l'évolution des formes de la dévotion catholique : la piété flamboyante des XV^{e} et XVI^{e} siècles, caractérisée par la recherche d'un Dieu-secours, tend à évoluer après le Concile de Trente vers une dévotion intime déterminée par la quête de la conversion personnelle et d'un enrichissement spirituel individuel. Toutefois, ces mutations n'ont pas supprimé les usages plus traditionnels de l'objet de piété, qui témoignent de la permanence de formes de dévotion héritées de la période médiévale.

La présence dans le foyer d'images de saints protecteurs, les rituels de transfert de pouvoir, le recours à des objets-amulettes investis d'une valeur apotropaïque, voire des usages déviants qui associent l'objet à des rites païens : tout cela existe toujours dans la catholicité post-tridentine. Ces usages attestent notamment de la persistance de peurs contre lesquelles l'objet – et donc la religion catholique – apparaît comme un recours sécurisant. Alors même que l'essor de la piété individuelle pourrait casser les solidarités sociales basées sur les dévotions collectives, la permanence de rituels associés à l'objet assure le maintien de la cohérence du groupe, qui partage les mêmes usages de l'objet. Il

ne s'agit pas de paganisme, mais plutôt d'une « Chrétienté laïque »[1950] qui, en tant que telle, se distingue forcément de la culture des clercs. Il ne faut pas, cependant, opposer systématiquement une Eglise qui normalise, contraint et punit, à la masse des laïcs qui résisterait aux transformations de la piété. La communication entre l'Eglise et les fidèles ne se fait pas en sens unique ; il y a au contraire un échange entre les deux. Les méthodes de récitation du chapelet, les formulaires de prières ajoutés sur les images pieuses, les indulgences accordées aux médailles etc. répondent à une demande de la part des croyants, qui apprécient d'être encadrés dans leurs dévotions quotidiennes et de pouvoir se conformer à un modèle. Le succès des *Vies* de saints, sous la forme d'ouvrages hagiographiques, de petits fascicules distribués par les colporteurs ou de gravures en présentant les principaux épisodes, témoigne de la fascination des croyants pour des modèles idéaux. De même, le succès des confréries du Rosaire souligne le besoin des laïcs de faire partie d'une cadre social qui structure les pratiques dévotionnelles. Les influences sont réciproques, car l'Eglise, à son tour, s'inspire des pratiques des fidèles pour les adapter en les normalisant. Parce qu'il est d'usage de faire toucher un objet à la statue miraculeuse d'un pèlerinage, elle ne supprime pas cette pratique mais lui adjoint comme condition *sine qua non* la pénitence et la confession. Elle se pose donc plutôt comme éducatrice et comme guide que comme contraindre, tout en jouant un rôle sécurisant.

Se pose donc la question de l'acculturation[1951], car cette « Chrétienté laïque » se définit par l'intégration d'éléments nouveaux (recours aux sacrements sur les lieux de pèlerinage, association de la prière à l'usage de l'objet pour obtenir un miracle) à des rituels hérités des siècles précédents totalement appropriés par les croyants (attouchement des objets à la relique). Les modèles diffusés par l'Eglise sont effectivement progressivement assimilés par les fidèles. Les inventaires après décès révèlent la présence dans les foyers, toutes catégories sociales confondues, d'objets de piété souvent regroupés dans la chambre pour constituer un petit oratoire domestique. Les ventes de gravures dites « populaires » montrent la place qu'occupe la piété christocentriste et les modèles de saints pénitents dans l'iconographie religieuse. Pourtant rien n'indique que cette mise en pratique des prescriptions de l'Eglise dépasse le simple cadre du geste et qu'elles aient été

[1950] « *This is not paganism, but lay Christianity* », résume Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400-1580*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1993, p. 283.
[1951] Voir Thierry WANEGFFELEN, « Acculturation ecclésiastique et " religion populaire " », *op. cit.*

réellement assimilées par les fidèles. A l'époque moderne, la piété se définit donc par l'existence d'une tension permanente entre une religion en transformation (processus de confessionnalisation, Contre-Réforme et Réforme Catholique, puis, dès la fin du XVII^{e} siècle, la crise de la conscience européenne[1952] et la révolution des Lumières) et de formes de piété quasiment immobiles, les deux n'étant pas opposées mais concomitantes. Le fidèle peut en effet utiliser le même objet de piété pour prier Dieu ou pour pratiquer des rituels à but prophylactique sans que les deux lui semblent incompatibles. Car l'objet de piété, comme la religion, relève de l'affectif. Il faut donc cesser de penser la dévotion privée en termes de d'oppositions duelles entre l'Eglise et les fidèles, l'élite et les masses populaires[1953], les hommes et les femmes etc., mais il faut l'appréhender sous l'angle de l'appropriation personnelle. C'est en effet au niveau individuel que s'opère la différenciation dans la manière d'appréhender le fait religieux. En ce sens, l'objet de piété participe pleinement à la construction de l'identité individuelle à l'époque moderne.

L'agent de la construction d'une identité individuelle

La piété de l'époque moderne se construit de manière individuelle, à partir de l'adjonction de plusieurs facteurs socio-culturels qui se mélangent à des degrés divers selon le milieu, l'éducation, la culture et la personnalité de l'individu. L'appropriation de l'objet de piété peut être représentée par une pyramide dont la base représenterait l'ensemble des catholiques et le sommet l'individu. L'usage de l'objet – et, par extension symbolique, la façon d'appréhender le fait religieux – dépendrait d'une part du groupe socio-culturel auquel appartient l'individu, qui détermine notamment son éducation, son niveau de culture, sa formation religieuse. Le facteur géographique peut s'avérer également déterminant, à plusieurs niveaux : présence ou non de protestants, établissement d'ordres religieux actifs et/ou sanctuaires de pèlerinages, qualité de la formation du clergé, existence de traditions et de rites locaux. Ensuite, les pratiques familiales restreignent encore le champ de l'usage de l'objet de piété. C'est au sein de la

[1952] « La majorité des Français pendait comme Bossuet ; tout à coup, les Français pensent comme Voltaire, c'est une révolution » : Paul HAZARD, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, 1^{e} éd. Boivin, 1935, 2 vol.

[1953] Il serait en effet réducteur d'opposer une religion chrétienne épurée de tout merveilleux, et qui serait l'apanage des élites cultivées, et une religion des masses populaires, basée sur des rites à la limite du paganisme. La piété de l'époque moderne ne se définit pas en ces termes, il n'est que de voir Louis XIV égrener son chapelet lors de la messe comme n'importe quel fidèle lambda, plutôt que de lire un bréviaire ou un livre d'heures.

famille que débute l'apprentissage de la religion et la familiarisation avec des usages privés de l'objet[1954]. Les testaments révèlent d'ailleurs la valeur familiale des objets de piété, et particulièrement du chapelet, qui se transmet de mère en fille ou de tante à nièce. Enfin, les choix individuels du fidèle, ses croyances personnelles, la manière dont il a assimilé à la fois les normes de l'Eglise et les usages traditionnels auxquels il a été familiarisé durant son existence, ses besoins particuliers, son parcours religieux, déterminent le lien qu'il établit avec l'objet, qui est le résultat de l'interaction entre tous ces facteurs.

C'est donc bien au niveau individuel que s'opère le syncrétisme entre les mutations et les permanences de la piété moderne. L'usage de l'objet de piété suppose son appropriation, qui participe à la personnalisation du recours à Dieu, et donc à l'individualisation de la manière d'appréhender le fait religieux. L'objet de la dévotion privée contribue donc à l'expression individuelle à l'époque moderne, qui dépasse d'ailleurs amplement le cadre religieux. Support de revendication confessionnelle comme politique, signe ostensible de richesse, moyen de thésaurisation, souvenir d'un être chéri, il est un instrument de l'affirmation de soi et contribue à l'expression personnelle de l'individu au sein de la société. C'est d'autant plus vrai pour les femmes, que les sources présentent comme les principales utilisatrices de l'objet. La littérature dévote comme l'iconographie du croyant idéal présentent l'objet de piété comme un support de dévotion mixte. Or, les hommes et les femmes représentés dans ces œuvres ne sont pas tant des personnes individuées que des modèles symboliques : saint(e), ermite, dévot(e)… Dans ce cas, l'objet joue un rôle emblématique de métaphore de la piété et de la foi catholique. Par contre, les sources qui ne sont pas normatives (portraits, inventaires après décès, testaments, récits de miracles) montrent quant à elles l'investissement de la sphère religieuse par les femmes. Ce sont elles qui utilisent, transmettent et reçoivent majoritairement les objets de piété. Le lien émotionnel qui lie la croyante à Dieu par le biais de l'objet est un moyen d'expression individuelle au sein d'un cadre domestique restreint. Tandis que les hommes, en tant que chefs de famille, sont associés à des qualités viriles qui les placent dans l'action et le matériel[1955], les femmes, de leur côté s'inscrivent

[1954] La mère est la première personne à transmettre les bases de l'éducation religieuse : Jean DELUMEAU (dir.), *La Religion de ma mère, op. cit.*

[1955] L'homme investit le domaine religieux au niveau essentiellement matériel, notamment en finançant des dons ou des messes. Les testaments verdunois montrent que 29 % des testatrices laissent le choix de la

plutôt dans une symbolique plus spirituelle. Elles se situent dans le domaine de l'affectif, ce qui expliquerait leur attachement à des objets susceptibles d'investissement personnel. L'usage majoritairement féminin de l'objet de dévotion témoigne donc des possibilités de réalisation de soi que trouve la femme dans la religion[1956].

L'usage de l'objet de piété dépend donc de l'émotion individuelle plus que de la raison, ce qui explique son pouvoir de fascination tant sur les collectionneurs que sur le public se pressant dans les expositions qui lui sont dédiées, comme sur les chercheurs, folkloristes, ethnologues ou historiens qui lui consacrent leurs travaux. Témoin des « pulsions d'adorer ou de recourir qui travaillent l'âme collective »[1957], il est aussi celui de la persistance de « l'attachement au signe, même de celui qui est persuadé qu'il ne croit plus au signifié, [et même] dans les mentalités les plus savantes, les plus instruites, les plus modernes »[1958].

sépulture et des services funéraires à la discrétion de leur époux. Celles qui décident par elles-mêmes des messes à célébrer sont dans 94 % des veuves.

[1956] Particulièrement avec la Réforme Catholique qui promeut un idéal de sainteté féminine.

[1957] Alphonse Dupront, cité par Freddy RAPHAËL et Geneviève HERBERICH-MARX, « La Petite image de piété : « découvreuse impudique des secrets d'âme », dans Nicole BELMONT et Françoise LAUTMAN (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, éditions du C.T.H.S., 1993, p. 109.

[1958] Idem.

SOURCES

ET

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES MANUSCRITES

ARCHIVES NATIONALES

MINUTIER CENTRAL DES NOTAIRES DE PARIS :

Inventaires après décès

IX 128	Notaire Jacques Filesac, rue St Martin 22 décembre 1543 – 30 janvier 1545
IX 129	Même notaire 17 avril 1545 – 12 avril 1546
IX 137	Même notaire 30 avril 1556 – 9 avril 1557
XV 48	Notaire Richard Cuvillier, rue de la Comtesse d'Artois 1593-1629
XVIII 23	Notaire Nicolas Cartier, rue des Lavandières Juillet-décembre 1655
XX 75	Notaire François Ymbert, rue Saint-Jacques-de-la-Boucherie 1551-1552
XX 76	Même notaire 1552 et 1568-1569
XX 77	Même notaire 1556-1557
XX 78	Même notaire 1557-1559 ; 1562 ; 1564 ; 1569 ; 1570
XXX 47	Notaire André Guyon, rue Vieille-du-Temple, paroisse saint Gervais Juillet-décembre 1649
XXXIII 10	Notaire Pierre Crozon, rue Saint-Jacques-devant-Saint-Yves, A la Limace 18 juillet 1525 – 5 mars 1532
XXXIV 23	Notaire Jean Muret, rue Saint Côme puis rue de la Comtesse d'Artois 1586-1589
XXXIV 24	Même notaire 1590-1599

XXXIV 25 Même notaire
1600-1604

XXXIV 26 Même notaire
1606-1609

XXXIV 27 Même notaire
1610-1614

XXXIV 103 Notaire Jean I Dupuys, rue de la Vieille-Draperie
1629-1630

XXXIV 104 Même notaire
1631-1632

XXXIV 105 Même notaire
1633 ; 1634 ; 1636

XXXIV 106 Même notaire
1637-1638

XXXIV 107 Même notaire
1639 ; 1640 ; 1641

XXXIV 108 Même notaire
1642 ; 1643 ; 1645

XXXIV 136 Notaire Adrien II Dupuys, rue de la Vieille-Draperie
Janvier-mars 1634

XXXVI 9 Notaire François Hamelin, rue Saint-Honoré près la porte
14 mai 1517 – 22 janvier 1545

LIV 39 Notaire Etienne Dunesmes, rue de l'Arbre-Sec
18 avril 1555 – 1er avril 1556

LIV 213 Notaire René I Comtesse, rue Saint Germain l'Auxerrois
3 août 1543 – 19 mars 1548

LIV 214 Même notaire
7 juillet 1547 – 23 juillet 1586

LIV 221 Même notaire
1569-1571

LIV 222 Même notaire
1572-1574

LXXXVI 88 Notaire Pierre Poutrain, rue de la Ferronnerie
24 avril 1537 – 13 mars 1539

LXXXVI 89 Même notaire
24 avril 1539 – 13 mars 1540 ; 12 mars 1539 ; 13 juin à 4 novembre 1541 ;
13 avril à 24 novembre 1543 ; 12 mars à 17 octobre 1543 ;
17 janvier à 7 avril 1544

XCI 31 Notaire Claude Hallé, paroisse Saint-Nicolas-des-Champs
1525-1554

C106 Notaire Guillaume Cothereau, rue de la Harpe
11 avril 1550 – 24 janvier 1554

CXV 77 Notaire Gilles Marion, rue Saint-Germain l'Auxerrois
Janvier-juin 1639

CXV 137 Notaire Jean Manchon, rue Saint-Germain l'Auxerrois
Avril-juin 1657

CXXII 213 Notaire Léonard Forget, rue Saint-Denis
1535-1541

CXXII 218 Notaire Thomas Sauvegrain, rue Montorgueil
1544-1549

CXXII 297 Notaires divers
1505-1563

CXXII 1081 Notaire Pierre Leroy, rue Saint Germain l'Auxerrois
1517-1528

CXXII 1083 Même notaire
1529-1536

CXXII 1084 Même notaire
1531-1539

ARCHIVES DÉPARTEMENTALES

A.D. 38 (Isère)

Série E : notaire de Besse-en-Oisans

3E 846 Inventaires après décès de colporteurs, notaire Joseph Bard, 1684

A.D. 54 (Meurthe-et-Moselle)

Série Bj

Bj 3254 Inventaire après décès de Chrétienne George, femme de marchand mercier 23 septembre 1635

Série E : notaires de Nancy

3 E 1615 Testaments, notaire Jean Friart, 1502-1515

3 E 2297 Ouvrages en bois de sainte Lucie se trouvant dans l'atelier de Nicolas-François Foullon, sculpteur, lors de son décès, 18 avril 1693

3 E 2558 Testaments, notaire Jean Rouyer, 1536-1579

3 E 3357 Achat de chapelets et d'images à un marchand de Saint-Nicolas-de-Port, 1591

3 E 3493 Idem, 1594

Série H

H 274 Prieuré de Saint-Nicolas-de-Port : actes relatifs à la vente d'objets de piété

H 275 Prieuré de Saint-Nicolas-de-Port : actes relatifs aux procès avec des marchands de la ville concernant le droit de vendre des objets de piété

H 1833 Seigneurie de Barbonville : catalogue des reliques et inventaire de la chapelle domestique de Barbonville, 1614

- **A.D. 55 (Meuse)**

Série E : notaires de Verdun (testaments et inventaires après décès)

12 E 1	Notaire Aubry 1561-1562
12 E 2	Notaire Delaplume 1563-1589
12 E 3	Notaire Masson 1566-1599
12 E 7	Notaire Robert 1592-1616
12 E 14	Notaire Aubry 1598-1605
12 E 45	Notaire Baulx 1619-1626
12 E 59	Notaire Simon 1664
12 E 60	Notaire Devaux 1637-1639
12 E 166	Notaire Thierion 1668
12 E 168	Notaire Debrye 1672-1673
12 E 177	Notaire Hardy 1681
12 E 288	Notaire Carré 1645-1647

- **A.D. 69 (Rhône)**

Série J

VI J Fonds Esmonin	Messire Jean Moron, curé de Poliennas, *Histoire de Notre Dame de l'Ozier et de ses miracles en 1649*, 1658.

- **A.D. 84 (Vaucluse)**

Série E : notaires de Cadenet

3E 21/358	Abjurations d'hérésie, notaire Delaforest, 1662-1673

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE, PARIS
DÉPARTEMENT DES MANUSCRITS OCCIDENTAUX

- **Actes juridiques**

Français-21 796 : Extraits des actes du Parlement de Tours

Fol. 293 Factum pour les marchands merciers en détail, demandeurs, contre les maistres et gardes du corps de la mercerie, défendeurs, s.l.n.d. (1687 ?).

Fol. 316 Arrêt rendu, à la suite d'une contestation survenue entre les maîtres et gardes des marchands merciers grossiers, jouailliers, drogueurs et quinquailliers de Tours, et Luc Charpentier, marchand, maître ouvrier en draps d'or, d'argent et de soie de Tours, 19 juillet 1659.

Fol. 320 Extrait du procès-verbal entre les marchands maîtres jurés ouvriers en draps d'or, d'argent et de soie, demandeurs et les gardes du corps des marchands merciers, joiailliers, drogueurs et quincailliers de Tours, défendeurs, 3 février 1659.

Français-22067, pièce 98

Extrait des registres de Parlement autorisant les merciers-grossiers-joailliers à vendre des almanachs et des alphabets, ainsi que des livres d'heures et de prières imprimés à Paris, Acte du Parlement de Paris, 3 février 1638.

Joly de Fleury-343, fol. 23

Requête de la communauté des merciers de Rouen contre les marchands passementiers et toiliers de la même ville, prétendant faire le commerce de marchandises, s.l.n.d.

- **Formulaires d'indulgences**

Français – 20 344, Fol. 338

Indulgences concédées par Alexandre VII à tous ceux qui auront sur soi ou en leur maison quelque médaille ou image de saint Thomas de Villeneuve, 1659.

Fol. 344

Formulaire des indulgences extraordinaires pour tous ceux qui auront en leur maison quelque couronne, rosaire, croix ou image beniste, 1657.

Fol. 345

Formule des indulgences ordinaires concédées par M.S. Père le Pape Alexandre VII à tous ceux qui auront avec eux quelque couronne, rosaire, medaille ou croix benite (décret de 1557), 1657.

- **Ouvrages enluminés**

Jean d'AUTON, *La Complaincte de Gennes sur la mort de dame Thomassine Espinolle*, v. 1505.
Français 1684

Martial de Paris, dit d'AUVERGNE, *Vigiles de Charles VII*, v.1484.
Français 5054

Vincent de BEAUVAIS, Jean de VIGNAY (trad.), *Miroir historial. Speculum Historiale*, 1463.
Français 51

Sebastian BRANT, *La Nef des folz du monde*, 1497.
Réserve des livres rares, VELINS-607

Bréviaire de Martin d'Aragon, v. 1400.
Rothschild 2529

Eusèbe de Césarée, *La Mort de saint Jérôme*, XVI^{e} siècle.
Français 421

Chants royaux du Puy Notre-Dame d'Amiens, 1518.
Français 145.

Pierre CHOQUE, dit BRETAIGNE, *Commémoration et advertissement de la mort de […] Madame Anne, deux foiz royne de France, duchesse de Bretaigne*, XVIe siècle, 66 f.
Français 25158

La Danse macabre, v. 1510.
Français 995

Grandes Heures d'Anne de Bretagne. Horae ad usum romanum, Tours, v. 1500-1508
Latin 9474

Heures d'Anne de Beaujeu, dame de Baudricourt, 1470-1475.
NAL 3187

Heures de Louis de Laval, Horae ad usum romanum, 1480-1489, 342 f.
Latin 920

Heures de Marguerite d'Orléans, Horae ad usum romanum, vers 1430, 209 f.
Latin 1156^{B}

Livre des costumes de Matthaus Schwarz d'Augsbourg, 1520-1560, 71 f.
Allemand 211

Le Livre des faiz monseigneur saint Loys, v. 1450-1500.
Français 2829

Petites Heures d'Anne de Bretagne, v. 1503.
NAL 3027
Queste del saint Graal, v. 1470, 3 tomes reliés en un vol.
Français 112 (3)

L'Un des quatre Volumes de l'Istoire de la table Ronde, nommé le Livre de Tristan, XV^{e} siècle.
Français 97

Jacques de VORAGINE (Jean de VIGNAY trad.), *La Légende dorée*, 1480-1490, 2 vol.
Français 245

BIBLIOTHEQUES MUNICIPALES

Autun

Heures à l'usage d'Autun, v. 1480-90
Ms 069

Châlons-en-Champagne

Heures à l'usage de Paris [livre d'Heures de Marie Le Picart], XVI^{e} siècle
Ms 0336

Lyon

Bible latine, XIII^{e} siècle
Ms 418

Livre d'Heures, XVI^{e} siècle
Ms 1402

Livre d'Heures de Marie d'Angleterre, reine de France, début du XVI^{e} siècle
Ms 1558

Guillaume de LORRIS et Jean de MEUNG, *Le Roman de la Rose*, XV^{e} siècle
Ms P.A. 25

Missel romain, dit *Missel d'Attavante*, 1483
Ms 5123

SOURCES IMPRIMÉES

HISTOIRE GÉNÉRALE

1. ACTES JURIDIQUES

1.1. Statuts des corporations de métiers

Declaration et confirmation du Roy, contenant les privileges, franchises, Exemptions & Immunitez accorées par Sa Majesté aux marchans Merciers privilegiez suivant la Cour, Vérifiées au Grand Conseil de Sa Majesté, Janvier 1613, 5 p.
B.N.F. F-23610 (677) et F-23610 (678)

Ordonnance du Roy Louis XIV servant de statut aux Marchands Merciers Grossiers, Joüailliers, Drogueurs, Quinqualliers de cette ville de Tours, Tours, 13 mars 1652.
B.N.F. F-23612 (93)

Ordonnances et Statuts pour le corps des Marchands merciers de la Ville de Metz, vérifiées en parlement le 17 septembre 1666, Metz, Jean et Brice Antoine, 1692, 23 p.
B.N.F. F-23329

Recueil des Statuts et reglements, édits et déclarations du Roy rendus en faveur des Maîtres Miroitiers…de la Ville et Fauxbourgs de Paris, Août 1581, 12 p.
B.N.F. 4-FM-25081

Règlements sur les arts et métiers de Paris, rédigés au XIII^e^ siècle, et connus sous le nom du livre des métiers d'Etienne Boileau ; publiés pour la première fois en entier, d'après les manuscrits de la Bibliothèque du Roi et des Archives du Royaume, avec des notes et une introduction, Georges Bernard Depping (Ed.), Paris, Imprimerie de Crapelet, 1837, 474 p.
B.H.P. 4° I 38

Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Joüailliers de cette Ville de Paris. Accordés par les Rois Charles VI, Charles IX, Henry IV, Loüis XIII & Loüis XIV : imprimez de nouveau par l'ordre des Sieurs Thomas Tardif, Grand Garde, Jean Herault, Alexandre Deuvercy, François du Cauroy, Christophe Doré, Marc-François Lay, Louis Martin, Gardes en Charge. Avec plusieurs Arrests rendus en consequence desdits Statuts & Ordonnances, Paris, 1701, 155 p.
ARSENAL 4-J-2 299

Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Iouailliers de la Ville de Chaalons en Champagne. Verifiez en la Cour de Parlement à Paris, le seiziesme Ianvier, mil six cens soixante trois, Châlons, Hugues Seneuze, 1663, 20 p.
B.N.F. F-22424

Statuts, ordonnances et reglemens du corps des marchands Merciers, Grossiers, Jouailliers de la Ville de Dreux. Avec les lettres patentes accordées par Sa Majesté à leur profit ; portant etablissement dudit Etat de Mercerie en Corps de Jurande, Paris, Antoine Fournot, et Paris, la veuve Jacques Boüillerot, 1680, 12 p.
B.N.F. F-22425

Traitté sommaire de l'institution du corps et communauté des Marchands Orfèvres, sous le Regne du Roy Philippe de Valois, Paris, 1662, 63 p.
B.N.F. 4-FM-25086

1.2. Arrêts des cours souveraines

Arrest de la cour de Parlement de Bordeaux contre les Habitans de la Ville de Castelmoron, de la Religion pretendüe Réformée pour avoir rompu et brisé l'Image d'un Crucifix, estant sur le Siege de l'Auditoire Royal de ladicte Ville, Paris, Isaac Mesnier, 1620, 8 p.
B.N.F. 8° Fm-3 538

Arrest notable de la cour de parlement donne contre les blasphemateurs du Saint Nom de Dieu, et contre tous ceux qui ont rompu, foulé aux pieds, couppé, muttillé, et jetté au feu plusieurs Croix et Crucifix, où estoient representez les Images Sacrées du Sauveur du Monde, Paris, imprimerie de la Veuve Le Gentil, 1680.
B.N.F. F 23 670 (689)

Arrest du Conseil d'Estat du Roy, portant règlement entre les Maistres et Gardes de la marchandise de mercerie, grosserie et joüaillerie et les Prévost des marchands et Eschevins, drappiers, espiciers, apoticaires, et pelletiers de cette ville de Paris.
Acte du Conseil d'Etat, 30 janvier 1625.
B.N.F. F-47 042 (3)

Arrest du conseil d'Estat portant règlement entre les maistres et gardes de la marchandise de mercerie, grosserie et jouaillerie, et les prevost des marchands et eschevins, drappiers, espiciers, apoticaires et pelletiers de cette ville Paris ; et les marchands merciers grossiers, jouailliers, drappiers... tailleurs d'habits et autres artisans se disans privilégiez suivans la cour.
Acte du Conseil d'Etat, 30 janvier 1625.
B.N.F. Z THOISY- 497 (18)

Arrêt du parlement en faveur des libraires et imprimeurs de Paris.
Acte du Parlement de Paris, 23 août 1612.
B.N.F. F-23668 (212)

Factum concernant les merciers, Grossiers et Joailliers de Paris, Janvier 1613, 16 p.
B.N.F. F-23610 (676)

Factum pour les maîtres et gardes de la draperie à Paris, intimés, contre les maîtres et gardes de la mercerie, et quelques particuliers marchands merciers, appelants, 1613 ?
B.N.F. 4-FM-25 007

Factum concernant les Maîtres et gardes de la draperie de Paris contre les maîtres et gardes de la mercerie, 1640 ?
B.N.F. Z THOISY-369

Factum pour les maîtres et gardes de la marchandise de mercerie, grosserie et joaillerie de cette ville de Paris contre les maîtres et gardes de la marchandise de draperie de ladite ville, 1644.
B.N.F. 4-FM-25 078

Remonstrance faite à Messieurs les Maistres et Gardes des Marchands Merciers, Grossiers, Ioüailliers, Quincalliers de cette Ville de Paris. Par tous les Marchands Merciers en détail de ladite ville, 1er octobre 1658.
B.N.F. 4-FM-25 077

Requête des maîtres et gardes de la mercerie de Paris, demandant à être maintenus dans la liberté illimitée du commerce, contre les marchands drapiers, 1669.
B.N.F. FOL-FM-15 565

2. HISTOIRE POLITIQUE

Advis au roi pour facilement prendre Montauban, La Rochelle et autres villes occupées par les rebelles, Paris, N. Alexandre, 1622, 14 p.

Pierre de BELLOY, *De l'authorite du Roy, et crimes de leze majeste, qui se commettent par ligues, designation de successeur, & libelles escrits contre la personne, & dignité du prince*, s.l., 1587, 74 f.

Elie BENOIT, *Histoire de l'Edit de Nantes, contenant les choses les plus remarquables qui se sont passées avant & après se publication, à l'occasion de la diversité des religions, et principalement les contraventions, inexécutions, chicanes, artifices, violences & autres injustices que les reformez se plaignent d'y avoir souffertes jusques a l'édit de Révocation en octobre 1685. Avec ce qui a suivi ce nouvel Edit jusques à présent*, Delft, Adrien Beman, 1693-1695, 3 tomes en 5 vol.

Jean BODIN, *Les Six Livres de la République*, Genève, Claude Juge, 1577, 1102 p.

Jean BOUCHER, *De justa Henrici Tertii abdicatone*, Paris, N. Nivellius, 1589, 288 f.

Philippe Joseph Benjamin BUCHEZ et Prosper Charles ROUX, *Histoire parlementaire de la Révolution française : ou, Journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815: contenant la narration des événements ; les Débats des Assemblées ; les discussions des principales Sociétés populaires, et particulièrement de la Société des Jacobins : les Procès-Verbaux de la Commune de Paris, les Séances du Tribunal révolutionnaire ; le Compte-rendu des principaux procès politiques ; le Détail des budgets annuels ; le Tableau du mouvement moral, extrait des journaux de chaque époque, etc. ; précédée d'une introduction sur l'histoire de France jusqu'à la convocation des États-généraux*, Paris, Paulin, 1834-1838, 40 vol.

Louis CHANTEREAU-LEFEBVRE, *Considérations historiques sur la généalogie de la Maison de Lorraine*, Paris, N. Bessin, 1642, 359 p.

Pierre de l'ESTOILE, *Les Belles Figures et Drolleries de la Ligue, avec les peintures, placcars et affiches injurieuses et diffamatoires contre la memoire et honneur du feu Roy que les Oisons de la Ligue apeloient Henri de Valois, imprimées, criées, preschées et vendues publiquement à Paris par tous les endroits et quarrefours de la Ville l'an 1589. Desquelles la garde (qui autrement n'est bonne que pour le feu) tesmoingnera à la postérité la meschanceté, vanité, folie, et imposture de ceste ligue infernale, et de combien nous sommes obligés à nostre bon Roi qui nous a délivrés de la servitude et tirannie de ce monstre*, Paris, 1589-1606, 46 f.

-----, « Mémoires et registre-journal de Henri III, Henri IV et de Louis XIII », dans Jean-François MICHAUD et Jean-Joseph François POUJOULAT, *Nouvelle collection des Mémoires pour servir à l'Histoire de France depuis le XIII^e^ siècle jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, précédés de notices pour caractériser chaque auteur des mémoires et son époque*, Paris, chez l'éditeur du commentaire analytique du Code Civil, 1837, 672 p.

-----, *Journal du règne d'Henri III, 1574-1589*, Paris, Paleo, 2000, 272 p.

Simon GOULART, *Mémoires de la Ligue contenant les évenements les plus remarquables depuis 1576 jusqu'à la Paix accordée entre le Roi de France & le Roi d'Espagne, en 1598, nouvelle édition, revue, corrigée & augmentée de notes critiques et historiques*, Amsterdam, Arkstée & Merkus, 1758, 6 vol.

Juan de MARIANA, *De rege et regis institutione libri III*, Tolède, P. Rodericus, 1599, 446 p.

Martial MARIN (Ed.), *Satyre Menippée de la vertu du Catholicon d'Espagne et de la tenue des Estats de Paris*, Paris, H. Champion, 2007, 750 p.

Jean NOVI de CAVEIRAC, *Apologie de Louis XIV et son Conseil sur la Révocation de l'Edit de Nantes, pour servir de réponse à la « Lettre d'un Patriote sur la tolérance civile des Protestants de France » avec une dissertation sur la journée de la S. Barthelemi*, s.l., 1758, VI-565-LXIII p.

Jean-François RAVAILLAC, *Proces du tres meschant et detestable parricide Fr. Ravaillac, natif d'Angoulesme, publie pour la premiere fois sur des manuscrits du temps*, Paris, Auguste Aubry, 1858, 144 p.

Claude de SEYSSEL, *Les Loüanges du bon Roy de France, Louys XII*, dans Théodore GODEFROY, *Histoire de Louys XII, roy de France, père du peuple, et des choses mémorables advenues de son règne, depuis l'an 1498 jusques à l'an 1515*, Paris, A. Pacard, 1615, 2 parties en 1 vol.

Niccolò TOMMASEO, *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI^e^ siècle*, Paris, Imprimerie royale, 1838, 2 vol.

3. CONTEXTE ÉCONOMIQUE, SOCIAL ET CULTUREL

Jean d'ALAMBERT et Denis DIDEROT, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Lausanne et Berne, Sociétés Typographiques, 1778-1781, 36 vol.

Georges ARNAUD D'AGNEL (Ed.), *Les Comptes du roi René, publiés d'après les originaux conservés aux archives des Bouches du Rhône*, Paris, Picard, 1908-1910, 3 vol.

Henry BOGUET, *Discours des sorciers, avec six advis en faict de sorcelerie, et une instruction pour un juge en semblable matiere*, seconde édition, Lyon, Pierre Rigaud, 1608, 3 vol.

Louis de BONNAIRE, *Essay du nouveau conte de ma mere l'Oye, ou Les enluminures du jeu de la constitution*, s.n., 1723, 176 p.

Alain CROIX (Ed.), *La Bretagne d'après « L'itinéraire » de Monsieur Dubuisson-Aubenay suivi du « Profil de la Bretagne » par Jean-Baptiste Babin (1663)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006, 1118 p.

François-Nicolas Baudot DUBUISSON-AUBENAY, *Itinéraire de Bretagne en 1636*, édition d'après le manuscrit original, Léon MAITRE et Paul de BERTHOU (Ed.), Nantes, Société des bibliophiles bretons, 1898-1902, 2 vol.

ERASME, *Correspondance*, Aloïs GERLO (Ed.), Bruxelles, Presses Académiques Européennes puis University Press, 1967-1984, 12 vol.

Antoine ESTIENNE, *Remonstrance charitable aux dames et damoyselles de France sur leurs ornemens dissolus*, Genève, J. Gay et fils, 1867 [réimpression textuelle de l'édition parisienne de 1585], 83 p.

Claude FLEURY, puis Jean-Claude FABRE, *Histoire ecclésiastique*, Paris, Emery, Saugrain, Pierre Martin, 1703-1751, 36 vol.

Abbé JAUBERT, *Dictionnaire raisonné et universel des arts et métiers, contenant l'Histoire, la description, la police des fabriques & manufactures de France et des pays étrangers : ouvrage utile à tous les citoyens*, Paris, F. Didot le Jeune, 1773, 5 vol.

Jacques LACOMBE, *Encyclopédie méthodique. Arts et métiers mécaniques, dédiés et présentés à Monsieur Le Noir, Conseiller d'Etat, ancien Lieutenant général de police, &c.*, tome 5 : *Mercure, son emploi dans les arts – addition à l'art du monnayage*, Paris, Charles-Joseph Panckoucke, 1788, 806 p.

LA MARINIERE, *La Maison académique contenant un recueil général de tous les jeux divertissans pour se rejouyr agréablement dans les bonnes compagnies*, Paris, Robert De Nain et Marin Léché, 1654, 236 p.

Recueil d'almanachs pour l'An 1681, présenté au Roy, s.l., veuve Damien Foucault, 1681, dont :

- *Almanach des Vierges pour l'année M. DC. LXXXI, en faveur des filles vertueuses qui vivent dans le Monde*, Rouen, Jean-Baptiste Besongne, 1681, 30 p.

- *Almanach de l'hermite pour l'année mil six cents quatre-vingt-un. Contenant plusieurs Cantiques, sur les prieres & les vertus du Chrétien ; à l'usage de la Mission*, Rouen, Jean-Baptiste Besongne, 1681, 23 p.

- *Almanach emblématique pour l'année mil six cents quatre-vingt-un. Où est dépeint plusieurs Emblémes tirez de la Sainte Ecriture, & des Saints Peres. Avec une briève Meditation sur le mesme sujet, pour servir à la conduite de la vie Chrétienne. Le tout recueilli par un serviteur de Dieu*, Rouen, Jean-Baptiste Besongne, 1681, 23 p.

- *Almanach pour l'année 1681. Composé par Alexandre des Moulins, sieur d'Argivaux, natif de Troyes, & résident à Toulouze, grand Astrologue & Mathématicien. Aux remarques duquel on connoîtra par chacun jour les mutations de l'air, suivant l'élevation des 48 degrez*, Rouen, Laurens Machüel, 1681, 31 p.

Paul RISTELHUBER (Ed.), *Liber Vagatorum. Le Livre des Gueux*, Strasbourg, Imprimerie de la Veuve Berger-Levrault, 1862, 67 p.

4. LITTÉRATURE PROFANE

Histoires, romans, essais, mémoires et correspondances

Marguerite d'ANGOULÊME, *L'Heptaméron*, Michel FRANCOIS (Ed.) [d'après manuscrit], Paris, Garnier, 1943.
GALLICA

Agrippa d'AUBIGNE, *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1967, 6 vol.

François BERTHOD, *La Ville de Paris en vers burlesques, contenant toutes les galanteries du Palais, la chicane des plaideurs, les Filouteries du Pont-Neuf, l'Eloquence des Harangeres de la Halle, l'adresse des servantes qui ferrent la mulle, l'inventaire de la fripperie, le Haut stile des secretaires de S. Innocent, et plusieurs autres choses de cette nature*, Paris, Veuve G. Loyson, 1652, 98 p.

Pierre de Bourdeille, seigneur de BRANTÔME, *Œuvres complètes*, Nendeln, Kraus reprint, 1977, 13 vol.

Pierre CORNEILLE, *La Galerie du Palais, ou L'amie rivale*, Paris, Augustin Courbé, 1637, 143 p.

ERASME, *Colloques*, Paris, Imprimerie Nationale, 1992, 2 vol.

Jean HEROARD, *Journal*, Madeleine FOISIL (Ed.), Paris, Fayard, 1989, 3123 p.

Jean de LA BRUYERE, *Les Caractères de Theophraste traduits du grec, avec les caractères ou les mœurs de ce siècle*, Paris, 1697, 2 vol.

Madame de LA FAYETTE, *La Princesse de Clèves*, Paris, Gallimard, 2000, 275 p.

Jean-Baptiste Poquelin dit MOLIERE, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1964, 681 p.

Michel de MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, 3 vol.

Charlotte Elisabeth de Bavière, duchesse d'ORLEANS, *Mémoires, fragmens [sic]historiques et correspondance de Madame la duchesse d'Orléans, Princesse Palatine, mère du Régent*, Philippe BUSONI (Ed.), Paris, Paulin, 1832, 420 p.

Blaise PASCAL, *Les Provinciales, ou les Lettres écrites pas Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites*, Neuvième Lettre, Gérard FERREYROLLES (Ed.) d'après l'édition de Louis Cognet, Paris, Bordas, 1992.

-----, *Les Pensées*, [classées selon les indications manuscrites de Pascal], Francis KAPLAN (Ed.), Paris, Editions du Cerf, 2005, 705 p.

François RABELAIS, *Œuvres Complètes*, Marcel GUILBAUD (Ed.), Paris, Nouvelle Librairie de France, 1999, 5 vol.

Jean RACINE, *Abrégé de l'Histoire de Port-Royal*, Paul MESNARD (Ed.), Paris, Hachette, 1865.

-----, *Œuvres complètes*, vol. 1 : *Théâtre, poésie*, Georges FORESTIER (Ed.), Paris, Gallimard, coll ; « Bibliothèque de La Pléiade », 1999, 1081 p.

Jean-François Paul de Gondi, cardinal de RETZ, *Mémoires*, tome 1 : *1613-1648* et tome 2 : *1648-1649*.

Louis de Rouvroy, duc de SAINT-SIMON, *Mémoires complets et authentiques du duc de Saint-Simon sur le siècle de Louis XIV et la Régence, publiés sur le manuscrit original entièrement écrit de la main de l'auteur*, Paris, Garnier Frères, 1853, 40 tomes en 20 vol.

-----, *Mémoires sur le règne de Louis XIV*, Paris, Flammarion, 2000, 1220 p.

Marie de Rabutin-Chantal SEVIGNE, *Lettres de Madame de Sévigné : de sa famille et de ses amis*, Paris, Hachette, 1863, 449 p.

La Ville de Lyon en vers burlesques. Premier Iournee contenant la harangue des Merciers, le débat des Fruitières, l'inventaire de la Loge, la chicane des Plaideurs, l'éloquence des Battelieres, et plusieurs entretiens facecieux. Corrigez et augmentez par le Sieur P.B., Lyon, Pierre Bouchard, 1683, 81 p.

VOLTAIRE, *Œuvres complètes de Voltaire : avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire*, tome 8 : *Dictionnaire philosophique II. Romans. Facéties*, Jean-Antoine Nicolas de CARITAT CONDORCET (Ed.), Paris, Furne, 1836, 716 p.

SOURCES D'HISTOIRE RELIGIEUSE

1. RÈGLES ET CONSTITUTIONS D'ÉTABLISSEMENTS RELIGIEUX

Mme CHANLATTE LE MAIRE, *La Regle et les Constitutions des Sœurs Séculières de la Sainte Famille de l'Adoration Perpétuelle du Très-Saint-Sacrement, établies à Charonne-lès-Paris en 1686, par Letres-Patentes du Roi Louis XIV, enregistrées & homologuées en Parlement & en la Chambre des Comptes en 1689*, s.l., 1781, 58 p.

Constitutions accommodées a la Regle de S. Benoist pour les Religieuses de l'Abbaye de S. Maur de Verdun, Metz, Jean Antoine, 1645, 294 p.

Les Constitutions de la Compagnie de Jésus. Et leurs Normes complémentaires, traduction intégrale du texte latin officiel par le P. Antoine LAURAS, Paris, Compagnie de Jésus, Province de France, 1997, 610 p.

Constitutions des Religieuses Hospitalieres de la Charité nostre Dame, de l'Ordre de sainct Augustin, establies à Paris par l'authorité de Monseigneur l'Illustrissime & Reverendissime Messire Iean François de Gondy Archevesque de Paris, Paris, 1635, 198 p.

Les Constitutions du Monastere de Notre Dame de Tart de l'etroite observance, transfere à Dijon : Premiere Maison des Filles de l'Ordre de Cîteaux, Dijon, Jean Ressayre, 1695, 218 p.

Edouard FLEURY, *Cinquante ans de l'Histoire du Chapitre de N.-D. de Laon. Procès-verbaux et délibérations du 22 Juin 1541 au 15 juillet 1594*, Laon, Mme Padiez et Paris, Dumoulin, s.d. (XIX^{e} s.), 385 p.

P. LEONARD, *La Regle du troisieme ordre de Saint François, appelé l'Ordre de la Penitence, institué par ce grand Patriarche pour toutes personnes sécularieres vivantes dans leurs propres maisons. Ensemble une Exposition sur la même Regle. Avec un Exercice journalier pour les Freres & Sœurs dudit Ordre*, Paris, Charles Huart, 1721, 396 p.

Le Manuel des Religieuses contenant des advis tres-utiles pour faire bien & parfaictement les fonctions & exercices de la vie Religieuse, & spirituelle. Avec les regles de toutes les charges & Offices, qui sont en un Monastere, Toul, Simon S. Martel, 1619, 444 p.

Joseph MEGE, *Commentaire sur la Regle de S. Benoist où les Sentimens et les Maximes de ce Saint sont expliquées par la doctrine des Conciles, des SS Peres, des plus illustres Solitaires, & des principaux Auteurs qui ont traité de la Discipline Monastique*, Paris, Veuve d'Edme Martin, Jean Boudot et Estienne Martin, 1687, 811 p.

Vincent DE PAUL, *Règles ou constitutions communes de la Congrégation de la Mission*, Paris, Adrien Le Clere, 1856, 152 p.

*La Premiere Reigle des Religieuses de Ste Claire, laquelle leur fut donnée par le Pere S. François et confirmée par le Pape Innocent IIII. Ensemble la maniere de recevoir les Novices à l'Ordre et a la Profession, revueue et corrigee par le Rev. Pere Procureur de Cour des F. Mineurs Capucins, Avec les Adiunctions du Concile de Trente a la marge***,** Paris, s.d. (XVII^{e} s.), Eustache Fouquault, 200 f.

La Règle de S. Augustin a l'usage des Religieuses de son ordre dittes de la Congregation de Nostre Dame. Ensemble les Constitutions desdittes Religieuses receües & approuvées de N.S.P. le Pape Paul V, par bulles du premier Febvrier 1615 & du 6 Octobre 1616 & avec les Declarations tirees des derniers reglements du R.P. Pierre Fourier leur Instituteur & de la pratique plus ordinaire en ladite Congregation, Nancy, Anthoine Charlot, 1647, 56 + 446 p.

La Regle de saint Augustin, avec les Constitutions des Religieuses de l'Ordre des Freres Prescheurs. Fidelement traduittes du Latin en nostre langue & reveuës par un Religieux du mesme Ordre, Paris, Sébastien Hure, 1664, 180 p.

La Regle de S. Augustin, avec l'exposition d'Hugues de Sainct Victor et les Constitutions de l'Ordre du devot Iean de Dieu, Paris, Iean de Freval, 1618, 130 p.

Règle de St Augustin & Constitutions pour les Sœurs Religieuses du Grand Hospital & Maison-Dieu d'Orleans, Orléans, Gilles Hotot, 1666, 360 p.

La Règles [sic] de Saint Augustin et les constitutions particulieres pour les Sœurs Penitentes de Sainte Marie-Magdeleine de Lyon, Lyon, Michel Goy, 1666, 295 p.

La Règle de S. Benoist, avec les constitutions particulieres. Pour les Religieuses Benedictines de Nôtre-Dame des Anges, lès Montargis, imprimé par les Religieuses, 1704, 351 p.

Regle des Religieuses de l'Immaculée Conception de Nostre-Dame, Paris, Jean Henault, 1671, 71 p.

Regle du Bien-Heureux Pere S. Augustin, Evesque d'Hippone, & Docteur de l'Eglise. Mise en François pour la consolation & usage de ceux qui militent sous icelle, suivie des *Constitutions des Freres Hermites Deschaussez, de l'Ordre de S. Augustin, de la Congregation de France*, Lyon, Laurent Iacquemetton, 1653, 548 p.

La Regle du B. Pere S. Benoist, avec les constitutions pour les Religieuses Benedictines de Notre-Dame de Consolation, de la rüe du Cherche-midy, du Fauxbourg saint Germain des Prez lez Paris, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1687, 474 p.

La Regle du Bien-Heureux Pere S. Benoist Patriarche des Religieux de l'Occident avec les Constitutions qui y ont esté accommodées pour la Reforme de l'Abbaye Royale de Nostre-Dame du Val de Grace, suivie d'un *Exercice iournalier pour les Religieuses Benedictines de Nostre-Dame du Val-de-Grace par la Reverende Mere Marguerite de Veni d'Arbouze, Abbesse & Reformatrice de l'Abbaye de Nostre-Dame du Val-de-Grace, avec un Traité de l'Oraison Mentale, par la mesme*, Paris, Louis Billaine, 1676, 478 p.

La Regle du Tiers Ordre de S. Augustin, avec les Indulgences concédées à la Confrairie de la Ceinture dudit S. Augustin, & Sainte Monique, sous l'invocation de Nostre-Dame de Consolation. Et les Prieres pour les malades & agonizans, Paris, Pierre Baudouyn, 1655, 376 p.

La Regle du tiers ordre de S. François de Paule ; Abrégé de la vie et miracles du bien-heureux S. François de Paule, patriarches (sic) de l'ordre des peres minimes, Douai, Pierre Bellere, 1629, 88 + 115 p.

La Regle du Tiers-Ordre des Minimes etabli par S. François de Paule, pour les fidelles de l'un & l'autre sexe qui vivent dans le monde. Nouvellement traduite en nostre Langue avec des Notes par le P. François GIRY, Religieux Minime, 3e édition, Paris, François Muguet, 1697, 384 p.

Regle et constitutions des Freres Hermites du Mont-Valerien près Paris, sur le modele des anciens Solitaires, Paris, Claude Simon, 1776, 409 p.

Règles et constitutions pour les Religieuses de Nostre Dame de la Misericorde, de l'Ordre de S. Augustin, Paris, Jean Boullard, 1661, 376 p.

La Règle et les constitutions des religieuses de la Congrégation S. Bernard, Ordre de Cisteaux. Dressée premierement en Savoye & en Dauphiné, par Bulle expresse de N.S.P. Urbain VIII. de l'an 1628, Grenoble, Pierre Verdier, 1631, 257 p.

Regle & statuts des freres ermites, augustins deschausses de France, suivi de l'*Ordinaire des cérémonies des freres ermites augustins deschaussez de France* et du *Rituale seu ceremoniale ecclesiasticum, iuxta ritum Sanctae Matris Ecclesiae Romanae, usumque Fratrum Discalceatorum sancti Patris Augustini par galliam*, Paris, Claude Morlot, 1631 et 1632, 755 p.

Regle et statuts des Religieuses de l'Ordre S. Benoist, Reformees par R.P. M. Estienne Poncher, Evesque de Paris, de l'authorité du S. Siege Apostolique, Paris, Florentin Lambert, 1666, 424 p.

La Regle et statuts des Religieuses de Saincte Claire, avec la modification ou exposition des Papes Eugene quatriéme, & Leon dixiéme sur icelle. Pour l'usage des Dames Religieuses de Patience de Laval, précédée des *Bulles apostoliques sur la regle de Saincte Claire*, Laval, Robert Cormier, 1651, IX + 68 p.

La Regle et les Constitutions du Monastere de S. Eutrope lez Chatres, de l'Ordre de la B. Vierge Marie, Appellé de l'Annonciade, ou des dix Vertus de Nôtre-Dame, Institué par la B. Ieanne Reine de France Duchesse du Berry, Paris, François Le Cointe, 1683, 279 p.

Les Reglemens de l'Abbaye de Nostre-Dame de La Trappe, en forme de constitutions, Paris, Estienne Michallet, 1690, 451 p.

Reglement et pratiques chrestiennes, en forme de Constitutions des Filles et Vefves Seculieres, du Seminaire nommé de l'Union Chrestienne, establies dans plusieurs Dioceses. Divise en trois parties. La premiere qui traite du Spirituel, exprime leurs Exercices de Devotion, & des autres Vertus & bonnes œuvres essentielles à leur Institut. La deuxiéme est du Gouvernement, Ordre & conduite de leurs Communautés. La troisiéme contient les Devoirs des personnes Officieres, & de toutes les Sœurs, & la Regularité dans les lieux de leurs Offices, Paris, s.l., 1673, 208 p.

Règle primitive et constitutions des religieuses de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel selon la Réformation de Sainte Thérèse pour les monastères de son ordre en France, Tours, Alfred Mame et fils, s.d., 284 p.

Regulae Seu Constitutiones communes congregationis Missionis Parisiis, [Règles et constitutions communes de la congrégation de la Mission], 1658.

François de SALES, *Règles de Sainct Augustin, Constitutions et Directoire pour les Religieuses de la Visitation*, dans *Œuvres Complètes*, tome 4, Paris, Béthune, 1861, p. 471-537.

2. LES MISSIONS

2.1. Missions intérieures

Jean EUDES, *Le Vie du chrestien ou le Catéchisme de la Mission*, Paris, G. Marcher, 1669, 312 p.

Jean LEUDUGER, *Le Bouquet de la mission, ou l'Abrégé des Veritez et Maximes que l'on enseigne dans les missions*, Rennes, veuve de Mathurin Denys, 1700, 338 p.

Eric LEBEC (Ed.), *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne, 1631-1650*, Paris, Les éditions de Paris, 1997, 175 p.

Julien MAUNOIR, *Le Sacré Collège de Iesus divisé en cinq classes, où l'on enseigne en langue Armorique les leçons chrestiennes avec les 3 clefs pour y entrer, un Dictionnaire, une Grammaire & Syntaxe en méme langue. Venite filij, audite me : timorem Domini docebo vos. Ps. 33*, Quimper, Jean Hardouin, 1659, 386 p.

2.2. Les Missions extérieures : Antilles, Guyane et Nouvelle France

Jacques BIGOT, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable dans la mission abnaquise de Sainct Joseph de Sillery, et dans l'établissement de la nouvelle mission de Sainct François de Sales, l'année 1684*, Manate, Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1857, 61 p.

Jacques BOUTON, *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique, des mœurs des sauvages, de la situation et des autres singularitez de l'île*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1640, 141 p.

Claude CHAUCHATIERE, *La Vie de la B. Catherine Tegakoèuita, dite à présent la Saincte Sauuageresse*, Manate, 1887, 179 p.

Claude DABLON, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des pères de la Compagnie de Jesus en la Nouvelle France, les années 1670 & 1671, envoyée au R.P. Jean Pinette, provincial de la province de France*, Paris, Sébastien Mabre-Cramoisy, 1672, 189 p.

-----, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle France, les annés [sic] 1672 et 1673*, Nouvelle York, Presse Cramoisy de Jean-Marie Shea, 1861, 219 p.

-----, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des pères de la Compagnie de Jésus en la Nouvelle-France, les années 1673 à 1679*, Québec, la Presse Cramoisy, 1860, 290 p.

Jean-Baptiste DU TERTRE, *Histoire générale des Antilles par les François*, Paris, T. Jolly, 1667-1671, 4 vol.

Charles LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année M.DC.XXVI, envoyée au Père Hierosme L'Allemant. D'après la copie dans le Mercure Français*, Paris, Etienne Richer, 1629, 59 p.

Jérôme LALEMANT et Barthélémy VIMONT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, es annees 1643 & 1644, envoyée au R.P. Jean Filleau, provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1645, 147 p.

Jérôme LALEMANT et Paul RAGUENEAU, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és missions des pères de la Compagnie de Jésus, en la Nouvelle France, es années 1647 & 1648 envoyée au R.P. provincial de la province de France par le supérieur des missions de la mesme compagnie*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1649, 135 p.

Jérôme LALEMANT, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des peres de la Compagnie de Jesus, en la Nouvelle France, és années 1663 & 1664, envoyée au R.P. Provincial de la province de France*, Paris, Sébastien Cramoisy et Sébastien Mabre-Cramoisy, 1665, 176 p.

Chrestien LE CLERCQ, *Nouvelle relation de la Gaspésie : qui contient les mœurs & la religion des sauvages gaspésiens Porte-Croix, adorateurs du soleil, & d'autres peuples de l'Amérique septentrionale, dite le Canada : dédiée à Madame la princesse d'Epinoy*, Paris, Amable Auroy, 1691, 572 p.

Paul LE JEUNE, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1634: envoyée au R. Père provincial de la Compagnie de Jésus, en la province de France par le P. Paul le Jeune de la mesme compagnie, supérieur de la résidence de Kébec*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1635, 342 p.

Marc LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France: contenant les navigations, découvertes, & habitations faites par les François és Indes Occidentales & Nouvelle-France souz l'avoeu & authorité de noz Rois Très-Chrétiens, & les diverses fortunes d'iceux en l'exécution de ces choses, depuis cent ans jusques à hui : en quoy est comprise l'histoire morale, naturelle, & géographique de ladite province : avec les tables et figures d'icelle*, Paris, Jean Milot, 1609, 890 p.

Mission de Cayenne et de la Guyane avec une carte géographique, Paris, Julien, Lanier, Cosnard et Cie, 1857, 507 p.

Pierre PELLEPRAT, *Relation des missions des PP de la Compagnie de Iesus dans les Isles, & dans la terre ferme de l'Amerique Meridionale, divisee en deux parties : avec une Introduction à la langue des Galibis Sauvages de la terre ferme de l'Amerique*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1655, 234 p.

Jean de QUEN, *Relation de ce qui s'est passé en la mission des peres de la Compagnie de Jesus, au pays de la Nouvelle France, és années 1655 & 1656, envoyée au R.P. Louis Cellot, provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1657, 168 p.

-----, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable aux missions des PP. de la Compagnie de Jesus en la Nouvelle France, és années 1657 & 1658*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1659, 136 p.

Paul RAGUENEAU, *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable és missions des peres de la Compagnie de Jesus, en la Nouvelle France, es annees 1650 & 1651: envoyée au R.P. provincial de la province de France*, Paris, Sebastien et Gabriel Cramoisy, 1652, 146 p.

Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France, Québec, Augustin Coté, 1858, 3 vol.

Gabriel SAGARD THEODAT, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs récollects y ont faicts pour la conversion des infidèles depuis l'an 1615 avec un dictionnaire de la langue huronne*, Paris, librairie Tross, [réed.] 1866, 272 p.

Reuben Gold THWAITES, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791: the Original French, Latin, and Italian Texts, with English Translations and Notes*, Cleveland, Burrows, 1899, 292 p.

Barthélémy VIMONT, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1642, envoyée au R.P. Jean Filleau, provincial de la Compagnie de Jesus, en la province de France, par le R.P. Barthelemy Vimont de la mesme compagnie, superieur de la résidence de Kebec*, Paris, Sébastien Cramoisy, 1643, 170 p.

3. LES PÈLERINAGES

Abrégé de l'histoire miraculeuse de Notre Dame de Liesse, Paris, 1692.

Dominique COLIN, *Histoire et miracles de Nostre Dame de Benoiste-Vaux. Ensemble les exercices et devotions du Pelerin*, Verdun, Jean Du Bois, 1644, 607 p.

Déclaration et attestations des signes prodigieux apparus sur la face de l'Image de Nostre-Dame de Benoiste-Vaux, lieu despendant de l'Abbaye de l'Estange, de la Congrégation de l'Ancienne Rigueur de St Norbert de Prémontrés, et diocèse de Verdun, Verdun, Jean Dubois, 1645, 24 p.

F. G. FOSSARD, *L'Ancienne fondation de Notre-Dame de la Delivrande. En l'Histoire miraculeuse d'une Image de Nôtre-Dame, trouvée audit lieu, auquel Dieu a fait aparoître plusieurs Miracles. Avec cinq Avertissements aux Devots Pelerins des lieux Saints*, Rouen, François Oursel, s.d. (fin du XVII^{e} s.), 59 p.

P. GASTELET, *Nostre Dame de Benoîte-Vaux toujours bienfaisante à tous les peuples, ou faveurs extraordinaires que l'on obtient par l'intercession de la Mère de Dieu en la chapelle de Benoîte-Vaux de la Congrégation ou Communauté de l'ancienne Rigueur, Ordre de Prémontré*, Pont-à-Mousson, Jean Guilleré, 1659.

La Gloire de sainte Anne, mere de la Sacree Vierge Marie. Representee sommairement en sa Vie, en ses Grandeurs ; Et particulierement en l'Origine, & progrez admirable de la célebre devotion de sa Chapelle Miraculeuse prez d'Auray en Bretagne. Avec une Instruction aux Pelerins, & des Prieres & Oraisons propres pour bien faire ce voyage, par un Pere de la Compagnie de Iesus, le tout divisé en trois parties. Reveu, corrigé de nouveau & augmenté par l'Autheur, Vannes, Vincent Doriou, 1664, 303 p.

La Grande et miraculeuse dévotion de Sainte Anne d'Auray en Bretagne, par un religieux Carme réformé de la province de Touraine, Paris, J. Guillemot, 1638.

Antoine GUIARD, *Histoire du culte et pelerinage aux reliques de Ste Reine d'Alise, qui se voyent dans l'Abbaye de Flavigny en Bourgogne ; avec quelques avis, instructions et Prieres en faveur des fidèles qui désirent de se procurer sa protection. L'on donne par occasion, des règles sur les motifs, la fin, et les devoirs du pèlerinage*, Avignon, s.n., 1757, 142 p.

La [sic] Guide des pelerins de Notre-Dame de Verdelais, contenant les saintes dispositions dans lesquelles ils doivent être pour obtenir de Dieu ses Graces, par l'Intercession de la Sainte Vierge. Et l'abrege des Miracles qui s'y sont operez, par un Religieux Celestin de Verdelais, nouvelle édition corrigée, Bordeaux, Simon de la Court, 1700, 248 p.

Histoire de l'Eglise de N. Dame de la Dreche qui contient des motifs tres utiles, pour exciter la devotion envers la Saincte Vierge. L'origine, & les Miracles plus rêcens de N.D. de la Dreche. Et les dispositions pour Confesser, & Communier dignement, avec les prieres du soir & du matin. Par l'ordre de Monseigneur d'Alby, Albi, F. Patron, 1671, 408 p.

Histoire de Notre-Dame de Bon-Encontre d'après les documents authentiques. Depuis l'origine du pèlerinage jusqu'à nos jours, par un prêtre mariste, Avignon, Seguin Frères, 1883, 372 p.

Instructions & prieres du pèlerinage, des neuvaines, & de la confrerie a l'honneur de la glorieuse Ste Helene Mere de l'Empereur Constantin, en l'Abbaye d'Hautvillers, Diocèse de Reims, 3e édition, Chalons, Jacques Seneuze, 1683, 124 p.

Nicolas JULET, *Miracles et graces de N. Dame de bon Secours les Nancy,* Nancy, S. Phillippe imprimeur, 1630, 506 f.

François LUCAS, *Le Pèlerinage poitevin ou discours véritable du vœu et procession solennelle faite par le clergé et habitants de Poitiers à Notres-Dame [sic] des Ardilliers en septembre 1613*, Poitiers, chez l'auteur, 1613, 52 f.

Le Pèlerinage de la Ville de Nancy à Notre-Dame de Benoîte-Vaux en 1642, Nancy, Crépin-Leblond, extrait des MSAL, 1883, 36 p.

Claude PROUST, *La [sic] Guide des pèlerins de Notre-Dame de Verdelays contenant les saintes dispositions avec lesquelles on doit y venir, plusieurs cantiques et prières, même pour les Sacremens de Penitence et d'Eucharistie et l'abrégé des miracles qui s'y sont operez*, 4e édition revue et corrigée, Bordeaux, S. de la Court, s.d. (XVIIIe siècle), 292 p.

Michel du SAINT-ESPRIT, *Le Saint pelerinage de notre Dame de Lumieres. Histoire contenant les commencements, les progrez, l'estat, et les miracles de l'admirable devotion, de la Sainte Chapelle de Goult en Provence, evesché de Cavaillon*, Lyon, Jean Gregoire, 1666, 232 p.

J. de SAINT-PERES, *Histoire miraculeuse de Notre-Dame de Liesse. Avec l'instruction des Pelerins qui vont rendre leurs vœux dans sa sainte Chapelle. Ensemble un exercice journalier tiré des devotions du Reverend Pere Bernard, le tout enrichy de Planches, Vignettes, Fleurons, et Lettres grises gravées*, Paris, Rolin de la Haye, 1661, 144 p.

R.P. VINCENT, *Histoire de l'ancienne image miraculeuse de N. Dame de Sion révérée depuis plusieurs siècles en l'esglise des religieux du Tiers Ordre Saint François en la Comté de Vaudémont en Lorraine*, Nancy, Nicolas et René Les Charlots, 1698, 232 p.

4. VIES DE SAINTS ET DE DÉVOTS

Abrege de la vie de la Venerable Mere Madeleine Elizabeth de Genton, dite de Saint Bernard, Religieuse Bernardine du Monastere du Precieux Sang de Jesus-Christ, établi au Fauxbourg saint Germain des Prez les-Paris, une des premieres Superieures dudit Monastere, Paris, 1683, 94 p.

Abrege de la vie de Saint Jean de Dieu, fondateur et patriarche de l'Ordre des Religieux de la Charité, Paris, Pierre-Augustin Le Mercier, 1707, 124 p.

Abrégé de la vie, vertus et miracles de la bien-heureuse sœur Rose de Sainte-Marie, Religieuse du Tiers Ordre de Saint Dominique. Avec la relation des cérémonies qui se sont faites dans l'Eglise de Saint Pierre de Rome, le 15 du mois d'avril 1668, en suite du Decret de nnostre D. Pere le Pape Clement IX. Pour la Beatification de ladite Bien-heureuse, Grenoble, André Galle, 1668, 28 p.

Antoine D'ACA, *Histoire, vie et miracles, extazes, et revelations de la bien-heureuse Vierge, Sœur Ieanne de la Croix, du Tiers Ordre de nostre Seraaphique Pere S. François. Corrigée et augmentée en ceste derniere Edition*, Lyon, Louys Muguet, 1618, 432 p.

Arcange Gabriel de l'Annonciation, *La Vie du venerable P. Antoine du Saint Sacrement, Religieux de l'Ordre des FF. Prêcheurs, Instituteur de la Congregation du S. Sacrement du même Ordre, Fondateur du nouvel Institut des Religieuses du Saint Sacrement à Marseille, & Missionnaire Apostolique*, Avignon, Antoine Duperier, 1682, 2 vol. : Livre 1. *qui contient toute l'histoire de sa vie jusqu'à sa mort*, 540 p., Livre 2. *qui contient ses vertus, les graces qu'il a reçûes de Dieu, les merveilles qu'il a opérées, & la memoire de plusieurs personnes qu'il a dirigées*, 439 p.

Jean BEDEL, *La Vie du Reverend Pere Pierre Fourier, dite vulgairement le Pere de Mataincour reformateur et general des Chanoines Reguliers de la Congregation de Nostre Sauveur, et instituteur des Religieuses de la Congregation de Nostre-Dame*, Paris, Sebastien Piquet, 1645, 472 p.

-----, *La Vie du Reverend Pere Pierre Fourier, dit vulgairement le Pere de Mataincour reformateur et general des Chanoines Reguliers de la Congregation de Nostre Sauveur, et instituteur des Religieuses de la Congregation de Nostre-Dame, seconde édition revue et augmentée par l'auteur*, Pont-à-Mousson, 1656, 567 p.

Antoine BONNET, *La Vie du Pere Jean-François Régis, de la Compagnie de Jésus*, Lyon, Molin et Barbier, 1694, 229 p.

Philibert de BONNEVILLE, *La Vie du B. François de Sales evesque et prince de Geneve, Instituteur de l'Ordre de la Visitation de Ste Marie*, Lyon, Simon Rigaud, 1628, 546 p.

R.P. BOSCHET, *Le Parfait Missionnaire ou la vie du R.P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus, Missionnaire en Bretagne*, Paris, Jean Anisson, 1697, 527 p.

Martin de BOVREY, *La Vie, exercices, mort et miracles du bien-heureux S. Pierre de Luxembourg, diacre, cardinal du tiltre de S. George au voile d'or, Evesque de Mets, et patron tutelaire de la ville d'Avignon*, Paris, Robert Fouët, 1623, 244 p.

Claude BUFFIER, *La Vie du Comte Louis de Sales Frere de S. François de Sales. Modèle de piété dans l'état Séculier comme S. François de Sales l'a été dans l'état Ecclésiastique*, Paris, Nicolas Le Clerc et Claude Cellier, 1708, 322 p.

Jean de BUSSIERES, *La Vie de Saint François Xavier, apostre des Indes, de la Compagnie de Jésus*, Lyon, Antoine Molin, 1671, 638 p.

Auguste CARAYON, *Le Père Pierre Chaumonot de la Compagnie de Jésus : autobiographie et pièces inédites*, Poitiers, H. Oudin, 1869, 225 p.

Marie de CHANTAL, *Vie de la vénérable Marie de l'Incarnation : Ursuline, née Marie Guyart, fondatrice du monastère de Québec*, Paris, V. Retaux, 1893, 516 p.

Hilarion de COSTE, *La Vie du R.P. Marin Mersenne theologien, philosophe et mathematicien de l'Ordre des Peres Minimes*, Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1649, 119 p.

-----, *Le Parfait ecclésiastique ou l'histoire de la vie et de la mort de François Le Picart, seigneur d'Atilly & de Villeron, Docteur en Theologie de la Faculté de Paris, & Doyen de Saint Germain l'Auxerrois avec les annotations et les Preuves tirées de plusieurs bons auteurs, Histoires, Titres, Arrests de la Cour de Parlement et Epitaphes. Et les Eloges de quarante Docteurs de la mesme Sacrée Faculté*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1658, 429 p.

Antoine DONDE, *Les Figures et l'abrégé de la vie, de la mort, et des miracles de Saint François de Paule, instituteur et fondateur de l'ordre des Minimes recueillies de la bulle de Leon X et des Enquestes faites pour proceder à sa Canonization*, Paris, François Muguet, 1671, 185 p. + 35 planches.

Pierre DU MAS, *La Vie du Venerable Cesar de Bus, fondateur de la Congregation de la Doctrine Chrétienne*, Paris, Louis Guérin, 1703, 434 p.

Jean DU PONT, *La Vie de la Reverende Mere Esprite de Jesus de Jossaud du Tiers Ordre de S. François de Paule*, Avignon, Joseph-Charles Chastanier, 1705, 392 p.

Claude DU VIVIER, *Vie et miracles de Saint François de Paule*, Douay, Baltazar Bellere, 1622, 680 p.

Etienne Michel FAILLON, *Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de S. Sulpice, accompagnée de notices sur un grand nombre de personnages contemporains*, seconde édition, Paris, Mme veuve Poussielgue-Rusand, 1853, 2 vol.

Jean-Baptiste FEUILLET, *L'Année dominicaine, ou les Vies des saints, des bienheureux, des martyrs et des autres personnes illustres de l'ordre des FF. Prêcheurs, pour tous les jours de l'année, avec un martyrologe*, Amiens, G. Le Bel, 1678-1680, 3 vol.

Paulin du GAST, *La Vie admirable de la Bienheureuse Jeanne de Valois, reine de France, fondatrice de l'Ordre de la Sainte Vierge, sous le Titre des dix Vertus*, Bourges, Mathieu Levez, 1666, 318 p.

Odo de GISSEY, *Vie et martyre du Pere Jacques Salez et du frère Guillaume Sautemouche son compagnon tous deux religieux de la Compagnie de Jésus*, Avignon, Aubanel Frères, 1869 [reproduction de la deuxième édition, Toulouse, Pierre d'Estey, 1642], 124 p.

Nicolas GOBILLON, *La Vie de Mademoiselle Le Gras, fondatrice et première Superieure de la Compagnie des Filles de la Charité, Servantes des Pauvres Malades*, Paris, André Pralard, 1676, 334 p.

Nicolas GUINET, *La Vie de la venerable servante de Dieu, Madame Philippe de Gueldres, de glorieuse memoire, jadis Royne de Sicile, Duchesse de Lorraine & de Bar, & qui après la mort du feu Roy de Sicile son mary, se rendit Religieuse au Convent de Ste Claire du Pont a Mousson. Recueillie fidelement par les plus anciennes Religieuses dudit Convent, lesquelles ont vêcu & conversé bien long-temps avec elle*, Pont-à-Mousson, Claude Cardinet, 3e édition, 1691, 76 p. avec une *Addition à la vie de la venerable servante de Dieu Sœur Philippes de Gueldres autre-fois Reine de Sicile, Duchesse de Lorraine & de Bar, depuis Religieuse de Sainte Claire dans le Monastere du Pont-à-Mousson*, Pont-à-Mousson, Claude Cardinet, 1691, 176 p.

Jeanne-Marie de GUYON, *La Vie de Madame J.M.B. de La Mothe-Guyon, écrite par elle-même, qui contient toutes les expériences de la vie intérieure, depuis ses commencemens jusqu'à la plus haute consommation, avec toutes les directions relatives*, Paris, Les Libraires associés, nouvelle édition 1791, 2 vol.

Histoire de la vie, vertus, mort et miracles de Saint Charles Borromée, cardinal, prestre du titre de Sainte Praxede, archevesque de Milan, écrite en italien par le docteur Jean Pierre Giussano Milanois, prestre de la Congregation des Peres Oblats de Saint Ambroise traduite en françois par Nicolas de Solfour, prestre de la congregation de l'Oratoire, dediee à la Reine, Paris, François Pomeray, 1615, 898 p.

Louys de LA RIVIERE, *La Vie de l'illustrissime François de Sales, de tres-heureuse et glorieuse memoire Evesque et Prince de Geneve, et fondateur de l'Ordre des Dames de la Visitation. Où sont contenues ses principales Actions, Vertus et Miracles*, Lyon, Pierre Rigaud et Associez, 1625, 705 p.

Guillaume LE ROUX, *Recueil des vertus et miracles du R.P. Julien Maunoir de la Compagnie de Jésus, missionnaire en Bretagne*, Saint-Brieuc, L. Prud'homme, 1848, 248 p.

Maurice MARIN, *La Vie de la servante de Dieu, sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse et fondatrice de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel en France*, Paris, Pierre Rocolet, 1642, 235 p.

Claude MARTIN, *La Vie de la vénérable Mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle France, tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, Antoine Warin, 1696, 763 p.

Simon MARTIN, *Les Fleurs de la solitude cueillies des plus belles vies des Saints qui ont habité les déserts et qui y ont chery plus expressement la Vie Solitaire tant en l'Orient qu'en l'Occident et particulierement en France*, Paris, Gervais Alliot, 1652, 839 p.

Antonio DE LOS MARTIRES, *Vida y obras maravillosas de la ferviente caridad en que se exercitó toda su vida la Virgen y Esposa de Iesu Christo nuestro Señor Agueda de la Cruz, beata professa del glorioso Padre S. Domingo*, Madrid, veuve de A. Martin, 1624.

Etienne MONTGOLFIER, *La Vie de la vénérable sœur Marguerite Bourgeois dite du Saint Sacrement, Institutrice, Fondatrice, et Première Supérieure des Filles Séculières de la Congrégation Notre-Dame établie à Ville-Marie dans l'Isle de Montreal, en Canada, tirée de Mémoires certains et la plupart originaux*, Ville-Marie, William Gray, 1818, 270 p.

Accurse PROVINQUIERES, *L'Amour de la Croix, éclatant dans la vie admirable de la tres Vertüeuse Mere Anne Caterine de la Croix de Sueilles, Religieuse de la Visitation Sainte Marie*, Pezenas, Jean Martel, 1687, 270 p.

Pierre ROUSSEAU, *Histoire de la vie de M. Paul de Chomedey, Sieur de Maisonneuve et premier gouverneur de Villemarie*, Montréal, Cadieux et Derome, 1885, 287 p.

Amable de SAINT-JOSEPH (trad.), *Abrégé de la vie, vertus et miracles de Saint Jean de la Croix, premier Carme déchaussé, et coadjuteur de Sainte Therese dans la Reforme de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel*, Paris, Jean-Baptiste La Mesle et Conichon, 1725, 216 p.

Jean-Baptiste SAINT JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, seconde édition, Paris, Pierre Le Petit, 1652, 436 p.

Jean Marie de VERNON, *L'Histoire veritable du bien-heureux Raymond Lulle martyr du tiers ordre S. Francois, & la reparation de son honneur. Dediée à nostre tres-saint Pere le Pape Clement IX*, Paris, René Guignard, 1668, 386 p.

-----, *L'Amazone Chrestienne ou les Avantures de Madame de S. Balmon, qui a conjoint heureusement, durant nos jours, une admirable devotion & la pratique de toutes les vertus, avec l'exercice des armes et de la guerre*, Paris, Gaspar Meturas, 1678, 312 p.

François VICTON, *Vie admirable de la B. Sœur Grace Valentinoise du Tiers Ordre du glorieux P. S. François de Paule. Extraicte & recueillie fidellement de deux Chroniques de l'Ordre des PP Minimes, & enrichie de quelques discours spirituels*, Paris, Sebastien Cramoisy, 1622, 371 p.

La Vie de la venerable Mere Alix Le Clerc fondatrice, premiere mere et religieuse de l'ordre de la Congregation de Nostre Dame. Contenant la relation d'icelle, escrite et signée de la mesme Mere, par commendement de ses Superieurs ; les esclaircissement sur ceste relation : avec les remarques du commencement de la Congregation, tirées sur les Escrits propres du R.P. Fondateur et quelque Memoires des actions principales de ladite Mere. Dédiée à Son Altesse par les superieures & Religieuses du premier monastere de la Congregation à Nancy, suivie d'un *Recueil des plus signalées et eminentes vertus de la Reverende Mere Angelique Milly Religieuse de la Congregation de N. Dame & seconde Superieure du Monastere de Nancy*, Nancy, Antoine, Claude et Charles les Charlots, 1666, 412 p et 53 p.

La Vie de la Venerable Mere Françoise de Saint Bernard, Religieuse de Ste Claire à Verdun. Nommee dans le monde Madame de Maisons. Par un Religieux du tiers ordre de saint François, Paris, Mathieu Colombel, 1657, 400 p.

La Vie de M. Jean Jacques Olier prêtre, curé du faux bourg de S. Germain à Paris. Instituteur, fondateur, et premier Superieur du Seminaire de Saint Sulpice, s.l., 1687, 154 p.

La Vie de S. Isidore laboureur. Traduicte d'Italien en François, & dediée par le Traducteur à Messieurs les Curez Ruraulx, & aux Laboureurs. Avec un abregé des Indulgences accordées aux Medailles dudict Sainct, & des autres Canonisez avec luy par le Pape Gregoire XV, Toul, Simon S. Martel, 1628, 153 p.

La Vie du grand Apotre de la Chine, le Venerable Pere Jean-Baptiste de Morales, Profes du Convent de Saint Paul d'Exiga, de l'Ordre de Saint Dominique, seconde édition, Cologne, Corneille ab Egmont, 1701, 117 p.

La Vie du grand et incomparable St Nicolas eveque de Myre et parton de la Lorraine, avec un Abrégé de plusieurs miracles, arrivez par son intercession en l'Eglise de St. Nicolas de Port en Lorraine, & les Litanies de ce grand saint, Nancy, N. Charlot, 1612, 64 p.

Vie et conduite spirituelle de la Damoiselle Madelene Vigneron, sœur du tiers-ordre de S. François de Paule, suivant les Memoires qu'elle en a laissez par l'ordre de son Directeur. Le tout recueilli par les soins d'un Religieux Minime, Rouen, Bonaventure Le Brun, 1679, 794 p.

La Vie & la mort de Dom Frere Pierre de la Conception, du Tiers Ordre de la Saincte Trinité & Redemption des Captifs : Brûlé tout vif à Alger le vingt-neufiéme Iuin, mil six cens soixante-sept, Lyon, Antoine Valançol, 1669, 80 p.

La Vie et les instructions de la venerable mere Anne de S. Barthelemy, Compagne et Coadjutrice infatigable de la sainte et seraphique Mere therese de Jesus, et fondatrice des carmelites dechaussées en France, & du Couvent d'Anvers, & ses Fruits de Sainteté, dans les Vies de ses plus illustres Filles, qui ont excellées en vertus, par un Solitaire du désert de Marlaigne, Bruxelles, Jean de Smedt, 1708, 580 p.

La Vie & miracles de Sainte Hélène mère de l'Empereur Constantin avec un abrégé des vies du fondateur, des patrons, & autres Saints Tutelaires de ladite Abbaye, qui conserve depuis huit cens ans le sacré corps de cette sainte Imperatrice, composées par un Religieux de l'abbaye d'Hautvillers, Diocèse de Reims, 7e édition, Chalons, Jacques Seneuze, 1687, 88 p.

Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque, Paris, J. de Gigord, 1915-1918, 3 vol.

5. OUVRAGES DE PIÉTÉ

5.1. Traités, essais, sermons et Histoire religieuse

Pierre de BERULLE, *Œuvres complètes*, Paris, Migne, 1856, 1860 col.

Louis BOURDALOUE, *Œuvres complètes,* Tours, Cattier, 1865, 6 vol.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne, nouvellement mise en quatre livres et distinguee par chapitres, en ordre & methode bien propre. Augmente aussi de tel accroissement, qu'on la peut presque estimer un livre nouveau*, Lyon, Jean Martin, 1565, 1256 p.

-----, *Traitte des Reliques : ou advertissement tres-utile du grand profit qui reviendroit à la Chrestienté, s'il se faisoit inventaire de tous les Corps Saincts & Reliques, qui sont tant en Italie, qu'en France, Alemagne, Espagne, & autres Royaumes et pays.* Avec un *Autre traitte des Reliques contre le Decret du Concile de Trente, traduit du latin de M. Chemnicius.* Avec un *Inventaire des Reliques de Rome, traduit d'Italien en françois*. Avec une *Response aux allegations de Robert Bellarmin Iesuite pour les Reliques*, Genève, Pierre de la Rouiere, 1599, 208 p.

Charles Pierre CHAIS, *Lettres historiques et dogmatiques sur les Jubilés et les Indulgences à l'occasion du Jubilé Universel célébré à Rome par Benoît XIV l'an MDCCL & étendu à tout le Monde Catholique Romain en MDCCLI*, La Haye, Jean Swart, tome 3, 1751, 239 p.

Jean EUDES, *Œuvres complètes*, Paris, G. Beauchesne, 1905-1911, 12 vol.

Pierre FORESTIER, *Histoire des indulgences et des jubilez avec des instructions pour en expliquer le dogme, et où il est encore traité de l'origine des confréries*, Paris, Charles Robustel, 1702, 393 p.

Gilbert GRIMAUD, *La Liturgie sacrée ; où toutes les Parties & Ceremonies de la Sainte Messe sont expliquées, avec leurs Mysteres & Antiquitez : Ensemble diverses Resolutions au sujet de la memoire pour les Trepassez qui se fait à la Messe. Divisee en trois parties. Avec un Traité particulier de l'Eau-benite, du Pain-benit, des Processions, & des Cloches*, Lyon, Antoine Iullieron, 1664, 197 p.

Instruction de la doctrine chrestienne Ou Catechsime fait par le commandement de messieurs les vicaires generaux de monseigneur l'Eminentissime cardinal de Retz archevesque de Paris, Paris, aux dépens de quelques personnes de piété pour l'Hospital general, 1659, 154 p.

François LACHAT (Ed.), *Œuvres complètes de Bossuet publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux purgées des interpolations et rendues à leur intégrité, édition renfermant toues les ouvrages édités et plusieurs inédits*, Paris, Louis Vivès, 1862-1875, 31 vol.

Johannes MOLANUS, *Traité des saintes images*, François BOESPFLUG, Olivier CHRISTIN et Benoît TASSEL (Ed.), Paris, Le Cerf, 1996, 2 vol.

François de SALES, *Œuvres complètes*, Paris, Béthune, 1836, 4 vol.

Jean-Baptiste THIERS, *Traité des superstitions qui regardent les sacremens, selon l'Ecriture Sainte, les décrets des Conciles, et les sentimens des sains Peres, et des Théologiens*, 4e édition, Paris, Compagnie des Libraires, 1741, 4 vol.

-----, *Traité de l'exposition du S. Sacrement de l'autel*, 4e édition, Avignon, Louis Chambeau, 1777, 321 p.

5.2. Manuels de prière et d'exercices spirituels, guides de perfection chrétienne

L'Agréable entretien des ames sur 168 Tableaux souscris de Prieres. Pour Mediter les Saints Misteres. Et pour regler nos vies et mours, sur celles de notre Sauveur Iesus Christ. Et de Ste Marie sa mere en disant le chapelet du Rozaire, s.l., 1648, 171 p.

Ars Moriendi, Lyon, Engelhard Schultis ?, 1490-1491

Ars Moriendi « Quamvis secundum philosophum », Lyon, Peter Schenk ?, 1491-1492.

Paul de BARRY, *Le Paradis ouvert à Philagie par cent devotions à la Mere de Dieu. Aisées à pratiquer aux iours de ses Festes & Octaves, qui se rencontrent chaque mois de l'année*, Rouen, Jean le Boulanger, 1641, 500 p.

Toussaint BRIDOUL, *Modèle des bons serviteurs et servantes pour les former à la perfection chrestienne*, Lille, I. et N. de Rache, 1651, 654 p.

Jean de BRUXELLES, *Le Livre nomme Lart et science de bien vivre & de bien mourir avecques plusieurs belles histoires desmonstrantes de ce que le livre contient*, Lyon, Jacques Modene, s.d. [réed. de 1530 ?].

De l'Education chrestienne des enfans, selon les maximes de l'Ecriture Sainte et les Instructions des Saints Peres de l'Eglise, Paris, Pierre Prome, 1666, 399 p.

Divers exercices de devotion a S.Antoine de Padoüe. Avec une instruction touchant la methode de les pratiquer, & un abrege de sa vie & de ses miracles, Pont-à-Mousson, François Maret, 1703, 320 p.

Jean EUDES, *Jesus Maria. La Vie et le Royaume de Jesus dans les Ames Chrestiennes. Contenant plusieurs exercices de Piété, pour vivre & mourir chrestiennement & saintement, & pour former, sanctifier, faire vivre & regner Jesus dans nos ames*, Paris, Frédéric Leonard, 1670 [1ère édition 1637], 708 p.

Philippe FORTIN DE LA HOGUETTE, *Testament ou conseils fidelles d'un bon Pere à ses Enfans. Où sont contenus plusieurs raisonnements Chrestiens, Moraux, & Politiques*, seconde édition, Paris, Antoine Vitré, 1648, 519 p.

Anthoine GIRAUD, *Le Devot amant de la Sainte Vierge tres-utile a toutes personnes*, Avignon, I. Piot, 1635, 120 p.

Antoine GODEAU, *Instructions et prières chrestiennes pour toutes sortes de personnes*, Paris, Veuve Camusat et P. Le Petit, 1646, 578 p.

Heures à l'usage de Verdun, toutes au long sans requérir avec les figures et signes de l'apocalipse, la vie de Tobie et de judic, les accidens de l'homme, le triumphe de César, les miracles de Notre-Dame, Paris, Simon Vostre, 1515.

Jardinet des Délices célestes ou Pratique de quelques nobles exercices de vertus, la plus part révélées par Nostre Seigneur Jésus Christ à Saincte Gertrude et extraite des insinuations de la divine piété de la mesme saincte, Douai, Jean Bogart, 1626, 227 p.

Pierre LALEMANT, *La Mort des justes, ou recueil des dernieres actions & des dernieres paroles de quelques Personnes illustres en sainteté, de l'ancienne et de la nouvelle Loy. Pour servir de modéle à ceux qui veulent apprendre à bien mourir*, 4e édition, Paris, Georges et Louis Josse, 1693, 436 p.

Lart de bien mourir, Guillaume Tardif (trad.), Paris, Antoine Vérard, 1496.

Barthélémy LEMAISTRE, *Pratiques de piété ou les Véritables dévotions*, 4e édition, Lyon, T. Amaulry, 1684, 333 p.

Ignace de LOYOLA, *Exercices spirituels*, Paris, Seuil, collection « Points », 1982, 180 p.

Jean MOREAU, *La Parfaicte Christophile ou Saint exercice de l'oraison mentale, dédié à Marie Mere de Iesus*, Paris, Sébastien Hure, 1625, 316 p.

Prières ecclésiastiques fort dévotes et profitables, pour dire en l'Eglise durant le divin service. Avec l'exercice de Devotion, pour tous les iours de la semaine, prins d'un traicté de l'oraison & méditation d'un devotieux Pere Espaignol. Ensemble une declaration du Rosaire, ou Chappellet nostre Dame, Lyon, Jean Pillehotte, 1592, 136 p.

Alphonse RODRIGUEZ (Paul DUEZ trad.), *Praticque de la perfection et des vertus chrétiennes et religieuses composée en espagnol par le R.P. Alphonse Rodriguez, divisée en trois parties et dédiée aux religieux de la même Compagnie, dernière édition revue et corrigée et augmentée de trois nouveaux traités*, Paris, Charles Chastellain, 1636, 1039 p.

Albert de SAINT JACQUES, *Lumiere aux vivans par l'experience des morts, ou diverses apparitions des ames de Purgatoire de nostre siecle ; Qui racontent leurs peines, & en recherchent le soulagement auprés de la Ven. Sœur Françoise du Tres S. Sacrement, Carmelite, Déchaussée, laquelle les a écrites par obeïssance. Imprimées en langue Espagnole, avec les doctes hudicieuses Remarques, de l'Illustrissime D. Jean de Palafox Evesque de Osme : Et traduites fidellement en François, par le R. P. Arbert de S. Jacques, Carme Déchaussé*, Lyon, Pierre Guillimin, 1675, 678 p.

François de SALES, *Introduction à la vie dévote de Saint François de Sales evesque et prince de Genève, instituteur de l'Ordre de la Visitation de Sainte Marie. Revûe corrigée de nouveau, et augmentée de la manière de dire dévotement le Chapelet, et le Rosaire, et de bien servir la Vierge*, Rouen, Richard Lallemant, s.d., 462 p.

-----, *Introduction à la vie dévote*, Paris, Seuil, collection « Livre de vie », 1995, 319 p.

5.3. Ouvrages de confréries

Antoine ALAR, *Les Allumettes d'amour du Jardin delicieux de la Confrairie du S. Rosaire de la Vierge Marie. Patrimoine tres-riche des religieux de Sainct Dominique. Avec plusieurs beaux Miracles en diverses endroicts*, Valenciennes, Jean Veruliet, 1617, 600 p.

Louis BIDAULT DE SAINTE MARIE, *La Divine Methode de reciter le Saint Rosaire par articles, pratiquée par le Glorieux Patriarche Saint Dominique, mise en lumiere par le B. Heureux Alain de la Roche et renouvellée par le R. Pere Louis de S. Marie, Predicateur de l'Ordre de S. Dominique et Missionnaire General du Saint Rosaire ; du Convent de saint Honoré à Paris*, Douay, Baltasar Bellere, 1677, 352 p.

Reginald CAVANAC, *Les Merveilles du sacré Rosaire de la Très Saincte Vierge Mere de Dieu, par le R.P.F. Reginald Cavanac, religieux du Convent Réformé de l'Ordre de St Dominique à Toloze. Avec les faveurs de la Vierge envers l'authour. Dernière édition, revue et augmentée de figures*, Paris, Sébastien Hure, 1629, 568 p.

Exercice de devotion pour les personnes associees a la Confrerie de Nostre Dame des Agonizans, érigée dans l'Eglise Parroissialle de N. Dame de la Dalbade, Toulouse, Raymond Bosc, 1668, 92 p.

Instruction pour les confreres du rosaire, avec la maniere de se bien preparer à la Confession et à la Communion, Paris, Louis Sevestre, 1701, 108 p.

Raymond de LA DESSOU, *Rose mystique et ses divines odeurs pleines des amours de la Sainte Vierge. Aux confrères du saint Rosaire, par un dévot d'iceluy, pasteur en la ville de Metz en Lorraine,* Tournai, A. Quinque, 1634, 903 p.

Thomas LE PAIGE, *Le Manuel des confrères du S. Rosaire, auquel (avec plusieurs belles loüanges de la Vierge Sacrée) se peut voir tout ce qui appartient à la perfection et prattique de ceste Saincte Confrerie. De plus, y est inseree une belle methode pour faire les plus com[m]unes actions de la vie humaine avec profit et merite*, Nancy, Anthoine Charlot, 1625, 301 p.

La Magdeleine au Desert. Avec les Méditations sur les attributs de la Vierge, sur le Vendredy Saint, sur la Croix, sur le Saint Sepulchre, et sur les amours du monde. Ensemble l'usage d'un Chapelet, Paris, Nicolas Gasse, 1629, 135 p.

Paraphrase ou explication des litanies de Nostre Dame pour ayder la devotion des confreres du S. Rosaire, Toulouse, A. Colomiez, 1637.

Traicte des Indulgences concedees aus Confreres de la Devote Compagnee du S. Rosaire, ou Psautier de la glorieuse Vierge Marie, avec les Statuts, Defense, & Approbation d'icelle, ensemble des miracles qui se sont faits par la vertu dudit S. Rosaire. Le tout tiré de divers Autheurs, & remis en forme plus-convenable qu'auparavant par les Peres religieux de S. Dominique du Couvent de Dijon, Dijon, Jean Maignien, 1606, 285 p.

6. LIVRES D'EMBLÈMES

François BERTHOD, *Emblesmes sacrez tirez de l'Escriture Saincte & des Peres. Inventees et expliquees en vers François, avec une brieve Meditation sur le mesme sujet. Pour servir à la conduite de la vie Chrestienne*, Paris, Estienne Loyson, 1657, 263 p.

Emblesmes sacres avec leurs explications nouvelles, ou sont exprimez les differens êtats de la vie spirituelle, & les resolutions que l'Ame Fidele y doit prendre, Auxerre, François Garnier, 1687, 236 p.

Emblesmes sacrez, sur la vie, et miracles de Sainct François. Expliquez en vers françois et enrichis de figures et passages d'Escritures, Paris, Jean Messager, 1637, 72 p.

Les Emblèmes d'amour divin et humain ensemble. Expliquez par des vers françois par un Pere Capucin, Paris, Jean Messager, 1631, 118 f.

Hermann HUGO, *Pia Desideria Emblematis, Elegiis & affectibus SS. Patrum illustrata*, Anvers, Henri Aertssen, 1624, 415 p.

Livret des emblesme de maistre Andre Alciat mis en rime francoyses a presente a monseigneur ladmiral de France, Paris, Chrétien Weschel, 1536, 250 p.

Claude-François MENESTRIER, *L'Art des emblèmes*, Lyon, B. Corral, 1662, 166 p.

Georgette de MONTENAY, *Emblèmes ou devises chrestiennes*, Lyon, J. Marcorelle, 1571, 130 p.

Les Pieux sentiments d'une ame chrestienne Exposez sous des Emblesmes familiers, tirez de l'Ecriture Sainte. Divisez en trois Parties. La premier traite des larmes & soûpirs de la Penitence. La seconde, des desirs de l'ame juste. La troisiéme, des soûpirs d'une ame convertie en Dieu. Traduction nouvelle avec des figures, Paris, Pierre de Bats, 1692, 412 p.

7. ACTES ET OUVRAGES RELATIFS AUX OBJETS DE PIÉTÉ

7.1. Formulaires d'indulgences

La Bulle de N. S. Pere le Pape Innocent XI qui confirme les indulgences du Tres-Saint Rosaire, Nancy, Charles et Nicolas les Charlots, 1686, 48 p.

Formulaire des indulgences que N. S. Pere le Pape Clement XI accorde aux chapelets, rosaires, Images, Croix & medailles benites à l'occasion de la canonisation de St Pie cinquième Pape, St André d'Avelin, St Felix de Cantalice confesseurs, & de Ste catherine de Boulogne Vierge, Rennes, Gilles le Barbier, 1713, 4 p.

Indulgences accordees par N.S.P. le Pape Clement X en faveur de la Canonization de S. Gaetan, de S. François de Borgia, de S. Philippe de Benicy, de S. Louis Bertrand et de Ste Rose de Lima, Paris, André Cramoisy, 1671, 3 p.

Indulgences concedees par N. S. P. le Pape Clement IX aux chapelets, rosaires, images, croix & Medailles benistes à l'occasion de la canonization de S. Pierre d'Alcantara & de Sainte Marie Magdelaine de Pazzi, Paris, Jean Henault, 1670, 4 p.

7.2. Récits et essais

Nicolas LE DIGNE, *La Couronne de la Vierge Marie, à la Reine Marie Mere du Roi Regente en France*, Paris, Eustache Foucault, 1610, 253 p.

Medaille du Pere de La Chaize Jesuite, confesseur du Roy tres-chretien, avec des reflexions, Cologne, Pierre Marteau, 1698, 28 p.

Le Miracle nouveau d'un crucifix qui parla vendredi dernier (26 mars), dans Saint-Germain, à la reine régente, Paris, Denys Langlois, 1649, 8 p.

Le Royal Chapelet de Loys le Iuste, contenu en cinquante couplets, Lyon, Claude Armand, 1621, 13 p.

La Vision publique d'un horrible et très-épouvantable démon sur l'église cathédrale de Quimpercorentin en Bretagne, le 1er jour de ce mois de février 1620, lequel démon consomma une pyramide par feu, et y survint un grand tonnere et foudre du ciel, Paris, A. Saugrain, jouxte la copie imprimée à Rennes par J. Durant, 1620.

Jacques de VORAGINE, *La Légende dorée*, J.-B.M. ROZE (trad.) et R.P. Hervé SAVON (introduction et chronologie), Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 2 tomes.

BIBLIOGRAPHIE

INSTRUMENTS DE TRAVAIL ET DE RÉFLEXION MÉTHODOLOGIQUE

1. OUTILS DE TRAVAIL

Stéphane ARTHUR et Michel BONNET, *Encyclopédie des papes. Vingt siècles de l'Histoire du monde*, Paris, P. Banon, 1996, 336 p.

Charles-Pierre BERTHELIN, *Abrégé du Dictionnaire universel françois et latin vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux, contenant la signification, la définition et l'explication de tous les termes de sciences et arts, de théologie, de jurisprudence, de belles-lettres, d'histoire, de géographie, de chronologie, etc.*, Paris, L.C. D'Houry, 1762, 3 vol.

Catalogue des livres de la Bibliothèque Publique de S.A.R. Monsieur à l'Arsenal, Paris, 1823, volumes « Théologie », tomes 1 et 2.

Catalogue des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale, Paris, Firmin Didot, 1868-1902, 5 vol.

Michel de CERTEAU, « Production du temps : une archéologie religieuse », dans *L'Ecriture de l'Histoire*, Paris, réed. Folio Histoire, 2002, p. 145-241.

Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont, 1982, 1060 p.

Documents du Minutier Central des notaires de Paris. Inventaires après décès, Paris, Archives Nationales, 1987-1992, 2 vol.

Jean FAVIER, *Les Archives Nationales. Etat général des fonds*, tome 1 : *L'Ancien Régime*, Paris, Archives Nationales, 1978, 824 p.

Marie-Antoinette FLEURY, *Documents du Minutier Central concernant les peintres, les sculpteurs et les graveurs au XVIIe siècle (1600-1650)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1969, 973 p.

Marcel GRANDIERE et Michel MOLIN (dir.), *Le Stéréotype, outil de régulations sociales*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, 286 p.

Paul GUERIN, *Les Petits Bollandistes. Vies des saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après le P. Giry*, Bar-le-Duc, L. Guérin, 1872-1874 (7e édition), 17 vol.

Jules JANIN, *Catalogue des manuscrits et d'une partie des livres imprimés composant la bibliothèque de feu M. Amans-Alexis Monteil*, Paris, P. Jannet, 1850.

Walter LIPPMANN, *Public Opinion*, Londres, Allen & Unwin, 1922, 427 p.

Maxime PREAUD, Pierre CASSELLE, Marianne GRIVEL, Corinne LE BITOUZE, *Dictionnaire des éditeurs d'estampes à Paris sous l'Ancien Régime*, Paris, Promodis/Editions du Cercle de la Librairie, 1987, 334 p.

Georges SCHADRON, « De la Naissance d'un stéréotype à son internationalisation », *Cahiers de l'URMIS (Unité de Recherche Migrations et Société)*, n° 10-11, 2006.

Eric SUIRE, *Vocabulaire historique du Christianisme*, Paris, Armand Colin, 2004, 234 p.

Thesaurus des objets religieux. Meubles, objets, linges, vêtements et instruments de musique du culte catholique romain, Paris, éditions du Patrimoine, 1999, 406 p.

A. VIDIER et P. PERRIER, *Catalogue général des manuscrits français de la Bibliothèque Nationale. Table générale alphabétique des anciens et nouveaux fonds et des nouvelles acquisitions*, Paris, s.n., 1931, 1684 p.

2. LA NOTION D'INDIVIDU EN HISTOIRE

Andrew D. ABBOTT, « The Historicality of Individuals », *Social Science History*, 2005, p. 1-13.

Pierre BOURDIEU, « L'Illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 63, juin 1986, p. 69-72

Alain CORBIN, *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot*, Paris, Champs Flammarion, 2002, 352 p.

Maryline CRIVELLO et Jean-Noël PELEN (dir.), *Individu, récit, Histoire*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 2008, 240 p.

Madeleine FOISIL, *Le Sire de Gouberville. Un gentilhomme normand au XVI^e siècle*, Paris, Champs Flammarion, 2001, 285 p.

Carlo GINZBURG, *Le Fromage et les vers : l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1993, 220 p.

Jean-Yves GRENIER, « L'Histoire quantitative est-elle encore nécessaire ? », dans Jean BOUTIER et Dominique JULIA (dir.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, Paris, Autrement, 1995, p. 173-183.

Dominique IOGNA-PRAT et Brigitte-Miriam BEDOS-REZAK (dir.), *L'Individu au Moyen Age : individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, 380 p.

Giovanni LEVI, « Les Usages de la biographie », *Annales E.S.C.*, n° 6, 1989, p. 1325-1336.

3. RÉFLEXIONS TRANSVERSALES SUR L'OBJET ET SES USAGES

Le point de vue des sociologues, ethnologues, psychanalystes et folkloristes

Jean BAUDRILLARD, *Le Système des objets, la consommation des signes*, Paris, Gallimard, 1968, 245 p.

Thierry BONNOT, *La Vie des objets, d'ustensiles banals à objets de collection*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2002, 246 p.

Communications, Numéro thématique « Les objets », n° 13, 1970.

Hubert COMTE, *Des Outils et des hommes*, Paris, Jean-Cyrille Godefroy, 1997, 160 p.

François DAGOGNET, *Eloge de l'objet, pour une philosophie de la marchandise*, Paris, Vrin, 1989, 228 p.

Jacques ELLUL, *Les Nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973, 352 p.

Philippe GESLIN, « Les Objets sont notre plomb dans la tête. Efficacités en actions, innovations en usages », *Techniques et culture*, n°40 : *Efficacité technique, efficacité sociale*, avril 2003, p. 67-80.

Maurice GRUAU, *L'Homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français. Essai d'une ethnologie de l'intérieur*, Paris, Editions Métailié, 1999, 239 p.

Albert GOURSAUD, *La Société rurale traditionnelle en Limousin. Ethnographie et folklore du Haut-Limousin et de la Basse-Marche*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976, 1032 p.

Anissa HELIE, « " Je suis née dans le lit de mes parents ". Contribution à l'étude de l'accouchement à domicile à Marseille au début du XX^{e} siècle », *Recherches féministes*, vol. 4, n°1, 1991, p. 45-65.

A. HENNION et B. LATOUR, « Objet d'art, objet de science. Note sur les limites de l'antifétichisme », *Sociologie de l'art*, n°6, 1993

Jean-Claude KAUFFMANN, *La Trame conjugale. Analyse du couple par son linge*, Paris, Nathan, 1992, 216 p.

André LEROI-GOURHAN, *L'Homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943, 358 p.

Jean-François MOREAU, « Traditions et transformations lors des contacts : deux exemples tirés de l'archéologie du Nord-Est nord-américain », dans *L'Anthropologie du contact*, Actes du colloque du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal tenu le 29 février 1996, publiés en ligne à l'adresse Internet :
http://www.anthro.umontreal.ca/colloques/1996/colloque_96.html
[dernière consultation le 3 octobre 2008]

Jean-François ROBERT, *L'Atelier imaginaire. Objets de mémoire*, Yens, Cabédita, 2001, 143 p.

Daniel ROCHE, *Histoire des choses banales : naissance de la société de consommation, XVII^{e}-XIX^{e} siècles*, Paris, Fayard, 1997, 329 p.

Martine SEGALEN et Christian BROMBERGER, « L'Objet moderne : de la production sérielle à la diversité des usages », E*thnologie Française*, XXVI (1), 1996, p. 5-16.

Jean SIMARD, *Le Québec pour terrain. Itinéraire d'un missionnaire du patrimoine religieux*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2004, 242 p.

Laurent THEVENOT, « Le Régime de familiarité », *Genèses*, n°17, 1994, P. 72-101

Serge TISSERON, *Quand l'esprit vient aux objets*, Paris, Aubier, 1999, 240 p.

Arnold VAN GENNEP, *Les Rites de passage*, Paris, E. Nourry, 1909, 288 p.

-----, *En Savoie du berceau à la tombe*, Marseille, Laffitte Reprints, 1981 (1e éd. 1916), 328 p.

-----, *Le Folklore français*, Paris, Robert Laffont, 1998 (1e éd. 1937-58), 3 vol.

Donald Woods WINNICOTT, *Jeu et réalité : l'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975, 240 p.

HISTOIRE GENERALE

1. CONTEXTE GENERAL

Jean-Pierre BABELON, *Henri IV*, Paris, Fayard, 1982, 1103 p.

François BLUCHE, *Louis XIV*, Paris, Fayard, 1989, 1039 p.

---- (dir.), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris, Fayard, 1990, 1640 p.

-----, *Richelieu*, Paris, Perrin, 2003, 468 p.

Jacqueline BOUCHER, *Société et mentalité autour de Henri III*, Paris, H. Champion, 1981, 4 vol.

Emmanuel BOURASSIN, *Charles IX*, Paris, Arthaud, 1986, 315 p.

Charles BRAINNE, J. DEBARBOUILLER, Charles Ferdinand LAPIERRE, *Les Hommes illustres de l'Orléanais. Biographie générale des trois départements du Loiret, d'Eure-et-Loir et de Loir-et-Cher*, Orléans, Alphonse Gatineau, 1852, 2 vol.

Michel CARMONA, *La France de Richelieu*, Paris, Fayard, 1984, 463 p.

Olivier CHALINE, *Le Règne de Louis XIV*, Paris, Flammarion, 2005, 808 p.

Augustin CHALLAMEL, *Histoire anecdotique de la Fronde, 1643 à 1653*, Paris, Librairie Nouvelle, 1860, 260 p.

Pierre CHAUNU, *La Civilisation de l'Europe classique*, Paris, Arthaud, 1984, 509 p.

Pierre CHEVALLIER, *Henri III, roi Shakespearien*, Paris, Fayard, 1985, 751 p.

-----, *Louis XIII, roi cornélien*, Paris, Fayard, 1988, 696 p.

Ivan CLOULAS, *Catherine de Médicis*, Paris, Fayard, 1979, 704 p.

-----, *Henri II*, Paris, Fayard, 1985, 691 p.

Joël CORNETTE, *Chronique du règne de Louis XIV*, Paris, SEDES, 1997, 579 p.

Bernard DELAHAYE, « Un Village en Brie Provinoise : Les Marêts », *Monuments et Sites de Seine-et-Marne*, n° 23, 1992, p. 4-16.

Jean DELUMEAU, *La Civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984, 539 p.

Jean DEVAUX, « Un Seigneur lettré à la cour de Bourgogne : Philippe de Croÿ, Comte de Chimay », dans André TOURNEUX (Ed.), *Liber amicorum Raphaël de Smedt, 4. Literarum Historia*, Louvain, Peeters, 2001, p.13-33.

Jacques Antoine DULAURE, *Histoire physique, civile et morale de Paris, depuis les premiers temps historiques jusqu'à nos jours*, tome 5, 2e édition, Paris, Guillaume, 1823, 446 p.

Louis DURANTE, *Histoire de Nice depuis sa fondation jusqu'à l'année 1792, avec un aperçu sur les événemens qui ont eu lieu pendant la Révolution français à tout 1815 inclusivement*, Turin, J. Favale, 1823, 3 vol.

Louis-Prosper GACHARD, *Retraite et mort de Charles Quint au monastère de Yuste. Lettres inédites publiées d'après les originaux dans les archives royales de Simangas*, Bruxelles, M. Hayez, 1854, 3 vol.

Dominique GARRIGUES, *Jardins et jardiniers de Versailles au Grand Siècle*, Seyssel, Champ Vallon, 2001, 386 p.

Janine GARRISSON, *Marguerite de Valois*, Paris, Fayard, 1994, 373 p.

-----, *Les Derniers Valois*, Paris, Fayard, 2001, 351 p.

Nicole HOCHNER, *Louis XII : les dérèglements de l'image royale*, Seyssel, Champ Vallon, 2006, 308 p.

Robert Jean KNECHT, *Un Prince de la Renaissance : François Ier et son royaume*, Paris, Fayard, 1998, 697 p.

Jean JACQUART, *François Ier*, Paris, Fayard, 1981, 440 p.

Arlette JOUANNA, Philippe HAMON, Dominique BILOGHI, Guy LE THIEC, *La France de la Renaissance. Histoire et dictionnaire*, Paris, Robert Laffont, 1226 p.

Yvonne LABANDE-MAILFERT, *Charles VIII. Le vouloir et la destinée*, Paris, Fayard, 1986, 512 p.

Charles LEFEUVE, *Les Anciennes maisons de Paris. Histoire de Paris rue par rue, maison par maison*, Paris, A. Twietmeyer, 1875, 5 vol.

Emmanuel LE ROY LADURIE, *Canicules et glaciers, XIII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Fayard, 2005, 739 p.

Yann LIGNEREUX, *Lyon et le roi : de la « bonne ville » à l'absolutisme municipal, 1594-1654*, Seyssel, Champ Vallon, 2003, 846 p.

Jean-Jacques LIONNOIS, *Histoire des villes vieille et neuve de Nancy, depuis leur fondation jusqu'en 1788*, Nancy, Haener, 1805-1811, 3 vol.

W.H. LOUYRETTE et André Rodolphe C.F.S. CROY, *Louis XI et le Plessis-lès-Tours*, Tours, Fidel Chevrier, 1841, 248 p.

Robert MANDROU et Pierre GOUBERT, *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500-1640*, Paris, Albin Michel, 1961, 400 p.

Hubert METHIVIER, *L'Ancien Régime en France, XVI^e^-XVII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, PUF, 1981, 506 p.

Jean MEYER, *La France moderne, de 1515 à 1789*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, 608 p.

Joseph François et Louis Gabriel MICHAUD, *Biographie universelle, ancienne et moderne, supplément PRA-REU*, Paris, Michaud Frères, 1846.

Paul MURRAY KENDALL, *Louis XI, « l'universelle aragne »*, Paris, Fayard, 1991, 584 p.

Marcel POËTE, *Une Vie de cité, Paris : de sa naissance à nos jours*, tome 2 : *La Cité de la Renaissance, du milieu du XV^e^ siècle à la fin du XVI^e^ siècle*, Paris, A. Picard, 1924-1931, 338 p.

Jean-Pierre SAINTON et Raymond BOUTIN (dir.), *Histoire et civilisation de la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Petites Antilles. La construction des sociétés antillaises des origines au temps présent. Structures et dynamiques*, tome 1 : *Le temps des Genèses, des origines à 1685*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, 415 p.

Jean-François SOLNON, *La Cour de France*, Paris, Fayard, 1987, 649 p.

-----, *Henri III, un désir de majesté*, Paris, Perrin, 2001, 438 p.

-----, *Catherine de Médicis*, Paris, Perrin, 2003, 445 p.

Alphonse ROUSSET et Frédéric MOREAU, *Dictionnaire géographique, historique et statistique des communes de la Franche-Comté et des hameaux qui en dépendent, classés par département*, tome V : *Département du Jura*, Lons-Le-Saunier, Bintot, 1837, 578 p.

François ROZIER, *Cours complet d'agriculture, théorique, pratique, économique, et de médecine rurale et vétérinaire, suivi d'une méthode pour étudier l'agriculture par principes, ou dictionnaire universel d'agriculture*, tome 2, Paris, Rue et Hôtel Serpente, 1785, 683 p.

E. TISSERAND, *Histoire civile et religieuse de la cité de Nice et du département des Alpes Maritimes*, Marseille, Laffite Reprints, 1973 [réédition de l'ouvrage de 1862], 2 tomes en 1 vol., 635 p.

Laurence VERRAND, *La Vie quotidienne des Indiens Caraïbes aux Petites Antilles (XVII^{e} siècle)*, Paris, Karthala Editions, 2001, 232 p.

Marc Antoine René DE VOYER ARGENSON et André Guillaume CONTANT D'ORVILLE, *Mélanges tirés d'une grande bibliothèque*, Paris, Moutard, 1783, 395 p.

2. CONTEXTE POLITICO-RELIGIEUX

Elie BARNAVI, *Le Parti de Dieu : étude sociale et politique des chefs de la Ligue parisienne, 1585-1594*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1980, 388 p.

Frederic J. BAUMGARTNER, *Radical Reactionaries: the Political Thought of the French Catholic League*, Genève, Droz, 1975, 317 p.

Jacqueline BOUCHER, Dominique BILOGHI, Guy LE THIEC et Arlette JOUANNA, *Histoire et dictionnaire des Guerres de Religions*, Paris, Robert Laffont, 1998, 1526 p.

Jean-Marie CONSTANT, *Les Guise*, Paris, Hachette, 1984, 266 p.

-----, *La Ligue*, Paris, Fayard, 1996, 520 p

-----, *Les Français pendant les Guerres de Religion*, Paris, Hachette littératures, 2002, 331 p.

Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 737 p.

-----, *La Sagesse et le malheur : Michel de l'Hospital, chancelier de France*, Seyssel, Champ Vallon, 1998, 603 p.

Robert DESCIMON et José Javier Ruiz IBANEZ, *Les Ligueurs de l'exil. Le refuge catholique français après 1594*, Seyssel, Champ Vallon, 2005, 317 p.

Charles LABITTE, *De la Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Paris, Joubert, 1841, 327 p.

José Maria MARCH, *La Batalla de Lepanto y Don Luis de Requeséns, Lugarteniente General de la Mar : con Nuevos Documentos Historicos*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, Relaciones Culturales, 1944, 93 p.

Henry MECHOULAN, Emmanuel LE ROY LADURIE et André ROBINET, *L'Etat baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1985, 504 p.

Henry MECHOULAN, « Rivadeira et Mariana : deux Jésuites espagnols du XVI^e siècle lecteurs de Machiavel », *Corpus*, n° 3, 1997, p. 9-30.

Paul-Alexis MELLET (dir.), *« Et de sa bouche sortait un glaive » : les monarchomaques au XVI^e siècle*, Actes de la Journée d'études tenue à Tours en mai 2003, Genève, Droz, 2006, 188 p.

-----, *Les Traités monarchomaques. Confusion des temps, résistance armée et monarchie parfaite (1560-1600)*, Genève, Droz, 2007, 568 p.

Pierre MIQUEL, *Les Guerres de Religion*, Paris, Marabout, 1982, 2 vol.

Robert MUCHEMBLED, *Le Temps des supplices. De l'obéissance sous les rois absolus (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 259 p.

André PINCON, *Recherches sur l'expression du sentiment national au temps de la Ligue : la harangue de d'Aubray dans la Satire Ménippée*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 1968.

Ann RAMSAY, « La Piété à Paris au temps de la Ligue », *Renaissance européenne et phénomènes religieux (1450-1650)*, Montbrison, Imprimerie Cerisier, 1991, p. 207-216.

Daniel TOLLET (dir.), *La Conversion et le politique à l'époque moderne*, Paris, Presses Paris Sorbonne, 2005, 214 p.

Virginie VINCENT, *L'Iconographie des ducs de Guise*, rapport de stage de Master 1, Université de Nancy 2, 2006, 151 p.

CONTEXTE ECONOMIQUE, SOCIAL ET CULTUREL

1. ARTISANAT ET COMMERCE

1.1. L'imagerie

Jean ADHEMAR, « Hypothèses sur la formation des imagiers provinciaux français des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles », *Arts et Traditions Populaires*, 1955, p. 208-210.

-----, Michèle HEBERT, Jean-Pierre SEGUIN, Elise J.P. SEGUIN et Philippe SIGURET, *Imagerie Populaire Française*, Milan, Electa, 1977, 227 p.

----- et Georges WILDENSTEIN, « Les Images de Denis de Mathonière d'après son inventaire après décès (1598) », *Arts et traditions populaires*, 1960, p. 150-157.

Henry René D'ALLEMAGNE, *Les Cartes à jouer du XIV^{e} au XX^{e} siècle*, Paris, Hachette, 1906, 2 vol.

André BEGUIN, *Dictionnaire technique de l'estampe*, Bruxelles, A.Béguin, 1977, 510 p.

Jean-Eugène BERSIER, *La Gravure : les procédés, l'Histoire*, Paris, Berger-Levrault, 1984, 430 p.

Canivets de la collection Gabriel Magnien, Lyon, chez l'auteur, 1970, 61 p.

Raymond CORRAZE et Alexandre NICOLAI, *Contribution à l'Histoire de la papeterie en France*, tome 6 : *La Papeterie dans le Midi (Agenais, Albigeois, Castrais, Languedoc). Statuts de la corporation des naypiers*, Grenoble, Editions de l'Industrie papetière, 1941, 96 p.

Dévotes dentelles. Canivets des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, Catalogue de l'exposition de l'Abbaye de Landévennec, Le Faou, Parc Naturel Régional d'Armorique, 1990, 109 p.

Georges DUBOSC, « L'Imagerie populaire à Rouen », *Chroniques du Journal de Rouen*, mai 1926, collection électronique de la Médiathèque André Malraux de Lisieux.
http://www.bmlisieux.com/normandie/dubosc19.htm
[dernière consultation le 15 décembre 2008].

Pierre-Louis DUCHARTRE, *L'Imagerie populaire. Les images de toutes les provinces françaises du XV^e^ siècle au Second Empire : les complaintes, contes, chansons, légendes qui ont inspiré les imagiers*, Paris, Librairie de France, 1926, 44 p.

----- et René SAULNIER, *L'Imagerie parisienne. L'Imagerie de la rue Saint-Jacques*, Paris, Gründ, 1944, 250 p.

Jean FLEURY, dit CHAMPFLEURY, *Histoire de l'imagerie populaire*, Paris, Dentu, 1869, 312 p.

Nicole GARNIER, « Aux Origines de l'imagerie populaire : la gravure de la rue Montorgueil, Paris au XVI^e^ siècle », *Revue du Louvre*¸4, 1989, p. 225-232.

----- et Christine BOURJOL-COUTERON, *L'Imagerie populaire française*, tome 1 : *Gravures en taille-douce et taille d'épargne*, Paris, Editions de la Réunion des Musées Nationaux, 1990, 481 p.

John GRAND-CARTERET, *Vieux papiers, vieilles images. Cartons d'un collectionneur. 461 gravures documentaires dans le texte et 6 planches hors texte dont 5 coloriées*, Paris, A. Le Vasseur et Cie, 1896, 543 p.

Georges Victor A. GRATET-DUPLESSIS, *Histoire de la gravure en France*, Paris, Rapilly, 1861, VIII-408 p.

Marianne GRIVEL, *Le Commerce de l'estampe à Paris au XVII^e^ siècle*, Genève, Droz, 1986, 448 p.

Hommage à Gabriel Magnien. Canivets et images populaires, Catalogue de l'exposition de la Bibliothèque Municipale de Lyon, novembre 1969-janvier 1970, Lyon, la Bibliothèque, 1969, 65 p.

Imagerie Parisienne, XVI^e^-XIX^e^ siècle. Catalogue de l'exposition organisée à la Bibliothèque historique de la Ville de Paris sous le patronage de la Société des Amis de la Bibliothèque historique et de la Société Archéologique historique et artistique « Le Vieux papier », Paris, Bibliothèque historique de la ville de Paris, 1977, 167 p.

L'Imagerie populaire bretonne, Quimper, Musée départemental breton, 1992, 207 p.

Maurice JUSSELIN et Adolphe AYNAUD, *L'Imagerie chartraine. Imagiers et cartiers à chartres*, Paris, D'Argence, 1957, 283 p.

Jean-Jacques LAYDU, *Les Graveurs flamands à Paris vers la fin du XVI^e^ siècle*, Bruxelles, s.n., 1960, 116 f°.

José LOTHE, « Une Famille de graveurs et marchands d'estampes à Paris aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles : les Poilly », dans *Mélanges d'Histoire de Paris à la mémoire de Michel Fleury*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2004, p. 109-121.

François LOTZ, *L'Imagerie populaire d'Alsace peinte à la main*, Strasbourg, Editions des Dernières Nouvelles d'Alsace, 1979, 220 p.

Auguste MARTIN, *L'Imagerie orléanaise*, Paris, Duchartre, 1928, 268 p.

Paul PROUTE, *Imagerie populaire française*, Paris, BERG, 1979, 91 p.

Henry Dominique SAFFREY, *Humanisme et imagerie aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, Etudes iconologiques et bibliographiques*, Paris, Vrin, 2003, 272 p.

René SAULNIER, *L'Imagerie populaire du Val de Loire*, Angers, J. Petit, 1945, 159 p.

Andrée SCUFFLAIRE, « Le *Liber Pasionnis* de Beloeil », *Bulletin de la Société Archéologique, Historique et Artistique Le Vieux Papier pour l'étude de la vie et des mœurs d'autrefois*, n° 207.

Paul SEBILLOT, *L'Imagerie populaire en Haute et Basse Bretagne*, Montévrain, Ecole d'Alembert, s.d. (XIX^e^ siècle), 23 p.

Martine VASSELIN, *Vivre des arts du dessin : France XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2007, 375 p.

Auguste VOISIN, *Documents pour servir à l'Histoire des bibliothèques en Belgique et de leurs principales curiosités littéraires*, Gand, C. Annoot-Braeckman, 1840, 350 p.

1.2. Techniques de fabrication et commerce

Lise ANDRIES et Geneviève BOLLEME, *La Bibliothèque Bleue. Littérature de colportage*, Paris, Robert Laffont, 2003, 1012 p.

Claire APTEL (dir.), *Les Cires habillées nancéiennes. Tableaux de cire et d'étoffes*. Catalogue de l'exposition de l'Eglise des Cordeliers de Nancy (17 juin-14 septembre 1989), Nancy, numéro spécial du *Pays Lorrain*, n° 2 bis, 1989, 72 p.

Pierre AQUILON, « L'Inventaire après décès de Gillet l'Angelier, relieur de livres (1521) », *Journal de la Renaissance*, I, 2000, p. 257-266.

L'Art du XVII^e siècle dans les Carmels de France, catalogue de l'exposition du Petit Palais, 17 novembre 1982-15 février 1983, Paris, Y. Rocher, 1982, 174 p.

Ernest BABELON, *La Gravure en pierres fines : camées et intailles*, Paris, Librairies-Imprimeries réunies, 1894, 320 p.

Yvonne BEZARD, « L'Inventaire après décès du mercier Cramoisy », *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile de France*, 1937, p. 39-64.

Michèle BIMBENET-PRIVAT, *Les Orfèvres parisiens de la Renaissance (1506-1620)*, Paris, Commission des Travaux Historiques de la Ville de Paris, 1992, 692 p.

-----, *Les Orfèvres et l'orfèvrerie de Paris au XVII^e siècle*, Paris, Editions des Musées de la Ville de Paris, 2002, 2 tomes, 568 p. et 568 p.

Roger CHARTIER et Hans-Jürgen LÜSEBRINK (dir.), *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe, XVI^e-XVIII^e*, Actes du colloque de Wolfenbüttel des 21-24 avril 1991, Paris, Institut Mémoires de l'édition contemporaine / Maison des Sciences de l'Homme, 1996, 469 p.

Esther COHEN, « *In haec signa*, Pilgrim Badge Trade in Southern France », *Journal of Medieval History*, tome 11, 3, 1976, p. 193-214.

Natacha COQUERY (dir.), *La Boutique et la ville. Commerces, commerçants, espaces et clientèles, XVI^e-XX^e siècles*, Actes du colloque des 2, 3, 4 décembre 1999, Tours, Publications de l'Université François Rabelais, 2000, 505 p.

Thierry DELCOURT et Elisabeth (dir.), *La Bibliothèque Bleue et les littératures de colportage. Actes du colloque organisé par la Bibliothèque municipale à vocation régionale de Troyes en collaboration avec l'Ecole nationale des Chartes, Troyes, 12 et 13 novembre 1999*, Paris, Ecole des chartes et Troyes, La Maison du Moulanger, 2000, 288 p.

Christiane ELUERE (dir.), *Outils et ateliers d'orfèvres des temps anciens*, Paris, Société des amis du Musée des Antiquités Nationales et du château de Saint Germain en Laye, 1993, 304 p.

Laurence FONTAINE, *Histoire du colportage en Europe (XV^e-XIX^e siècles)*, Paris, Albin Michel, 1993, 334 p.

Odile KAMMERER-SCHWEYER, *La Lorraine des marchands à Saint-Nicolas-de-Port (du XIV^e au XVI^e siècle)*, Saint-Nicolas-de-Port, Connaissance et Renaissance de la Basilique, 1985, 218 p.

Léon Emmanuel LABORDE, *Notice des émaux, bijoux et objets divers exposés dans les galeries du musée du Louvre*, Paris, Musée National du Louvre, 1852-1853, 2 vol.

Jacques LACOMBE, *Encyclopédie méthodique. Arts et métiers mécaniques, dédiés et présentés à Monsieur Le Noir, Conseiller d'Etat, ancien Lieutenant général de police, &c.*, Paris, Panckoucke, 1782-1791, 8 vol.

André LAPEYRE, *Louis XI, mécène dans le domaine de l'orfèvrerie religieuse*, Nogent-le-Rotrou, Daupeley-Gouverneur, 1986, 147 p.

Jean-François LEFORT, *Les Paperoles des Carmélites : travaux de couvent en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, J. Laffitte, 1985, 93 p.

Chantal et Gilbert MAISTRE, Georges HEITZ, *Colporteurs et marchands savoyards dans l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles*, Annecy, Académie salésienne, 1992, 268 p.

Francisque MICHEL, *Histoire du commerce et de la navigation à Bordeaux, principalement sous l'administration anglaise*, tome 1, Bordeaux, J. Delmas, 1867.

-----, et Edouard FOURNIER, *Histoire des hôtelleries, cabarets, hôtels garnis, restaurants et cafés, et des anciennes communautés et confréries d'hôteliers, de marchands de vin, de restaurateurs, de limonadiers, etc. etc.*, Paris, Librairie de Seré, 1851, 758 p.

Charles NISARD, *Histoire des livres populaires ou de la Littérature du colportage depuis l'origine de l'imprimerie jusqu'à l'établissement de la commission d'examen des livres du colportage (30 novembre 1852)*, Paris, E. Dentu, 2^e éd. 1864, 2 vol.

Charles OUIN-LACROIX, *Histoire des anciennes corporations d'arts et métiers et des confréries religieuses de la capitale de la Normandie*, Rouen, Lecointe Frères, 1850, 763 p.

Jean-Marie PARDESSUS, *Collection de lois maritimes antérieures au XVIII^e siècle*, Paris, Imprimerie Royale, 1828-1845, 6 vol.

Claude et François PARFAICT, *Mémoires pour servir à l'histoire des spectacles de la foire par un acteur forain*, Paris, Briasson, 1743, tome 1, 240 p.

Albert RONSIN, « Imprimeurs et libraires-éditeurs à Verdun du XVII^e au XVIII^e siècle », *Annales de l'Est*, Mémoire n° 51 : *Verdun. Journée d'études meusiennes, 5-6 octobre 1974*, p. 47-88.

Angèle TEMOIN, Stéphanie BEN BRAHIM et Nicolas MEYER, « Verre et verriers de Lorraine sous l'Ancien Régime », mémoire de maîtrise de sciences économiques présenté sous la direction de François SEUROT, Université de Nancy II, 1999, 187 p. dactylographiées.

Jacques-Rémi-Antoine TEXIER, *Dictionnaire d'orfèvrerie, de gravure et de ciselure chrétiennes, ou de la mise en œuvre artistique des métaux, des émaux et des pierreries*, Paris, J.P. Migne, 1857, 1496 col.

S. WALKER, « Object Lessons – Enduring Artefacts and Sustainable Solutions », dans Tracy BHAMRA et Bernard HON (Eds), *Design and Manufacture for Sustainable Development 2004: 1st-2nd September 2004 at Burleigh Court, Loughborough University, U.K.*, Londres, John Wiley and Sons, 2004, p. 3-22.

2. HISTOIRE MATERIELLE ET SOCIO-CULTURELLE

2.1. Généralités

Philippe ARIES & Georges DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée*, tome 3 : Roger CHARTIER (dir.), *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 1999, 638 p.

Jean-Pierre BABELON, *Demeures parisiennes sous Henri IV et Louis XIII*, Paris, Hazan, 1991, 327 p.

Pascal BASTIEN, « "Au Tresors dissipez l'on cognoist le malfaict" : Hiérarchie sociale et transgression des interdits somptuaires en France, 1543-1606 », *Renaissance et Réforme*, XXIII, 4, 1999, p. 23-44.

Jean-Vincent BLANCHARD, *L'Optique du discours au XVIIe siècle : de la rhétorique des Jésuites au style de la raison moderne (Descartes, Pascal)*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2005, 309 p.

François BLUCHE, *Les Magistrats du Parlement de Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Editions Economica, 1986, XIII-481 p.

Laurent BOURQUIN, « Les Objets de la vie quotidienne de la première moitié du XVIe siècle à travers cent inventaires après décès parisiens », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, XXXVI, 1989, p. 464-475.

Maurice BOUVIER-AJAM, *Histoire du travail en France*, tome 1 : *Des origines à la Révolution*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1981, 639 p.

Fernand BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e^-XVIII^e^ siècles*, tome 2 : *Les Jeux de l'échange*, Paris, Armand Colin, 1979, 599 p.

Françoise CAILLES et Jean-Norbert SALIT, *Le Prix des bijoux : International Jewellery Auction*, Paris, ACR Editions, 1991, 304 p.

Guglielmo CAVALLO et Roger CHARTIER (dir.), *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001, 593 p.

Centre de Recherches V.L. Saulnier, *Le Théâtre de la curiosité (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*, Actes du colloque international du 8 mars 2007, Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, coll. « Cahiers Saulnier », 2008, 214 p.

Roger CHARTIER, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1987, 369 p.

----- (dir.), *Les Usages de l'imprimé (XV^e^-XX^e^ siècles)*, Paris, Fayard, 1987, 446 p.

Pierre CHAUNU, *La Mort à Paris, XVI^e^, XVII^e^, XVIII^e^ siècles*, Paris, Fayard, 1978, 543 p.

Adolphe CHERUEL, *Dictionnaire historique des institutions, mœurs et coutumes de la France*, Paris, Hachette, 1855, 2 vol.

Joël CORNETTE, « La Révolution des objets. Le Paris des inventaires après décès (XVII^e^-XVIII^e^ siècles) », *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, XXXVI, 1989, p. 476-486.

Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1978, 607 p.

Paul DELSALLE, *Le Cadre de vie en France aux XVI-XVII-XVIII^e^ siècles*, Paris, Ophrys, 1995, 204 p.

Elisabeth EISENSTEIN, *La Révolution de l'imprimé dans l'Europe des Temps Modernes*, Paris, La Découverte, 1991, 354 p.

Michel FIGEAC (dir.), *L'Ancienne France au quotidien. Vie et choses de la vie sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 2007, 590 p.

François LEBRUN, *Se soigner autrefois. Médecins, saints et sorciers aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Messidor/Temps Actuels, 1983, 206 p.

-----, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime,* Paris, Seuil, 2001, 306 p.

Gregory HANLON, *L'Univers des gens de bien : culture et comportements des élites urbaines en Agenais-Condomois au XVII^e siècle*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1989, 387 p.

Claudine LEBRUN-JOUVE et Tomiko YOSHIDA-TAKEDA (transcription), « Inventaire dressé après le décès en 1661 du Cardinal Mazarin », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, tome XXX, Paris, De Boccard, 469 p.

Jules GUIFFRET, « Testament et inventaire après décès d'André Le Nôtre », *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'art français,* 1911, p. 217-282.

Jonathan Christopher LAINEY, *La « Monnaie des sauvages ». Les colliers de wampum d'hier à aujourd'hui,* Sillery, Les éditions du Septentrion, 2005, 238 p.

Henri-Jean MARTIN, *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle (1598-1701)*, Genève, Droz, 1969, 2 vol.

-----, « Culture écrite et culture orale, culture savante et culture populaire dans la France d'Ancien Régime », *Journal des savants*, juillet-décembre 1975, p. 225-282.

-----, *Histoire et pouvoir de l'écrit*, Paris, Perrin, 1988, 518 p.

Francis MENDIAGUE, « Maîtrise du corps et espace public », *Interrogations*, n° 7, décembre 2008, p. 76-92.

Amans Alexis MONTEIL, *Histoire des Français des divers états, ou Histoire de France aux cinq derniers siècles*, Paris, Victor Lecou, 4^e édition, 1853, 5 vol.

Robert MUCHEMBLED, *L'Invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988, 513 p.

-----, *Sociétés, cultures et mentalités dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Armand Colin, 1994, 2^e édition, 187 p.

-----, *Cultures et sociétés en France du début du XVI^e au milieu du XVII^e siècle*, Paris, SEDES, 1995, 517 p.

-----, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, rééd. Collection « Champs », 2002, 398 p.

Charles OUIN-LACROIX, *Histoire des anciennes corporations d'arts et métiers et des confréries religieuses de la capitale de la Norma*ndie, Rouen, Lecointe Frères, 1850, 763 p.

Annik PARDAILHE-GALABRUN, *La Naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens, XVII^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris PUF, 1988, 523 p.

« Paris au XVI^e^ siècle et sous le règne d'Henri IV. Collections permanentes du Musée Carnavalet », *Bulletin du Musée Carnavalet*, n° 1 et 2, 1979, 56 p.

Michel PASTOUREAU, *Histoire de la médaille*, Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Monnaies, Médailles et Antiques, 1981, 17 p.

Daniel ROCHE, *Le Peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIII^e^ siècle*, Paris, Aubier, 1981, 320 p.

Auguste ROMIEU, « La Basse-Bretagne, ses mœurs, son langage, ses monuments », *La Revue de Paris*, vol. 2, 1829, p. 143-156.

Jean-Pierre ROUX & Jaen-François SIRINELLI (dir.), *Histoire culturelle de la France*, tome 2 : Alain CROIX & Jean QUENIART (dir.), *De la Renaissance à l'aube des Lumières*, Paris, Seuil, 2005, Coll. « Points », 494 p.

Jacques SOLE, *Etre femme en 1500. La vie quotidienne dans le diocèse de Troyes*, Paris, Perrin, 2000, 257 p.

Eudoxe SOULIE, *Recherches sur Molière et sur sa famille*, Paris, Hachette, 1863, 385 p.

Bernard VOGLER (dir.), *Les Actes notariés, source de l'Histoire sociale (XVI^e^-XIX^e^ siècles)*, Actes du colloque de Strasbourg (3-4 mars 1978), Strasbourg, Istra, 1979, 367 p.

Natalie ZEMON DAVIS et Arlette FARGE (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, tome 3 : *XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2002, 666 p.

2.2. Superstition et sorcellerie

Guy BECHTEL, *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1997, 942 p.

-----, *Les quatre Femmes de Dieu. La putain, la sorcière, la sainte & Bécassine*, Paris, Plon, 2000, 335 p.

Louis-Florentin CALMEIL, *De la Folie considérée sous le point de vue pathologique, philosophique, historique, judiciaires : depuis la Renaissance des sciences en Europe jusqu'au dix-neuvième siècle : description des grandes épidémies de délire, simple ou compliqué, qui ont atteint les populations d'autrefois et régné dans les monastères*, Paris, J.B. Baillière, 1845, 2 vol.

Jean-Louis CLADE, *Médecines et superstition en Franche-Comté autrefois et dans le pays de Montbéliard*, Saint-Gingolph, Editions Cabedita, 2003, 215 p.

Jacques-Albin-Simon COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire critique des reliques et images miraculeuses, précédé d'un Essai historique sur le culte des images et des reliques, sur les troubles élevés par les Iconoclastes*, Paris, Guien, 1821-1822, 3 vol.

-----, *Dictionnaire infernal ou Bibliothèque Universelle sur les êtres, les personnages, les livres, les faits et les choses qui tiennent aux apparitions, à la magie, au commerce de l'enfer, aux divinations, aux sciences secrètes, aux grimoires, aux prodiges, aux erreurs et aux préjugés, aux traditions et aux contes populaires, aux superstitions divers, et généralement à toutes les croyances merveilleuses, surprenantes, mystérieuses et surnaturelles*, tome premier, 2e édition, Paris, P. Mongié Aîné, 1825, 483 p.

Bernard DOMPNIER (dir.), *La Superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, 237 p.

Jules GARINET, *Histoire de la magie en France, depuis le commencement de la monarchie jusqu'à nos jours*, Paris, Foulon et Cie, 1818, 363 p.

Micheline LALIBERTE, « Religion populaire et superstition au Moyen Age », *Théologies*, 8/1, 2000, p. 19-36.

Brian P. LEVACK, *La Grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des Temps Modernes*, Seyssel, Champ Vallon, 1991, 281 p.

Dr MICHEA, « De la sorcellerie et de la possession démoniaque dans leurs rapports avec le progrès de la physiologie pathologique », *Revue Contemporaine*, tome 25, 1862, p. 527-566.

A. MOREL, « De la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie d'après le témoignage de Beelzébuth en 1566 », *Revue moderne*, 1867, p. 370-383.

Robert MUCHEMBLED, *Une Histoire du Diable, XII^e^-XX^e^ siècles*, Paris, Seuil, 2000, 403 p.

Brigitte ROCHELANDET, *Sorcières, diables et bûchers en Franche-Comté aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Besançon, Cêtre, 2007, 254 p.

J. ROGER, *Histoire de Nicole de Vervins d'après les historiens contemporains et témoins oculaires, ou Le triomphe du Saint Sacrement sur le démon de Laon en 1566*, Paris, H. Plon, 1863, 495 p.

Jean VERDON, *Les Superstitions au Moyen Age*, Paris, Perrin, 2008, 318 p.

2.3. L'enfance

Danièle ALEXANDRE-BIDON et Monique CLOSSON, *L'Enfant à l'ombre des cathédrales*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, 278 p.

----- et Pierre RICHE, *L'Enfance au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1994, 219 p.

Philippe ARIES, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, collection « Points », 1975 (1^e^ éd. 1960), 316 p.

Philippe ARIES et Jean-Claude MARGOLIN (dir.), *Les Jeux à la Renaissance : actes du XXIII^e^ colloque international d'études humanistes, Tours, juillet 1980*, Paris, Vrin 1982, 736 p.

Egle BECCHI et Dominique JULIA (dir.), *Histoire de l'enfance en Occident*, tome 1 : *De l'Antiquité au XVII^e^ siècle*, Paris, Seuil, collection « Points », 2004, 510 p.

Elisabeth BELMAS, *Jouer autrefois. Essai sur le jeu dans la France moderne (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, Seyssel, Champ Vallon, 2006, 439 p.

Ida BOELEMA, *Portraits d'enfants aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Paris, Beaux Arts Collection, 2000, 47 p.

Anne CHEVALIER et Carole DORNIER (Ed.), *Le Récit d'enfance et ses modèles*, Colloque de Cerisy-la-Salle, 27 septembre-1^er^ octobre 2001, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, 318 p.

Olivier CHRISTIN et Bernard HOURS (dir.), *Enfance, assistance et religion*, Collection « Chrétiens et sociétés », Lyon, Université de Lyon, 2006, 281 p.

Anne DEFRANCE, Denis LOPEZ et François-Joseph RUGGIU (Ed.), *Regards sur l'enfance au XVII^e siècle*, Actes du colloque du Centre de recherches sur le XVII^e siècle européen (1600-1700), Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, 24-25 novembre 2005, Tübingen, Gunter Narr, Biblio 17, 2007, 390 p.

Nicole de GRANDMONT, *Pédagogie du jeu. Jouer pour apprendre*, Paris, De Boeck Université, 1999, 112 p.

Jean-Louis FLANDRIN, « Enfance et société », *Annales E.S.C.*, n° 19, 1964, p. 322-329.

Valérie FRICK, « Etude historiographique de la famille au Moyen Age », mémoire de maîtrise dactylographié, Université de Haute Alsace, 2005.

Johan HUIZINGA, *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture*, Londres, Routledge, 1998, 220 p.

Sandra LA ROCCA, *L'Enfant Jésus. Histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, 328 p.

Frédéric MAGUET, « Le Ciel sur un coup de dés… Etude de quelques jeux de l'oie religieux », *Revue du Louvre et des Musées de France*, n°5, 1994, p. 79-87.

Cécile TREFFORT, « Archéologie funéraire et histoire de la petite enfance. Quelques remarques à propos du Haut Moyen Age », dans Robert FOSSIER (dir.), *La Petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*, Actes des XVI^e journées internationales de l'abbaye de Flaran, septembre 1994, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1997, p. 93-107.

2.4. La mort

Danièle ALEXANDRE-BIDON, *La Mort au Moyen Age, XIII^e^-XVI^e^ siècles*, Paris, Hachette, 1998, 333 p.

----- et Cécile TREFFORT (dir.), *A réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993, 334 p.

Philippe ARIES, *L'Homme devant la mort*, 2 vol., Paris, Seuil, coll. « Points », 1977, 304 et 344 p.

Roger CHARTIER, « Les Arts de mourir. 1450-1600 », *Annales E.S.C.*, janvier-février 1976, p. 51-75.

André CORVISIER, *Les Danses macabres*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, 127 p.

Frédérique MALAVAL, *Les Figures d'Eros et de Thanatos*, Paris, L'Harmattan, 2003, 307 p.

Alain MONTANDON et Christiane MONTANDON-BINET (dir.), *Savoir mourir*, Actes du Colloque international de Créteil, 21-23 mai 1992, Paris, L'Harmattan, 1993, 310 p.

Daniel ROCHE, « La Mémoire de la mort. Recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », *Annales E.S.C.*, janvier-février 1976, p. 76-119.

Joël SAUGNIEUX, *Les Danses macabres de France et d'Espagne et leurs prolongements littéraires*, Paris, E. Vitte, 1972, 334 p.

Alberto TENENTI, *Sens de la mort et amour de la vie : Renaissance en Italie et en Franc*e, Paris, L'Harmattan, 1983, 483 p.

Michel VOVELLE, *L'Heure du Grand Passage. Chronique de la mort*, Paris, Découvertes Gallimard, 2005, 2^e^ édition, 160 p.

HISTOIRE RELIGIEUSE
Contexte général

Charles AIMOND, *Notre-Dame dans le diocèse de Verdun. Essai historique sur le culte de la Sainte Vierge et la dévotion mariale au Pays Meusien*, Paris, Librairie J. de Girord et Librairie Saint-Paul, s.d., 333 p.

Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, tome II-2 : *Les Décrets, Trente-Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.

Marlène ALBERT-LLORCA, « La Vierge mise à nu par ses chambrières », *Clio*, n° 2, 1995, p. 201-228.

Alix Le Clerc, relation autobiographique, suivie des *Notes des Cahiers*, Paris, Cerf, 2004, 146 p.

Jean-Marie Vincent AUDIN, *Histoire de la vie, des ouvrages et des doctrines de Calvin*, Paris, L. Maison, 1845,504 p.

Sylvie BARNAY, *La Vierge, femme au visage divin*, Paris, Gallimard, collection « Découvertes », 2000, 144 p.

Jérôme BASCHET, « Hors de l'Eglise, point de salut ! », *L'Histoire*, n° 305, janvier 2006, p. 36-43.

Didier BOISSON, *Les Protestants de l'ancien colloque du Berry, de la Révocation de l'Edit de Nantes à la fin de l'Ancien Régime (1679-1789), ou l'inégale résistance de minorités religieuses*, Paris, Honoré Champion, 2000, 799 p.

Marc BOUYSSOU, *Réforme Catholique et déchristianisation dans le sud du diocèse de Chartres. Les testaments des ruraux du Blésois et du Vendômois, XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, Chartres, Société Archéologique d'Eure-et-Loir, 1998, 431 p.

Edina BOZOKY, « Les Moyens de la protection privée », *Cahiers de recherches médiévales*, n° 8, 2001.
http://crm.revues.org//index397.html
[dernière consultation le 15 décembre 2008].

Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de Religion jusqu'à nos jours*, Paris, Librairie Bloud et Gay, 1924-1932, 10 vol.

Raymond BRODEUR (dir.), *Femme, mystique et visionnaire. Marie Guyart de l'Incarnation*, Actes du colloque organisé par le Centre d'études Marie-de-l'Incarnation sous les auspices du Centre Universitaire d'études québécoises, Loretteville, 22-25 septembre 1999, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2001, 378 p.

Nicolas BRUCKER (Ed.), *La Conversion : expérience spirituelle, expression littéraire*, Actes du colloque de Metz, 5-7 juin 2003, Bern, P. Lang, 2005, 405 p.

Albrecht BURKARDT, *Les Clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII^e^ siècle en France*, Rome, Ecole Française de Rome, 2004, 623 p.

Marie-Théodore BUSSIERE, *Le Pérou et Sainte Rose de Lima*, Paris, Henri Plon, 1863, 472 p.

Julie CARPENTIER, « Pierre Ignace Pelleprat chez les Galibis », *L'Actualité de Poitou-Charentes*, n° 73, juillet 2006, p. 52-53.

Victor CARRIERE, *Les Epreuves de l'Eglise de France au XVI^e^ siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1936, 267 p.

Charles CASPERS et Rijcklof Henri Frans HOFMAN, *Spirituality Renewed : Studies on Significant Representatives of the Modern Devotion*, Louvain-Paris, Peeters, 2003, 275 p.

Jean-Marie CAUCHIES (dir.), *La Dévotion moderne dans les pays bourguignons et rhénans des origines à la fin du XVI^e^ siècle*, Actes des rencontres de Colmar-Strasbourg (29 septembre-2 octobre 1988), Neufchâtel, Centre Européen d'Etudes Bourguignonnes (XIV^e^-XVI^e^ siècles), 1989, 181 p.

Centre Méridional de rencontres sur le XVII^e^ siècle, *La Conversion au XVII^e^ siècle*, Actes du XII^e^ colloque de Marseille, Marseille, C.M.R., 1983, 444 p.

Charles CHABOT, *Encyclopédie monastique, ou Histoire des monastères, congrégations religieuses et couvens qui ont existé en France: recherches sur la justice claustrale, les différentes coutumes et cérémonies conventuelles, et anecdotes sur les abus monastiques*, Paris, E. Le Roy, 1827, 448 p.

Louis CHATELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris, Ophrys, 1981, 530 p.

----- (Ed.), *Les Réformes en Lorraine (1520-1620)*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1986, 125 p.

-----, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987, 315 p.

-----, « Les Jésuites et la naissance d'un type : le dévot », dans Geneviève et Guy DEMERSON, Bernard DOMPNIER et Annie REGOURD (Ed.), *Les Jésuites parmi les hommes aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, avril 1985, Clermont-Ferrand, 1987, p. 257-264.

----- (dir.), « Prière et charité sous l'Ancien Régime », Actes du Colloque de Nancy-Epinal, 6-7 octobre 1990, *Histoire, Economie et Société*, 3, 1991, 435 p.

-----, *La Religion des pauvres. Les sources du Christianisme moderne, XVI^e^-XIX^e^ siècles*, Paris, Aubier, 1993, 351 p.

-----, *Le Catholicisme en France, limites actuelles*, Paris, SEDES, 1995, 2 vol.

-----, « La Vie religieuse à Nancy et dans ses environs au temps de Jacques Callot », *Annales de l'Est*, numéro spécial, 2003, p. 197-207.

Pierre CHAUNU, *Eglise, culture et société. Essais sur la Réforme et la Contre-Réforme, 1571-1620*, Paris, SEDES, 1981, 544 p.

-----, *Le Temps des Réformes*, tome 2 : *La Réforme protestante*, Bruxelles, Complexe, 1984, 278 p.

----- (dir.), *L'Aventure de la Réforme : le monde de Calvin*, Paris, Hermé, 1986, 295 p.

Jean CHELINI, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Hachette, nouvelle éd. 1991, 661 p.

Bernard CHEVALIER et Robert SAUZET (Eds), *Les Réformes, enracinement socio-culturel*, Actes du colloque de Tours, 1982, Paris, Ed. de la Maisnie, 1985, 448 p.

Paulette CHONE, « Le Fidèle en son " cabinet d'oraison " au début du XVII^e^ siècle », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 217, juillet-septembre 2000, p. 577-591.

Olivier CHRISTIN, *Les Réformes. Luther, Calvin et les protestants*, Paris, Découvertes Gallimard, 1995, 160 p.

Marie-Aimée CLICHE, *Les Pratiques de dévotion en Nouvelle-France. Comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 1988, 354 p.

Alain CROIX, *La Bretagne aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. La vie, la mort, la foi*, Paris, Maloine, 1981, 1571 p.

Comme on connaît ses saints, on les honore…images de saints vénérés en Lorraine, Sarrebourg, 1993, 225 p.

Alain CORBIN (dir.), *Histoire du Christianisme*, Paris, Seuil, 2007, 475 p.

Coutumes et rites de protection en Alsace, Catalogue de l'exposition du Musée Alsacien de Strasbourg, 8 mai-2 octobre 1977, Strasbourg, Le Musée, 1977, 67 p.

Etienne DELARUELLE, *La Piété populaire au Moyen Age*, Turin, Bottega d'Erasmo, 1975, 563 p.

Jean DELUMEAU, « Le Vécu religieux quotidien (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles) : les sources d'information », dans *Recherches et religion populaires*, Colloque de Sherbrooke, 1973, Montréal, Bellarmin, 1976, p. 15-34.

-----, *Le Péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^{e}-XVIII^{e} siècles*, Paris, Fayard, 1983, 741 p.

-----, « Religion populaire et christianisation », *Bulletin de la Société d'Etude des Hautes Alpes*, 1985-1986, p. 244-253.

----- (dir.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tome 8 : *Les Saintetés chrétiennes, 1546-1714*, Paris, Hachette, 1987, 303 p.

----- (dir.), *La Religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, 387 p.

----- (dir.), *L'Historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996, 354 p.

Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire : les missions françaises au XVII^{e} siècle, 1600-1650*, Paris, Fayard, 2003, 633 p.

Dominique DINET, Pierre MORACCHINI et sœur Marie-Emmanuelle PORTEBOS (Ed.), *Jeanne de France et l'Annonciade*, Actes du colloque international de l'Institut Catholique de Paris, 13-14 mars 2002, Paris, Le Cerf, 2004, 510 p.

Bernard DOMPNIER et Dominique JULIA (dir.), *Visitation et visitandines aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles*, Actes du colloque d'Annecy, 3-5 juin 1999, Paris, Université de Saint-Etienne, 2001, 603 p.

Christophe DUHAMELLE, « La Confessionnalisation : coercition, sollicitation ou interaction ? », *Etudes Germaniques*, n°3, juillet-septembre 2002, p. 550-557.

Eamon DUFFY, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400-1580*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1993, 654 p.

Hubert DU MANOIR DE JUAYE (Ed.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, Paris, Beauchesne et fils, 1949-1971, 8 vol.

Gervais DUMEIGE (Ed.), *La Foi catholique : textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise*, Paris, Ed. de l'Orante, 1961, 572 p.

Eve DUPERRAY (dir.), *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*, Actes du colloque international d'Avignon, 20-22 juillet 1988, paris, Beauchesne, 1988, 359 p.

Alphonse DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, 541 p.

François-Xavier DURRWELL, « La Communion des saints », *Carmel Venasque*, n°1, 1981, p. 28-37.

Mircea ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1974, 393 p.

David EL KENZ, *Les Bûchers du Roi : la culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champ Vallon, 1997, 276 p.

Laënnec HURBON (dir.), *Le Phénomène religieux dans la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, Paris, Karthala Editions, 2000, 364 p.

Lucien FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942, 547 p.

-----, « Aspects méconnus d'un renouveau religieux en France entre 1590 et 1620 », *Annales E.S.C.*, 1958, p. 639-650.

Madame de FLAVIGNY, *Sainte Brigitte de Suède, sa vie, ses révélations et son œuvre*, Paris, Pierre Téqui, 2000 (reproduction d'après la 3^e^ édition revue et augmentée de 1910), 775 p.

Fondation Charles Plisnier, *Le Folklore de saint Hubert*, Actes du colloque de la Commission des arts et traditions populaires de la Fondation Plisnier tenu à Saint-Hubert le 14 octobre 1978, Bruxelles, Ministère de la Culture Française, 1979, 95 p.

Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD (dir.), *Les Confréries l'Église et la Cité, cartographie des confréries du Sud-Est*, Actes du colloque de Marseille-E.H.E.S.S., 22 et 23 mai 1985, Grenoble, Centre Alpin et Rhodanien d'Ethnologie, 1988, 267 p.

-----, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècles). Culte, images, confréries*, Paris, Cerf, 1994, 605 p.

-----, « Confréries et iconographie du Rosaire en Provence orientale (XVII^e-XVIII^e siècles) », dans Hubert WATELET, Cornelius J. JAENEN, Jean-Claude DUBE et Roméo ARBOUR (dir.), *De France en Nouvelle-France. Société fondatrice et société nouvelle*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1994, p. 99-128.

Janine GARRISSON, *L'Homme protestant*, Paris, Hachette, 1980, 254 p.

-----, *Les Protestants au XVI^e siècle*, Paris, Fayard, 1988, 413 p.

Philippe GEORGE, *Reliques et arts précieux en pays mosan du Haut Moyen Age à l'époque contemporaine*, Liège, Editions du CEFAL, 2003, 266 p.

Virginie HADENGUE, « L'Exaltation cérémonielle d'un culte sensible : le culte du Sacré-Cœur en France sous l'Ancien Régime », dans Marc AGOSTINO, François CADILHON et Philippe LOUPES (dir.), *Fastes et cérémonies : l'expression de la vie religieuse, XVI^e-XX^e* siècles, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 47-62.

Auguste HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, Beauchesne, 1939, 427 p.

A. HENRION, *Histoire générale des missions catholiques depuis le XIII^e siècle jusqu'à nos jours*, Paris, Gaume Frères, 1846-1847, 2 vol.

Yves-Marie HILAIRE (dir.), *La Religion populaire. Aspects du Christianisme populaire à travers l'Histoire*, Lille, Université de Lille III, 1981, 202 p.

Philippe JOUTARD, *Les Camisards*, Paris, Gallimard, 1974, 249 p.

Gérard LABROT, *L'Image de Rome. Une arme pour la Contre-Réforme, 1534-1677*, Seyssel, Champ Vallon, 1987, 462 p.

Françoise LAUTMAN, « Du Désert au Musée : l'identité protestante », *Autrement*, n°115, 1990, p. 89-96.

Gabriel LE BRAS, « Les Confréries chrétiennes. Problèmes et propositions », article repris *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, tome II, 1956, p. 423-462.

François LEBRUN (dir.), *Histoire de la France Religieuse*, tome 2 : *Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Seuil, 1988, 569 p.

-----, *Etre chrétien sous l'Ancien Régime, 1516-1790*, Paris, Seuil, 1996, 197 p.

Joseph LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, réed. 1984 (1e éd. 1955), 853 p.

-----, Henri HOLSTEIN, Pierre ADNES et Charles LEFEBVRE, *Le Concile de Trente, 1551-1563*, Paris, Fayard, 2005, 708 p.

Philippe LECRIVAIN, *Les Missions jésuites. Pour une plus grande gloire de Dieu*, Paris, Gallimard, collection « Découvertes », 1991, 176 p.

Nicole LEMAÎTRE, *L'Europe et les réformes*, Paris, Ellipses, 2008, 264 p.

Emile G. LEONARD, *Histoire générale du protestantisme*, tome 1 : *La Réformation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 402 p.

Shenwen LI, *Stratégies missionnaires des Jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Laval, Presses Universitaires de Laval, 2001, 379 p.

Guy LOBRICHON, *La Religion des laïcs en Occident, XIe-XVe siècles*, Paris, Hachette, 1994, 242 p.

Alain LOTTIN, *Lille, citadelle de la Contre-Réforme ? (1598-1668)*, Dunkerque, Westhoek-Editions/Les éditions des Beffrois, 1984, 517 p.

André LESAGE, marquis de la FRANQUERIE, *La Vierge Marie dans l'Histoire de France*, Bétous, par Sorbets, l'auteur, 1939, 328 p.

Catherine MARTIN, *Les Compagnies de la Propagation de la Foi (1632-1685), Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier. Etude d'un réseau d'associations fondé en France au temps de Louis XIII pour lutter contre l'hérésie des origines à la Révocation de l'Edit de Nantes*, Genève, Droz, 2000, 547 p.

Eugène MARTIN, *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy & de Saint-Dié*, Nancy, Crépin-Leblond, 1901, tome 1 : *Des origines à la réunion de Toul à la France*, 602 p. et tome 2 : *De la réunion de Toul à la France au démembrement du diocèse*, 660 p.

Philippe MARTIN, « Corps en repos ou corps en danger ? Le sommeil dans le livre de piété (seconde moitié du XVIIIe siècle), *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses*, tome LXXX, n°2, avril-juin 2000, p. 247-262.

-----, *Une Religion des livres, 1640-1850*, Paris, Editions du Cerf, 2003, 622 p.

Frédéric MEYER, *Pauvreté et assistance spirituelle : les Franciscains Récollets de la province de Lyon aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Saint-Etienne, Université de Saint-Etienne, 1997, 507 p.

Dom Guy-Marie OURY, « Le Sentiment religieux en Nouvelle France au XVII^e^ siècle », Société Canadienne de l'Histoire de l'Eglise Catholique, *Sessions d'étude*, 50, 1983, p. 255-279.

Robert PANNET, *La Catholicisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1974, 270 p.

La Piété populaire au Moyen Age, Congrès de Besançon, 1974, Paris, Bibliothèque Nationale, 1977, 473 p.

La Piété populaire de 1610 à nos jours, Congrès de Besançon, 1974, Paris, Bibliothèque Nationale, 1976, 384 p.

Henri PLATELLE, *Les Chrétiens face au miracle. Lille au XVII^e^ siècle*, Paris, Cerf, 1968, 258 p.

Bernard PLONGERON (dir.), *La Religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976, 237 p.

Religion Populaire, Colloque international du C.N.R.S., 17-19 octobre 1977, Paris, C.N.R.S., 1979, 449 p.

Charles Louis RICHARD et Jean Joseph GIRAUD, *Bibliothèque sacrée, ou Dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, Paris, Boiste Fils Aîné, 1822-1827, 29 vol.

Ludovicus Jacobus ROGIER, Roger AUBERT et David KNOWLES (dir.), *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, tome 3 : *Réforme et Contre-Réforme*, Paris, Seuil, 1989, 622 p.

Marie-Andrée ROY et Agathe LAFORTUNE, *Mémoires d'elles : fragments de vie et spiritualités de femmes (I^er^-XX^e^ siècles)*, Montréal, Médiaspaul, 1999, 318 p.

Robert SAUZET, *Les Cévennes catholiques. Histoire d'une fidélité (XVI^e^-XX^e^ siècle)*, Paris, Perrin, 2002, 416 p.

-----, « Miracles et Contre-Réforme en France au XVII^e^ siècle », dans Marie-Luce DEMONET (dir.), *Hasard et Providence, XIV^e^-XVII^e^ siècles*, Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e^ Colloque International d'Etudes Humanistes de Tours, 3-9 juillet 2006, Tours, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance.
http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence/fichiers/pdf/Sauzet.pdf [dernière consultation le 26 décembre 2008]

Robert W. SCRIBNER, « Elements of Popular Belief », dans Thomas A. BRADY Jr, Heiko A. OBERMAN et James D. TRACY (dir.), *Handbook of European History, 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, 1994, tome I, p. 231-262.

Jean SIMARD, *Une Iconographie du clergé Français au XVII^e siècle. Les dévotions de l'École française et les sources de l'imagerie religieuse en France et au Québec*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 1976, 264 p.

Stefano SIMIZ, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*, Paris, Septentrion, 2002, 402 p.

Jacques SOLE, *Les Mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Albin Michel, 1979, 296 p.

Eric SUIRE, *La Sainteté française de la Réforme Catholique, d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation, XVI^e-XVIII^e siècles*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001, 506 p.

Marie-Françoise TAILLANDIER, *Des Réseaux français au service des missions lointaines (1600-1663)*, thèse de 3^e cycle, Université de Clermont II-Blaise Pascal, 2003, 2 vol.

A. TALLON, « Prière et charité dans la Compagnie du Saint-Sacrement », dans Louis CHÂTELLIER (dir.), « Prière et charité sous l'Ancien Régime », Actes du Colloque de Nancy-Epinal, 6-7 octobre 1990, *Histoire, Economie et Société*, 3, 1991 p. 331-343.

René TAVENAUX, *La Vie quotidienne des Jansénistes aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Hachette, 1973, 287 p.

-----, *Le Catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, Paris, SEDES, 1980, 576 p.

-----, *Jansénisme et Réforme catholique : recueil d'articles*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992, 209 p.

Raymond TRIBOULET, *Gaston de Renty, 1611-1649. Un homme de ce monde, un homme de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1991, 435 p.

Laurent TURGEON (dir.), *Le Patrimoine religieux du Québec. Entre le cultuel et le culturel*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2005, 558 p.

John H. VAN ENGEN, *Devotio Moderna. Basic Writings*, New-York-Mahwah, Paulist Press, 1988, 331 p.

André VAUCHEZ, « Eglise et vie religieuse au Moyen Age. Renouveau des méthodes et de la problématique d'après trois ouvrages récents », *Annales E.S.C.*, juillet-août 1973, p. 1041-1050.

-----, *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, tome 7 : *Une Eglise éclatée, 1275-1545*, Paris, Hachette, 1987, 287 p.

-----, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome, Ecole Française de Rome, 1988, 771 p.

----- (entretien avec), « Jésus, Marie, Satan… A quoi croyait-on vraiment ? », *L'Histoire*, n°305, janvier 2006, p.50-59.

Patrick VEIT, « Observations autour de la confessionnalisation », *Etudes Germaniques*, n° 3, juillet-septembre 2002, p. 545-550.

Marc VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 7 : *De la Réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris, Desclée, 1994, 926 p.

----- (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 8 : *Le Temps des confessions (1530-1620/30)*, Paris, Desclée, 1992, 1236 p.

----- et Anne BONZON, *La Religion dans la France moderne, XVI^{e}-XVIII^{e} siècle*, Paris, Hachette, 1998,192 p.

Melchior VOGÜE, *Les Eglises de Terre Sainte*, Paris, Librairie Victor Didron, 1860, 463 p.

Thierry WANEGFFELEN, « Acculturation ecclésiastique et « religion populaire » », dans Joël FOUILLERON et Henri MICHEL (dir.), *Mélanges à la mémoire de Michel Péronnet*, Montpellier, Centre d'Histoire moderne et contemporaine de l'Europe méditerranéenne et de ses périphéries, 2007, p. 259-276.
Mis en ligne sur Internet par le CCSd (Centre pour la Communication Scientifique directe) : http://ccsd.cnrs.fr [dernière consultation le 30 décembre 2008].

Jean WIRTH (entretien avec), « Une incroyable profusion d'œuvres d'art », *L'Histoire*, n°305, janvier 2006, p. 70-75.

LES PELERINAGES

1. LES LIEUX ET LES HOMMES

Charles AIMOND, *Notre-Dame de Benoîte-Vaux, son Histoire, son pèlerinage*, Bar-le-Duc, imprimerie Saint-Paul, 1937, 194 p.

Christelle ALBANEL, *Les Miracles de Notre-Dame de Bonne Nouvelle à Nancy au XVII^e siècle*, mémoire de maîtrise dactylographié, Université de Nancy 2, 2003, 2 vol.

Emile BADEL, *Guide du pèlerin et du touriste à Saint-Nicolas-de-Port*, Nancy, Crépin-Leblond, 1893, 192 p.

-----, *Les Grands jours de Saint-Nicolas de Port, pèlerins illustres à travers les siècles*, Nancy, Georges Thomas, 1931, 358 p.

Eugène BERNARD, *Les Gloires de Sainte Anne d'Auray, son culte, son couronnement*, Paris, Douniol, 1869, 303 p.

Louis BLONDEL, *Notice historique du Mont Saint Michel et de Tombelaine*, Avranches, Le Court, 1816, 175 p.

Philippe BOUTRY et Dominique JULIA (dir.), *Reine au Mont Auxois : le culte et le pèlerinage de sainte Reine des origines à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1997, 446 p.

Alain BRIX, *Le Pèlerinage de Benoîte-Vaux, des origines à la Révolution. Etude spirituelle et sociologique*, thèse de 3^e cycle, Université de Nancy 2, 1971, 417 p. dactylographiées.

-----, « Notre-Dame de Benoîte-Vaux, consolatrice des affligés. Les ex-voto du pèlerinage », *Terre lorraine*, n° 15, 1980, p. 13-15.

Jérôme BULEON et Eugène LE GARREC, *Sainte-Anne-d'Auray, Histoire d'un village*, tome 1 : *Histoire d'un village, ses origines, son Histoire aux XVII^e-XVIII^e siècles*, Vannes, Lafolye frères, 1924, VIII-464 p.

-----, *Yves Nicolazic, le paysan, le voyant, le bâtisseur*, Lyon, Lescuyer, 1972 (6^e éd.), 78 p.

A.B. CAILLAU, *Histoire critique et religieuse de Notre Dame de Roc-Amadour*, Paris, A. Leclère, 1834.

Jean CHELINI et Henri BRANTHOMME (dir.), *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982, 493 p.

Isabelle CLAUZEL, *Notre Dame de Boulogne*, Boulogne-sur-Mer, Société Académique du Boulonnais, 2004, 240 p.

Henry DECAENS, « Les Pèlerinages », *Trésors des abbayes normandes*, Rouen, Musée des Antiquités, 1979, pp. 294-297.

Yves DOSSAT, « Types exceptionnels de pèlerins : l'hérétique, le voyageur déguisé, le professionnel », *Cahiers de Fanjeaux*, « Le Pèlerinage », n° 15, 1980, p. 207-225.

Alphonse DUPRONT, *La Quête du Sacré. Saint Jacques de Compostelle. Puissances du pèlerinage*, Turnhout, Brépols, 1985, 255 p.

Auguste FAUX, *Le Puy-en-Velay, cité de la Vierge. Historique du pèlerinage*, Le Puy-en-Velay, Imprimerie Jeanne d'Arc, 1998, 32 p.

Edouard GERARDIN, *Saint-Nicolas-de-Port en Lorraine*, Paris, Letouzey et Ané, 1928, 160 p.

Marcel et Pierre-Gilles GIRAULT, *Visages de pèlerins au Moyen Age*, Saint-Léger-Vauban, Zodiaque, 2001, 388 p.

Prosper GRAND'EURY, *Pèlerinage de Notre-Dame de Sion-Vaudémont. Notice historique*, Nancy, Vagner, 1859, 108 p.

D. HAIGNERE, *Abrégé de l'Histoire de Notre-Dame de Boulogne*, Boulogne-sur-Mer, Dépôt des objets de piété et souvenirs de pèlerinage, 1862, 155 p.

Histoire de Notre-Dame-de-Liesse depuis ses origines jusqu'à nos jours, revue et complétée par un Père de la Compagnie de Jésus, Paris, Letouzey et Ané, 1924, 160 p.

Patrick HUCHET, *La Grande histoire de Sainte-Anne d'Auray*, Rennes, Editions Ouest-France, 1996, 222 p.

Léon JERÔME, *L'Eglise et le Pèlerinage de Notre-Dame de Bon-Secours à Nancy*, Nancy, Imprimerie Vagner, 1898, 310 p.

Lenz KRISS-RETTENBECK & Gerda MÖHLER (Ed.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen Themen zu einer Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums und des Adalbert Stifter Vereins, München*, Munich-Zurich, Verlag Schnell & Steiner, 1984, 592 p.

Philippe LE STUM et André CARIOU, *Pardons et pèlerinages de Bretagne*, Rennes, Editions Ouest France, 1997, 144 p.

Bruno MAËS, *Pèlerinages nationaux et identité nationale en France (XV^e^-XVIII^e^ siècles). Liesse, Saumur et Le Puy entre culture religieuse et culture politique*, thèse de doctorat, Université de Reims, 11 décembre 1999, sous la direction de Viviane BARRIE, 3 tomes, 924 p. dactylographiées.

-----, *Le Roi, la Vierge et la Nation. Pèlerinages et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002, 633 p.

-----, « Identité pèlerine, identité mariale et identité française dans la *Topographie sacrale* du Provençal Vincent Laudun », dans Catherine VINCENT (dir.), *Identités pèlerines*, Actes du colloque de Rouen, 15-16 mai 2002, Rouen, Université de Rouen, 2004, p. 155-159.

Eugène MANGENOT, *Sion, son sanctuaire, son pèlerinage*, Nancy, Vagner, 1919, 704 p.

Eugène MARTIN, *Sion, le grand pèlerinage lorrain. Histoire et description*, Nancy, Vagner, 1948, 167 p.

Philippe MARTIN, *Les Chemins du sacré. Paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVI^e^ au XIX^e^ siècles*, Metz, Serpenoise, 1995, 358 p.

-----, *Pèlerins de Lorraine*, Metz, Serpenoise, 1997, 287 p.

Denise PERICARD-MEA, « Pèlerins de Compostelle au temps de Louis XIV et Louis XV. Des gueux sur les routes », Revue électronique *SaintJacquesInfo.*
http://lodel.irevues.inist.fr/saintjacquesinfo/index.php?id=74
[dernière consultation le 15 décembre 2008].

Georges PROVOST, *La Fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris, Cerf, 1998, 530 p.

-----, « Dévotion de groupe et piété personnelle dans les pèlerinages bretons de la Réforme Catholique » *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 217, juillet-septembre 2000, p. 473-487.

Catherine VINCENT (dir.), *Identités pèlerines*, Actes du colloque de Rouen 15-16 mai 2002, Rouen, Presses Universitaires de Rouen, 247 p.

2. ENSEIGNES ET AUTRES OBJETS DE PELERINAGE

Adrien BLANCHET, « Une Classe inédite d'enseignes de pèlerinage », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1923, p. 203-209.

Denis BRUNA, « Les Enseignes de pèlerinage et les coquilles Saint Jacques dans les sépultures du Moyen Age en Europe occidentale », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1991, p. 178-190.

-----, « Un Moule pour enseignes de pèlerinage à l'image de la Belle Marie de Ratisbonne », *Idem*, 1992, p. 317-324.

-----, « La Marchande d'enseignes de pèlerinage des stalles de la cathédrale d'Amiens », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, n° 115, 1994, p. 199-206.

-----, « Les Récentes acquisitions d'enseignes de pèlerinage et d'enseignes profanes au Musée National du Moyen Age », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1995, p. 349-360.

-----, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1996, 384 p.

-----, « Les Enseignes de pèlerinage », dans Christiane PRIGENT (dir.), *Art et société en France au XV^e^ siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1999, p. 622-630.

-----, « Enseignes de pèlerinage de la *Via Tolosana*. Provence et Languedoc. Nouvelles découvertes et état de la question », dans *Saint Jacques et la France*, Actes du colloque des 18 et 19 janvier 2001 à la Fondation Singer-Polignac, Paris, Cerf, 2003, p. 65-82.

-----, *Enseignes de plomb et autres menues chosettes du Moyen Age*, Paris, Le Léopard d'or, 2006, 316 p.

Dominique CARRU et Sylvain GAGNIERE, « Notes sur quelques objets de dévotion populaire, ampoules et enseignes de pèlerinage du Moyen Age tardif provenant d'Avignon », *Mémoires de l'Académie de Vaucluse*, tome I, 1992, 8^e^ série, p. 55-92.

Henry DECAENS, « Enseignes de pèlerinage, XIV^e^-XVI^e^ siècles », dans *Trésors des abbayes normandes*, Rouen, Musée des Antiquités, 1979, pp. 297-307.

Alexandre DE LA FONS-MELICOCQ, « Médailles, enseignes, affiques de dévotion, commandées par Philippe le Bon, Duc de Bourgogne, et le comte de Charolois ; leurs prix », *Revue de la Numismatique Belge*, 1868, 24^e^ année, 4^e^ série, tome 6, pp. 75-81.

François-Edmond DESNOYERS, « Objets trouvés dans la Loire durant l'été de 1870 », *Mémoires de la Société Archéologique et Historique de l'Orléanais*, tome XII, 1873, p. 294-295.

-----, « Nouveaux objets trouvés dans la Loire pendant les années 1872, 1873 et une partie de 1874 », *Idem*, tome XV, 1876, p. 113-196.

Arthur FORGEAIS, *Collection de plombs historiés trouvés dans la Seine. 2e série : enseignes de pèlerinages*, Paris, chez l'auteur, 1863, 220 p.

-----, *Collection de plombs historiés trouvés dans la Seine. 4e série : imagerie religieuse*, Paris, chez l'auteur, 1865, 240 p.

Léon GERMAIN DE MAIDY, *Observations sur les médailles de Benoîte-Vaux*, Nancy, Sidot Frères, 1901, 24 p.

-----, *Une Médaille inédite de Notre-Dame de Benoîte-Vaux*, Bruxelles, J. Goemaere, 1902, 10 p.

Eugène GRESY, « Notice sur quelques enseignes et médailles en plomb, trouvées à Paris, dans la Seine », *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 3e série, tome 5, 1862, p. 117-143.

« Insignes et souvenirs de pèlerins, et autres « menues choseites » de plomb trouvées dans le Seine », *Le Petit Journal des grandes expositions*, Musée National du Moyen Age, Hors-Série, mai-septembre 1997, 12 p.

Adrianus Maria KOLDEWEIJ, « Pilgrim Badges Painted in Manuscripts : a North Netherlandish Example », dans Koert VAN DER HORT et Johann-Christian KLAMT (dir.), *Masters and Miniatures. Proceedings of the Congress of Medieval Manuscript Illumination in the Northen Netherlands (Utrecht 10-13 december 1989)*, Doornspijk, 1991, p. 211-218.

-----, Dory KICKEN et Hendrik Jan Engelbert VAN BEUNINGEN, *Heilig en profaan 2 : 1200 laatmiddeleeuwse insignes uit openbare en particuliere collecties (Rotterdam Papers 12)*, Cothen, Stichting Middeleeuwse Religieuze en Profane Insignes, 2001, 512 p.

Kurt KÖSTER, « Meister Tilmann von Hackenburg. Studien zum Werk eines mittelrheinischen Glockengiessers des 15. Jderts. Mit besonderer Berücksichtig der als Glockenzier verwendeten mittelalt Pilger – und Wallfahrtzeichen », *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, 8, 1957, p. 1-206.

-----, « Insignes de pèlerins et objets de dévotion », dans *Rhin-Meuse. Art et civilisation 800-1400. Catalogue de l'exposition de la Kunsthalle de Cologne et des Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles, 1972*, Cologne-Bruxelles, 1972, p. 146-149.

-----, « Pilgerzeichen und Wallfahrtsplaketten von St. Adrian in Geraardsbergen. Zu einer Darstellung auf einer flämischen Altartafel des 15. Jahrhunderts im Historischen Museum zu Frankfurt am Main» , *Städel-Jahrbuch*, 4, 1973, p. 103-120.

Colette LAMY-LASSALLE, « Une Collection d'enseignes de pèlerinage au Musée des Arts décoratifs de Lyon », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1969, p. 264-270.

-----, « Les Représentations de saint Jean-Baptiste sur les enseignes de pèlerinage », *Bulletin trimestriel de la Société des Antiquaires de Picardie*, 1973, p. 156-164.

-----, « Enseignes de pèlerinage à miroirs », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1973, p. 45-47.

-----, « Les Enseignes de pèlerinage de saint Mathurin de Larchant », *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 1988, p. 101-106.

Faustino MENENDEZ PIDAL DE NAVASCUES, « Emblemas de peregrinos y de la peregrinacion a Santiago », dans Horacio SANTIAGO-OTERO (dir), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monastica y las peregrinaciones*, Junta de Castilla y Leon, Consejeria de Educacion y Cultura, 1992, p. 365-373.

Brian SPENCER, « Medieval Pilgrim Badges », dans J.G.N. RENAUD (Ed.), *Rotterdam Papers I, a Contribution to Medieval Archeology*, Rotterdam, 1968, p. 137-153.

-----, *Medieval Pilgrim Badges from Norfolk*, Norwich, Norfolk Museum Service, 1980, 32 p.

-----, *Salisbury Museum Medieval Catalogue Part 2 : Pilgrim Souvenirs and Secular Badges*, Salisbury, Salisbury & South Wiltshire Museum, 1990, 144 p.

----, *Pilgrim Souvenirs and Secular Badges, Medieval Finds from Excavations in London*, London, The Stationery Office, 1998, 349 p.

Jacques TOUSSAINT et Patrick LASSENCE, *Médailles de Saint Hubert. Enseignes, médailles, cornets du XV^e^ au XX^e^ siècle*, Namur, Traditions et parlers populaires Wallonie-Bruxelles, 1992, 124 p.

Jean TRICOU, « Enseignes de pèlerinages et de dévotions au Musée des Beaux-Arts de Lyon », *Bulletin des Musées Lyonnais*, n° 1, 1957, pp. 39-51.

Emile Henri VAN HEURCK, *Les Drapelets de pèlerinage en Belgique et dans les pays voisins. Contribution à l'iconographie et à l'histoire des pèlerinages*, Anvers, J.E. Buschmann, 1922, 529 p.

Roger VAULTIER, « Les Enseignes de pèlerinage de Notre-Dame de Chartres », *Sanctuaires et pèlerinages*, n° 12, 1958, p. 4-44.

L'IMAGE

1. GENERALITES

1.1. Etudes iconographiques

André BLUM, *L'œuvre gravé d'Abraham Bosse*, Paris, A. Morancé, 1924, 93 p. + 44 f. de planches mobiles.

Jacques CHOUX, « L'Art lorrain à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance, Bernard le peintre et Gabriel Salmon », *Le Pays Lorrain*, 1971, p. 101-133.

Georges DUPLESSIS, *Catalogue de l'œuvre d'Abraham Bosse*, Paris, Revue Universelle des Arts, 1859, 195 p.

Sophie JOIN-LAMBERT et Maxime PREAUD (dir.), *Abraham Bosse, savant graveur (Tours, vers 1604-1676), Exposition de la Bibliothèque Nationale de France, site Richelieu, 20 avril-11 juillet 2004, et du Musée des Beaux-Arts de Tours, 17 avril-11 juillet 2004*, Paris, Bibliothèque Nationale de France et Tours, Musée des Beaux-Arts, 2004, 335 p.

Karine LANINI, *Dire la vanité à l'âge classique. Paradoxes d'un discours*, Paris, Honoré Champion, 2006, 695 p.

Séverine LEPAPE, *Etude iconographique de l'Arbre de Jessé en France du Nord du XIV^e^ au XVII^e^ siècle*, thèse de l'Ecole des Chartes, Paris, soutenue en 2004.
Résumée à l'adresse Internet : http://theses.enc.sorbonne.fr/document151.html
[dernière consultation le 15 décembre 2008]

Jules LIEURRE, *Jacques Callot*, Paris, éditions de la Gazette des Beaux-Arts, 1928, 8 vol.

Philippe MARTIN, « Images de Solitaires : la figure de l'ermite », Actes du colloque de Schengen, Luxembourg, « Ermites et ermitages » (7 & 8 mars 2003), *Annales de l'Est*, n°1, 2003, p. 109-148.

Alain MEROT, *Eustache Le Sueur (1616-1655)*, Paris, Arthena, 2000, 490 p.

Véronique MEYER, *L'œuvre gravé de Gilles Rousselet, graveur parisien du XVII^e^ siècle. Catalogue général avec les reproductions de 405 estampes*, Paris, Commission des Travaux Historiques de la Ville de Paris, 2004, 346 p.

Pierre-Paul PLAN, *Jacques Callot, maître graveur (1593-1635) ; suivi d'un catalogue chronologique*, Bruxelles-Paris, Librairie Nationale d'Art et d'Histoire, G. Van Oest & Cie, 1914, 106 p.

Lorenzo PERICOLO, *Philippe de Champaigne. " Philippe, homme sage et vertueux ", essai sur l'art et l'œuvre de Philippe de Champaigne (1602-1674)*, Bruxelles-Tournai, Dexia-La Renaissance du Livre, 2002, 320 p.

Pierre ROSENBERG, *Tout l'œuvre peint des Le Nain*, Paris, Flammarion, 1993, 136 p.

M.C. SCHULER, « Portraits inédits de Charles III, Christine de Danemark et Nicolas de Vaudémont », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine et du Musée Lorrain*, 1887, p. 220-227.

Alain TAPIE (dir.), *Les Vanités dans la peinture au XVII^e^ siècle. Méditations sur la richesse, le dénuement et la rédemption*, Catalogue de l'exposition du Musée des Beaux-Arts de Caen (27 juillet-15 octobre 1990) et du Petit Palais à Paris (15 novembre 1990-20 janvier 1991), Paris, Albin Michel, 1990, 351 p.

1.2. Histoire et théories de l'image

« L'Analyse des images », *Communications*, 15, 1970.

Jérôme BASCHET et Jean-Claude SCHMITT (dir.), *L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, le Léopard d'or, 1996, 310 p.

Michael BAXANDALL, *Patterns of Intention: On the historical Explanations of Pictures*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1986, 147 p.

Centre Méridional d'Histoire Sociale, des Mentalités et des Cultures, Université d'Aix-en-Provence, *Iconographie et Histoire des Mentalités*, Paris, C.N.R.S., 1979, 189 p.

Maurice DAUMAS, *Images et sociétés dans l'Europe moderne, XV^e^-XVIII^e^ siècles*, Paris, Armand Colin, 2000, 223 p.

Régis DEBRAY, *Vie et mort de l'image. Vie et mort du regard en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, 412 p.

Gaston DUCHET-SUCHAUX (dir.), *Iconographie médiévale. Image, texte, contexte*, Paris, C.N.R.S., 1990, 207 p.

David FREEDBERG, *Le Pouvoir des images*, Paris, Gérard Monfort, 1998, 501 p.

Marc FUMAROLI, *L'Ecole du silence : le sentiment des images au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1994, 510 p.

Emile MÂLE, *Histoire générale de l'art*, tome 2 : *De la Renaissance à nos jours*, Paris, Flammarion, 1950, 400 p.

Louis REAU, *Histoire universelle des arts*, tome 3 : *La Renaissance. L'Art moderne*, Paris, Armand Colin, 1936, 432 p.

Marie-Claude VETTRAINO-SOULARD, *Lire une image : analyse du contenu iconique*, Paris, Armand Colin, 1993, 191 p.

Gérard VINCENT, « L'Historien face au tableau », *Mouvement social*, n° 131, 1985, p. 9-33.

Michel VOVELLE, « Iconographie et Histoire des mentalités. Les enseignements d'un colloque », *Ethnologie française*, tome 8, n°2-3, 1978, p. 173-190.

1.3. Image et religion

Danièle ALEXANDRE-BIDON, « Une Foi en deux ou trois dimensions ? Images et objets du faire croire à l'usage des laïcs », *Annales, Histoire, Sciences* Sociales, n° 6, novembre-décembre 1998, p. 1155-1190.

Daniel ARASSE, « Entre dévotion et culture : fonctions de l'image religieuse au XV^e siècle », dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, Ecole Française de Rome, 1981, p. 131-146.

Hans BELTING, *Image et culte. Une Histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Le Cerf, 1998, 790 p.

-----, *L'Image et son public au Moyen Age*, Paris, Gérard Monfort, 1998, 283 p.

Marcel BERNOS, « Quelques remarques sur l'interprétation religieuse en iconographie », *Iconographie et Histoire des mentalités*, Paris, C.N.R.S., 1979, p. 142-151.

François BOESPFLUG, « Dieu dans les arts visuels : Normes et pratiques des monothéismes abrahamiques », Colloque *L'Enseignement du fait religieux*, 5, 6 et 7 novembre 2002.
http://eduscol.education.fr/D0126/fait_religieux_boespflug.htm
[dernière consultation le 15 décembre 2008]

----- et Nicolas LOSSKY, *Nicée II, 787-1987, 12 siècles d'images religieuses*, Paris, Le Cerf, 1987, 515 p.

Olivier BOULNOIS, *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Age, V^e^-XV^e^ siècles*, Paris, Seuil, 2008, 488p.

Olivier CHRISTIN, « Un Portrait de famille, entre image de soi et proclamation de foi », dans Peter SCHÖTTLER, Patrice VEIT et Michael WERNER (dir.), *Allemagne Plurielle, Mélanges Etienne François : contribution à l'Histoire franco-allemande, du XVI^e^ siècle au temps présent*, Göttingen, Wallstein Verlag, s.d., p. 69-76.

-----, « Les Miracles accomplis par l'intermédiaire des images ou les signes au secours des signes, 1530-1630 », dans Geneviève DEMERSON et Bernard DOMPNIER (dir.), *Les Signes de Dieu*, Clermont-Ferrand, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Clermont-Ferrand, 1993, p. 79-97.

----- et Dario GAMBONI (dir.), *Crises de l'image religieuse. De Nicée II à Vatican II*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999, 337 p.

-----, « Le Lit, la Vierge, la mort. Intimité et image de dévotion à l'époque moderne », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 217, juillet-septembre 2000, p. 607-622.

-----, « Présentation et représentation de soi : confession, identité sociale, stratégies familiales », *Etudes Germaniques*, n° 3, juillet-septembre 2002, p. 459-471.

-----, « L'Image de religion (XVI^e^-XVIII^e^ siècles) : enjeux et problèmes », *Annales de l'Est*, n° 2, 2002, p. 21-31.

-----, *Les Yeux pour le croire. Les Dix commandements en images, XV^e^-XVII^e^ siècles*, Paris, Seuil, 2003, 156 p.

-----, « Les Images qui parlent », *Annales de l'Est*, n° 1, 2004, p. 71-86.

Marie-Hélène COLIN et Philippe MARTIN, « Réflexions pour une Histoire de l'image religieuse », *Annales de l'Est*, n° 2, 2002, p. 5-21.

Joël CORNETTE, « L'Image pour faire croire : trois lectures d'une gravure de propagande luthérienne », dans Michèle MENARD et Annie DUPRAT (dir.), *Histoire, images, imaginaires (fin XV^e^-début XX^e^ siècle)*, Actes du colloque international des 21, 22, 23 mars 1996, Le Mans, Université du Maine, 1998, p. 197-222.

Bernard COUSIN, *Ex-voto de Provence : images de la religion populaire et de la vie d'autrefois*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, 181 p.

Frédéric COUSINIE, *Le Peintre chrétien. Théories de l'image religieuse dans la France du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001, 192 p.

Ralph DEKONINCK, « De la raison à l'émotion. L'image comme langage dans la tradition chrétienne », article publié par le GRIT (Groupe de Recherche sur l'Image et le Texte), de l'Université de Louvain, à l'adresse Internet suivante :
http://grit.fltr.ucl.ac.be/article.php3?id_article=149&date=2006-03#nb1-10
[dernière consultation le 12 décembre 2008]

« Des Saints et leurs images », numéro spécial des *Annales de l'Est*, n° 2, 2002.

Gaston DUCHET-SUCHAUX et Michel PASTOUREAU, *La Bible et les saints, guide iconographique*, Paris, Flammarion, 1990, 319 p.

Françoise DUNAND, Jean-Michel SPIESER et Jean WIRTH (dir.), *L'Image et la production du sacré*, Actes du colloque de Strasbourg, 20-21 janvier 1988, Paris, Méridiens Klincksieck, 1991, 269 p.

David EL KENZ, « La Sacralisation par l'image au temps des guerres de religion », dans Michèle MENARD et Annie DUPRAT (dir.), *Histoire, images, imaginaires (fin XV^e-début XX^e siècle)*, Actes du colloque international des 21, 22, 23 mars 1996, Le Mans, Université du Maine, 1998, p. 223-236.

Marie-Hélène FROESCHLE-CHOPARD, « De l'image protectrice à l'image enseignante. Une mutation du sentiment religieux au XVII^e siècle », dans Olivier CHRISTIN et Dario GAMBONI (dir.), *Crises de l'image religieuse. De Nicée II à Vatican II*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, p. 133-156.

-----, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris, L'Harmattan, 2006, 401 p.

Venance GRUMEL, « Images (culte des) », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur Histoire*, Paris, Letouzé et Ané, tome VII, 1^e partie, 1922, col. 766-844.

Geneviève HERBERICH-MARX, *Evolution d'une sensibilité religieuse. Témoignages scripturaires et iconographiques des pèlerinages alsaciens*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1991, 312 p.

Imagiers de Paradis. Images de piété populaire du XV^e au XX^e siècle, Bastogne, Musée en Picongrue, Bruxelles, Crédit Communal, 1990, 203 p.

Gérard LABROT, « Un Type de message figuratif : l'image pieuse », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome*, n° 78, 1966, p. 595-618.

Françoise LAPADU-HARGUES, « Images et imagerie de piété », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, tome XVII, 2e partie, 1971, col. 1219-1229.

Dominique LERCH, *L'Imagerie populaire en Alsace et dans l'Est de la France*, Nancy, P.U.N., 1992, 327 p.

Flora LEWIS, « From Image to Illustration: the Place of Devotional Images in the Book of Hours », dans Gaston DUCHET-SUCHAUX (dir.), *Iconographie medieval. Image, texte, contexte*, Paris, C.N.R.S., 1990, p. 29-48.

José LOTHE et Agnès VIROLE, *Images de confréries parisiennes : exposition du 18 décembre 1991 au 7 mars 1992. Catalogue des images de confréries (Paris et Ile de France) de la collection de M. Louis Ferrand acquise par la Bibliothèque Historique de la Ville de Paris*, Paris, Agence culturelle de Paris, 1992, 303 p.

Emile MÂLE, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age en France. Etude sur l'iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, Paris, Armand Colin, 1908, 512 p.

-----, *L'Art religieux après le Concile de Trente. Etude sur l'iconographie de la fin du XVIe, du XVIIe et du XVIIIe siècle. Italie. France. Espagne. Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932, 532 p.

Andrea G. PEARSON, *Envisioning Gender in Burgudian Devotional Art, 1350-1530*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005, 264 p.

Freddy RAPHAËL et Geneviève HERBERICH-MARX, « La Petite image de piété : " découvreuse impudique des secrets d'âme ", dans Nicole BELMONT et Françoise LAUTMAN (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, éditions du C.T.H.S., 1993, p. 109-117.

Louis REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 3 tomes en 6 vol.

Dominique RIGAUX, « Croire aux images. Fonctions officielles et usages non avoués de l'image peinte dans l'Italie du XVe siècle », *Historiens et Géographes*, n° 343, mars-avril 1994, p. 157-170.

-----, « Dire la foi avec des images : une affaire de femmes ? », dans Jean DELUMEAU (dir.), *La Religion de ma mère : les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 71-90.

Sixten RINGBOM, *Les Images de dévotion, XII^e^-XV^e^ siècles*, Paris, Gérard Montfort, 1995, 115 p.

François ROUDAUT et Alain CROIX (adaptation bretonne de Fañch BROUDIC), *Les Chemins du Paradis/Taolennou ar Baradoz*, Douarnenez, Le Chasse-Marée, 1988, 186 p.

Anne SAUVY, *Le Miroir du cœur : quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, Le Cerf, 1989, 302 p.

Evelyne TAVENAUX, *La Piété en dentelles. Les images de dévotion et leurs dentelles, 1830-1910*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992, 168 p.

Paul TOINET, « Philosophie de la petite image dévote », *Le Vieux Papier*, n° 220, janvier 1967, p.1-33.

François VION-DELPHIN, André BOUVARD et Elisabeth FUHRER (dir.), *La Réforme dans l'espace germanique au XVI^e^ siècle : images, représentations, diffusion*, Colloque de Montbéliard, 8-9 octobre 2004, Montbéliard, Société d'émulation de Montbéliard, 2005, 333 p.

Alain VIRCONDELET, *Le Monde merveilleux des images pieuses*, Paris, Hermé, 1988, 147 p.

2. THEORIES DE L'IMAGE RELIGIEUSE

2.1. Le point de vue des catholiques et des protestants

Jérôme COTTIN, *Le Regard et la parole : une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994, 342 p.

David FREEDBERG, « Johannes Molanus on Provocative Paintings », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 34, 1971, p. 229-245.

Louis HAUTECOEUR, « Le Concile de Trente et l'art », dans *Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Actes du colloque historique international, septembre 1963, Rome, 1965, vol. 1, p. 345-362.

Daniele MENOZZI, *Les Images. L'Eglise et les arts visuels*, Paris, Cerf, 1991, 305 p.

L.P. SPELMAN, « Calvin and the Arts », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 6, 1948, p. 246-252.

-----, « Luther and the Arts », *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 10, 1951-1952, p. 166-175.

N. WEISS, « L'Art et le protestantisme », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, XLIX, 1900, p. 504-535.

Léon WENCELIUS, « Les Réformateurs et l'art », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, CXVII, 1971, p. 11-37.

Jean WIRTH, « Le Dogme en image : Luther et l'iconographie », *Revue de l'Art*, n° 52, 1981, p. 9-23.

-----, « Théorie et pratique de l'image sainte à la veille de la Réforme », *Bibliothèque d'Humanisme et de la Renaissance*, 48, 1986, p. 319-359.

2.2. Controverse et iconoclasme

Alain BESANCON, *L'Image interdite : une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris, Fayard, 1994, 526 p.

Olivier CHRISTIN, *Une Révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, éd. de Minuit, 1991, 351 p.

-----, « L'Iconoclasme protestant », Colloque *L'Enseignement du fait religieux*, 5, 6 et 7 novembre 2002, publié sur Internet à l'adresse suivante :
http://eduscol.education.fr/D0126/fait_religieux_christin.htm
[dernière consultation le 15 décembre 2008]

Jean-Marie CONSTANT, « La Violence iconoclaste des protestants », dans *Les Français pendant les Guerres de Religion*, Hachette Littératures, coll. La Vie Quotidienne, 2002, p. 119-130.

La Controverse religieuse, XVI^e^-XIX^e^ siècles, Actes du premier colloque Jean Boisset, Montpellier, Université Paul Valéry, 1981, 2 vol.

Solange DEYON et Alain LOTTIN, *Les Casseurs de l'été 1566 : l'iconoclasme dans le Nord de la France*, Paris, Hachette, 1981, 255 p.

Bernard DOMPNIER, « Le Débat sur les images dans la France du XVII^e^ siècle », *History of European Ideas*, vol. 9, n° 4, 1988, p. 423-441.

Cécile DUPEUX, Peter JEZLER, Jean WIRTH (dir.), *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale*. Catalogue de l'exposition du Musée d'Histoire de Berne et du Musée de l'œuvre de Notre-Dame de Strasbourg (2001), Paris, Somogy, 2001, 453 p.

David FREEDBERG, *Iconoclasts and Their Motives*, Maarssen, G. Schwartz, 1985, 60 p.

John PHILLIPS, *The Reformation of Images: Destruction of Art in England, 1535-1660*, Berkeley, University of California Press, 1973, 228 p.

Thierry WANEGFELEN, « Le Condamné et le refoulé. Le geste iconoclaste au début des Guerres de Religion », *Cahiers de médiologie*, n° 13, 1^er^ semestre 2002, p. 67-77.

3. EMBLEMES ET SYMBOLIQUE

Alison ADAMS, Stephen RAWLES et Alison SAUNDERS (Ed.), *A Bibliography of French Emblems Books of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Genève, Droz, 1999-2002, 2 vol.

Xavier BARBIER DE MONTAULT, *Traité d'iconographie chrétienne, types et symboliques*, Paris, L. Vivès, 1890, 2 vol.

Gérard de CHAMPEAUX et Dom Sébastien STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, Paris, Zodiaque, 1966, 470 p.

Jean-Marc CHATELAIN, *Livres d'emblèmes et de devises. Une anthologie (1531-1735)*, Paris, Klincksieck, 1993, 182 p.

-----, « Lire pour croire : mise en texte de l'emblème et art de méditer au XVII^{e} siècle », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 150, 1992, p. 321-351.

Paulette CHONE, *Emblèmes et pensée symbolique en Lorraine. « Comme un jardin au cœur de la chrétienté »*, Paris, Klincksieck, 1991, 830 p.

----- (dir.), *Le Point de vue de l'emblème*, Dijon, Editions Universitaires de Dijon, 2001, 214 p.

« Les Emblèmes en Europe », numéro spécial de la *Revue de littérature comparée*, n°4, octobre-décembre, 1990.

Emblèmes et devises au temps de la Renaissance, Université de Paris IV, Centre de Recherche sur la Renaissance (1980-81), Paris, J. Touzot, 1981, 136 p.

François GARNIER, *Le Langage de l'image au Moyen Age*, tome 1 : *Signification et symbolique*, Paris, Le Léopard d'or, 1982, 263 p.

Yves GIRAUD (dir.), *L'Emblème à la Renaissance*, Société Française des Seiziémistes, Actes de la journée d'études du 10 mai 1980, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982, 156 p.

Michel PASTOUREAU, *Figures et couleurs : études sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris, Le Léopard d'or, 1986, 244 p.

-----, *Couleurs, images, symboliques : études d'anthropologie*, Paris, Le Léopard d'or, 1989, 291 p.

-----, *Une Histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, 240 p.

LES OBJETS DE DEVOTION

Jacqueline BELLANGER, « Figurines de verre et d'émaux de Nevers », *Verre*, vol. 10, n° 6, décembre 2004, p. 49-55.

Bernard BERTHOD et Elisabeth HARDOUIN-FUGIER, *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*, Paris, Les Editions de l'Amateur, 2006, 279 p.

Régis BERTRAND, *Santibelli. Figurines de Provence*, Genève, Aubanel, 2006, 160 p.

Patrick BLANQUART, « Cire d'abeille et objets de dévotion », dans Jean-René MESTRE et Gaby ROUSSEL (dir.), *Ruches et abeilles. Architecture, traditions, patrimoine*, Nonette, Editions Créer, 2005, p. 189-209.

Elise BOCCIARELLI, « L'Objet de piété, support matériel de la dévotion mariale en Lorraine du XVII^{e} au XX^{e} siècle », mémoire de maîtrise dactylographié, sous la direction de Philippe Martin, Université de Nancy 2, 2003, 2 tomes

Cahiers de l'ivoire, n° 4 : *La Vie du Christ*, Dieppe, Château-Musée de Dieppe, 2008, 120 p.

Henri CHAPERON, *Le Bénitier de chevet*, Paris, Varia, 1984, 164 p.

-----, *Les Bénitiers domestiques et la dévotion dans l'art populaire*, Paris, Varia, 1987, 35 p.

J. de CLERVAUX, *Le Méreau ou médaille des Eglises du Désert. Notes historiques sur son origine et son emploi, lu à la séance du 7 novembre 1867 [de la Société des Arts, Sciences et Belles-Lettres de Saintes]*, Saintes, P. Orliaguet, 1869, 22 p.

François COLODIET, « L'Objet religieux dans le foyer parisien de la deuxième moitié du XVII^{e} siècle d'après les inventaires après décès », Mémoire de Maîtrise, Université de Paris IV, 1982, non paginé.

Erwan DIANTELL, « Le Pouvoir des objets », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 110, avril-juin 2000, p.29-40.

Stéphanie DOMONT, « Les Objets religieux dans les inventaires après décès à Marseille (1539-1629) », *Rives nord-méditerranéennes*, 2004.
http://rives.revues.org/document87.html
[dernière consultation le 15 décembre 2008].

André DUVAL, « Rosaire », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, tome XIII, 1988, col. 937-970.

ERZBISCHÖFLISHES DIÖZESAN MUSEUM (Köln), *500 Jahre Rosenkranz : 1475-1975 ; 25 Oktober 1975-15 Januar 1976*, Cologne, Erzbischöflishes Diözesan-Museum, 1975, 208 p.

Marquis de FAYOLLE, *Le Chapelet de Madame de Montespan et le Reliquaire de Saint Mommole à Saint-Benoît-sur-Loire*, Caen, Henri Delesque, 1895, 17 p.

Claude FERMENT, *Les Statuettes d'ivoire en Europe du Moyen Age au XIX^e^ siècle*, Alleur, Editions du Perron, 2000, 239 p.

Emmanuelle FRIANT, « L'Objet religieux dans les testaments lorrains au XVI^e^ siècle », *Annales de l'Est*, n°1, 2004, p. 115-130.

Marie-Hélène FROESCHLE CHOPARD, « Le Rosaire, élément de christianisation des campagnes ? », dans Jean-Pierre MASSAUT et Marie-Elisabeth HENNEAU (dir.), *La Christianisation des campagnes*, actes du colloque du CIHEC (25-27 août 1994), tome 2, Bruxelles-Rome, 1996, P. 419-443.

-----, « La Dévotion du Rosaire à travers quelques livres de piété », *Histoire, Economie et Société*, n°3, 1991, Louis CHATELLIER (dir.), « Prière et charité sous l'Ancien Régime », Actes du Colloque de Nancy-Epinal, 6-7 octobre 1990, *Histoire, Economie et Société*, 3, 1991, p. 289-316.

M.M. GORCE, « Rosaire », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur Histoire*, Paris, Letouzé et Ané, tome XIII, 2^e^ partie, 1937, col. 2902-2911.

Anna GOTTSCHALL, « Prayer Bead Production and Use in Medieval England », *Rosetta, Papers of the Institute of Archaeology and Antiquity*, n° 4, printemps 2008.
http://www.rosetta.bham.ac.uk/Issue_04/Gottschall.htm
[dernière consultation le 15 décembre 2008].

Louis GOUGAUD, « Chapelet », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, tome II, 1^e^ partie, 1953, col. 478-480.

Groupe d'Histoire Religieuse, *L'Objet*, Mont-Roland, 2002, fascicule dactylographié, 113 p.

William A. HINNEBUSCH, « The Rosary », dans *New Catholic Encyclopedia*, Catholic University of America, 1967, vol. 12, p. 667-670. Réimprimé à New York, The Dominican Province of St Joseph, 1996, 14 p.

Chris LANING, « Bedes Byddyng: Medieval Rosaries and Paternoster Beads », *The Complete Anachronist*, n° 135, 2007, 81 p.

Waltraut HAHN, *Un Objet religieux et sa pratique : le chemin de croix « portatif » aux XIX^e^ et XX^e^ siècles en France*, Paris, Cerf, 2007, 309 p.

Josèphe JACQUIOT, « La Médaille, document de convergence des cultures et des mentalités », dans *Mélanges Robert Mandrou*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 99-107.

Jacques DE LANDSBERG, *L'Art en croix : le thème de la crucifixion dans l'Histoire de l'art*, Paris, Renaissance du Livre, 2001, 165 p.

Philippe LE BAS, « Chapelet », dans *Dictionnaire encyclopédique*, Paris, Firmin Didot Frères, 1841, col. 504-505.

Ronald Williams LIGHTBRWON, *Mediaeval European Jewellery: With a Catalogue of the Collection in the Victoria and Albert Museum*, Londres, Victoria and Albert Museum, 1992, 589 p.

Philippe MALGOUYRES, « Prier », dans *Histoires d'ivoire. Collections du Musée du Louvre et des musées de Châlons-en-Champagne, 7 juillet 2007-13 janvier 2008*, Châlons-en-Champagne, Publications du Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie de Châlons-en-Champagne, 2007, p. 77-86.

-----, « Faux et pastiches », *Idem*, p. 111-118.

Eugène MANGENOT, « Agnus Dei », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur Histoire*, Paris, Letouzé et Ané, tome I, 1930, col. 605-613.

Pierre MAROT, « Recherches sur les "sculpteurs en bois de sainte Lucie": les Foullon », *Le Pays Lorrain*, 49^e^ année, 1968, p. 1-46.

Caroline MERCIER, « Les Bagues dites "jésuites" dans l'espace laurentien », *Archéologiques*, n^o^ 19, 2006, p. 91-92.

Ambroise MILET, *Ivoires et ivoiriers de Dieppe. Etude historique, illustrée de trente-huit phototypies*, Paris, E. Moreau, 1906, 55 p.

John Desmond MILLER, *Beads and Prayers: The Rosary in History and Devotion*, New York, Continuum International Publishing Group, 2002, 282 p.

Jean-Louis OLIVE, « Réciter le temps en Catalogne : la révolution du Rosaire », *Bulletin de la Société de Mythologie Française-1989,* 172, 1994, p. 23-42.

-----, « Réciter le temps en Catalogne : du comptage du rosaire au mythe du rosier », dans Jocelyne BONNET et Efi KARPODINI-DIMITRIADI (dir.), *Inventions européennes du temps. Temps des mythes, temps de l'Histoire*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 169-195.

Michel OLPHE-GALLIARD, « Croix (mystère de la) », dans *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Paris, Beauchesne, tome 2, 2ème partie, 1953, col. 2607-2623.

Philippe PAGNOTTA, *Autour d'une collection d'ivoires. Catalogue des œuvres du Musée de Commercy et des Musées de la Meuse*, Commercy, Conseil Général de la Meuse, 2002, 167 p.

Jean PIROTTE, « L'Univers des objets, supports de la foi. Le recours à l'objet pieux et son évolution du XVIe au XXe siècle », *Lumen Vitae, Racines chrétiennes*, vol. XLI, n° 2, 1986, p. 139-154.

Isabelle POUTRIN, « Les Chapelets bénits des mystiques espagnoles (XVIe-XVIIe siècles) », *Mélanges de la casa de Velasquez*, époque moderne, tome XXVI (2), 1990, p. 33-54.

H. QUILLIET, « Croix (adoration de la) », dans *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur Histoire*, Paris, Letouzé et Ané, tome III, 1908, col. 2339-2363.

Elisabeth RABEISEN, « Les Boîtes de sainte Reine, témoins du pèlerinage (XVIIe-XIXe siècles) », dans Philippe BOUTRY et Dominique JULIA (dir.), *Reine au Mont Auxois. Le culte et le pèlerinage de sainte Reine des origines à nos jours*, Dijon, Cerf, 1997, p. 321-349.

Réseau canadien d'information sur le patrimoine, *Objets religieux : méthode d'analyse et vocabulaire France-Canada*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1994, 143 p.

Jules ROUYER, « Un Rosaire lorrain du XVIIe siècle », *Mémoires de la Société d'Archéologie Lorraine*, 1881, p. 154-171.

Adrien SWARTENBROEKX, « Deux bénitiers de chevet en argent aux poinçons liégeois », *Bulletin de la Société Royale Le Vieux Liège*, 12 (octobre-décembre), 1993, p. 511-515.

Paul THOBY, *Le Crucifix des origines au Concile de Trente. Etude iconographique*, Nantes, Bellanger, 1959, 287 p.

Herbert Henry Charles THURSTON, « The Rosary: Was the Rosary Instituted by Dominic? », *The Month*, 1901, p. 67-70.

-----, « The Name of the Rosary (I) », *The Month*, 1908, p. 518-529.

Trésors de Ferveur : Reliquaires à papiers roulés des XVII^{e}*, XVIII*^{e} *et XIX* ^{e} *siècles*, Actes de la journée d'étude du 24 septembre 2004 à Châlon-sur-Saône et catalogue de l'exposition de la Bibliothèque Forney, Hôtel de Sens, du 25 janvier au 16 avril 2005, Châlon-sur-Saône, Association Trésors de Ferveur, 2005, 151 p.

Alberto VECCHI (dir.), *Con Mano devota. Mostra delle immaginette spirituali manufatte*, Catalogue de l'exposition du Museo Antoniano della devozione popolare, Basilica del santo de Padova, Padoue, Ed. Messagero, 1985, 101 p.

Anne WINSTON, « Tracing the Origin of the Rosary: German Vernacular Texts », *Speculum*, n° 68, 1993, p. 619-636.

Anne WINSTON-ALLEN, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1997, 210 p.

BASES DE DONNÉES

ACCESSIBLES SUR INTERNET

- **AGENCE PHOTOGRAPHIQUE DE LA RÉUNION DES MUSÉES NATIONAUX :**

Le site de l'agence photographique de la Réunion des musées nationaux propose un catalogue en ligne de plus de 200 000 images photographiques des œuvres d'art conservées dans les musées nationaux français, comme le Louvre, le MuCEM, le musée Guimet…

http://www.photo.rmn.fr

- **ATLAS (Musée du Louvre)** :

La base « Atlas », mise à jour en permanence, permet l'accès aux œuvres d'art exposées dans le musée du Louvre (soit près de 30 000 œuvres), accompagnées d'informations rédigées sous la responsabilité des conservateurs du musée.

http://cartelfr.louvre.fr/

- **BIBLIOTHÈQUE MUNICIPALE DE LYON :**

La Bibliothèque Municipale de Lyon a mis en ligne des outils de recherche qui fournissent l'accès à des collections numérisées d'images, qu'il s'agisse – pour ce qui nous intéresse – d'enluminures ou d'estampes, mais également de photographies et d'affiches ou encore d'articles de presse concernant la région lyonnaise.

http://sged.bm-lyon.fr/

- **CULTURE.FR**

De manière globale, la rubrique « Collections » du site culture.fr permet l'accès en ligne à trois millions de notices et deux millions d'images de données patrimoniales, à partir de trente sources documentaires différentes. A partir du site, on peut également consulter l'une de ces sources documentaires en particulier, notamment le catalogue des enluminures qui donne accès à plus de 114 000 images issues des manuscrits enluminés conservés dans les bibliothèques municipales de France, accompagnées d'une notice.

http://www.culture.fr/fr/sections/themes/collections

http://www.enluminures.culture.fr

- **ETANOT : ÉTAT DES NOTAIRES DE PARIS DU XV^{e} SIÈCLE À NOS JOURS**

Cette base de données des Archives Nationales rassemble les informations disponibles sur les notaires parisiens identifiés, même si leurs archives n'ont pas été déposées au Minutier Central. Elle comporte en tout 3 111 notices, contenant des indications sur la biographie des notaires, l'adresse de leur étude, leurs dates d'exercice, ainsi que le détail des fonds le concernant, avec dates et cotes des documents.
http://chan.archivesnationales.culture.gouv.fr/sdx/etanot/

Le site propose également cinq plans de localisation des notaires parisiens, en 1539, 1550, 1575, 1600 et 1625 :
http://www.archivesnationales.culture.gouv.fr/chan/chan/Plan-etanot.htm

- **EUROPEANA :**

« Europeana » est une base de données qui centralise des informations concernant deux millions d'objets numériques (vidéos, sons, textes et images) conservés par des institutions européennes. Le site Internet est encore en phase de test, raison pour laquelle les notices sont souvent incomplètes. En ce qui concerne les objets conservés en France, « Europeana » fait souvent double emploi avec la base de données de la Bibliothèque Nationale de France, et celle du site culture.fr.
http://www.europeana.eu/portal/

- **INVENTAIRE DU DÉPARTEMENT DES ARTS GRAPHIQUES DU MUSÉE DU LOUVRE**

Une base de données qui donne accès à l'un des sept départements du Musée du Louvre : la collection des dessins, des pastels, des miniatures, des estampes, des livres, des manuscrits, des autographes, ainsi que des bois, des cuivres et des pierres lithographiques inscrits sur les inventaires du musée. Ce département des Arts graphiques regroupe trois fonds différents : le Cabinet des dessins, issu de l'ancienne collection des rois de France, la Chalcographie, réunissant les cuivres provenant notamment du Cabinet des planches gravées du roi, et la Collection Edmond de Rothschild.

La base en ligne propose non seulement une description mais aussi l'accès aux dessins, pastels, cartons et miniatures des inventaires manuscrits du Cabinet des dessins du Musée du Louvre et du Musée d'Orsay. Elle contient également de nombreux dessins de la collection Edmond de Rothschild, le fonds des dessins récupérés en Allemagne et attribués aux Musées nationaux par l'Office des Biens privés, le fonds des peintures sur papier et miniatures déposées par le département des Peintures, le fonds des autographes du Cabinet des dessins. Au total, l'inventaire en ligne permet de consulter plus de 140 000 fiches d'œuvres et de 4 500 fiches d'artistes.

http://arts-graphiques.louvre.fr/

- **JOCONDE :**

La base de données « Joconde » permet de consulter le catalogue collectif des collections des Musées de France, géré par la direction des Musées de France du Ministère de la Culture. Elle est accessible en ligne depuis 1995, et propose plus de 300 000 fiches d'inventaires très souvent illustrées. Il est possible de rechercher une œuvre d'art selon différents critères (artiste, date, école, personnage représenté, type d'objet…). Il faut cependant noter que le Musée du Louvre n'y ajoute plus de fiches depuis plusieurs années, et que certaines notices d'objets sont devenues obsolètes au regard des nouvelles recherches des historiens d'art (en ce qui concerne, notamment, la datation des objets ou l'attribution d'œuvres d'art).

http://www.culture.gouv.fr/documentation/joconde/fr/pres.htm

- **MANDRAGORE :**

La base de données « Mandragore » recense 140 000 notices, dont plus de 50 000 accompagnées d'une image, concernant les manuscrits enluminés de la Bibliothèque Nationale.

http://mandragore.bnf.fr/html/accueil.html

- **MUSENOR :**

Site Internet de l'Association des conservateurs des musées du Nord Pas-de-Calais qui fournit un moteur de recherche pour consulter les notices des œuvres conservées dans les musées de la région Nord.

http://moteur.musenor.com/application/moteur_recherche/cadres.aspx

- **PALISSY** :

La base « Palissy » fait partie d'un ensemble de cinq bases documentaires, avec « Thésaurus », « Mérimée », « Mémoire » et « Archidoc ». Elle comporte près de 300 000 notices (dont 35 000 illustrées) concernant le patrimoine mobilier français : meubles et objets religieux, domestiques, scientifiques et industriels. Il est possible de consulter deux fonds : le premier est régulièrement mis à jour grâce aux nouvelles enquêtes de l'Inventaire sur le terrain et le second est constitué à partir des mesures nationales de protection au titre de la loi de 1913 sur les Monuments Historiques et mis à jour une fois par an.

http://www.culture.gouv.fr/documentation/palissy/accueil.htm

SITES INTERNET
LES PLUS UTILISÉS

- **Bibliothèque et Archives du Canada**

Ce site permet notamment l'accès aux *Relations* des Jésuites numérisées.
http://www.nlc-bnc.ca/2/19/h19-150-f.html

- **Bibliothèque Nationale de France : ouvrages numérisés**

Gallica http://gallica.bnf.fr/
Gallica 2 http://gallica2.bnf.fr/

- **Cartes historiques de la Nouvelle France**

Mise en ligne de la collection W.H. Pugsley de l'Université McGill de Montréal, qui présente cinquante cartes historiques de la Nouvelle France et du Québec entre 1556 et 1857.
http://digital.library.mcgill.ca/pugsley/

- **Drouot**

A compléter avec la « gazette Drouot », consacrée aux ventes aux enchères en France et dans le monde, avec le calendrier des ventes à venir et la possibilité d'en télécharger le catalogue : http://www.drouot.com/
http://www.gazette-drouot.com/

- ***SaintJacquesInfo* :**

La première revue électronique sur Saint Jacques et Compostelle

Revue liée à la Fondation David Parou Saint Jacques, Fondation Européenne pour la Recherche sur les Pèlerinages (FERPEL), sous la présidence de Louis Mollaret. Elle s'attache à diffuser les travaux de chercheurs ou d'amateurs qui s'intéressent à saint Jacques et à ses cultes, particulièrement au pèlerinage de Compostelle. De nombreux chercheurs et universitaires composent le Conseil scientifique de cette revue, parmi lesquels on peut citer Colette Beaune, professeur émérite de l'Université Paris X-Nanterre ou encore Claude Gauvard, professeur d'Histoire médiévale à l'Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne.

http://lodel.irevues.inist.fr/saintjacquesinfo/

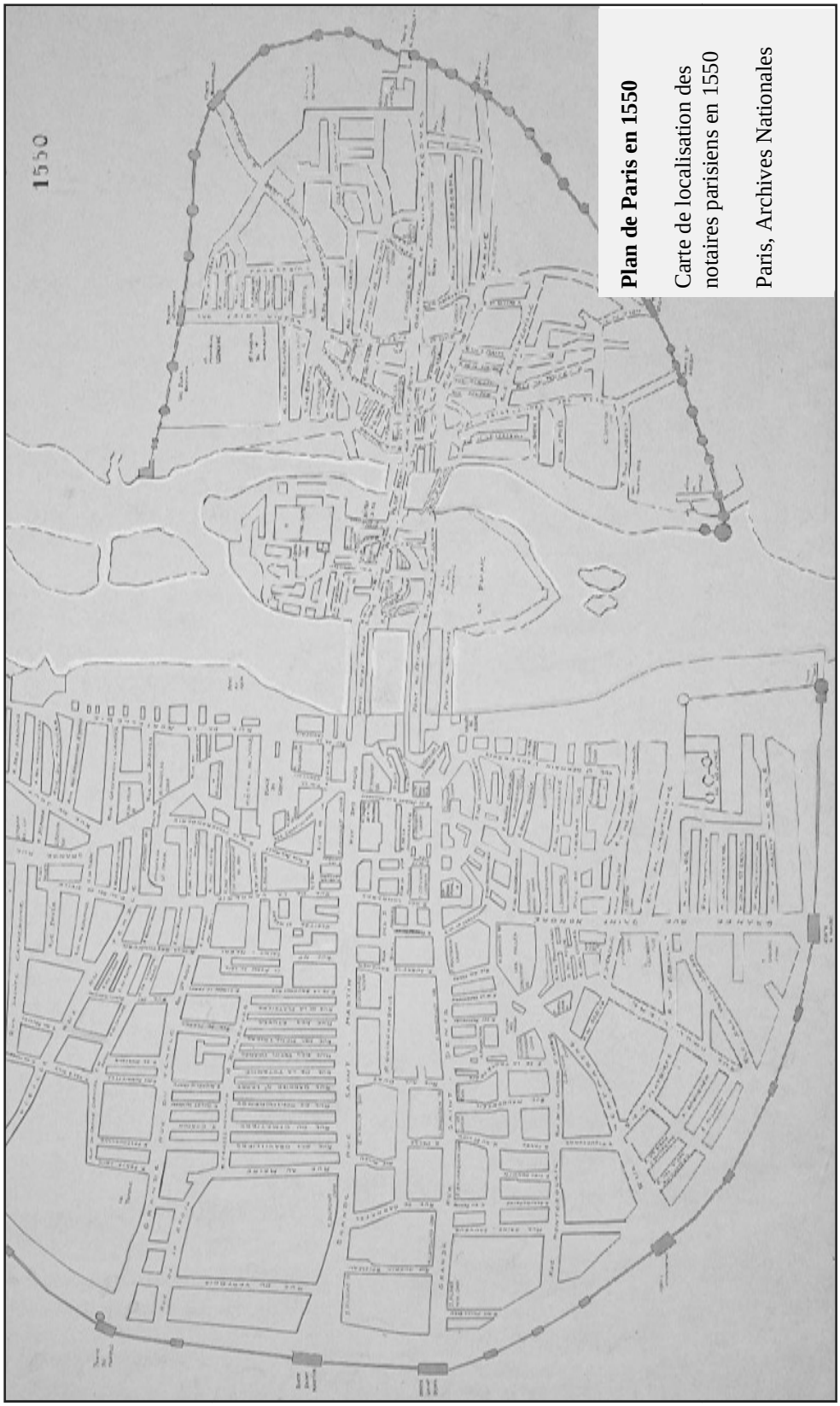
- **Sotheby's**

http://www.sothebys.com/help/fr/index.html

ANNEXES

ANNEXE 1

PLANS DE PARIS EN 1550 ET 1625



Plan de Paris en 1550

Carte de localisation des notaires parisiens en 1550

Paris, Archives Nationales

LE PALAIS
PONT NEUF
PONT NOTRE DAME
PONT AU CHANGE
PONT AUX MEUNIERS
HOTEL-DIEU
NOTRE DAME
HOTEL-DE-VILLE
PLACE DE GREVE
RUE DES ARCIS
RUE DE LA FERRONNERIE
RUE DE LA MONNAIE
RUE DE LA VRILLERIE
RUE DE LA LANTERNE
RUE DE LA BARILLERIE
RUE DE LA JUIVERIE
RUE DE LA CALANDRE
RUE DE LA SAINTE CHAPELLE
RUE DE LA BARILLERIE
RUE DE LA HARPE
RUE DE LA HUCHETTE
RUE DE LA HUCHETTE
RUE DE LA HUCHETT

Plan de Paris en 1625
Carte de localisation des notaires parisiens en 1625
Paris, Archives Nationales

PONT NEUF
PONT NOTRE-DAME
PLACE DE GRÈVE
R. DES ARCIS
R. DE LA BARILLERIE
QUAI DES AUGUSTINS
QUAI DE LA MÉGISSERIE
R. DE LA HUCHETTE
R. DU FOIN
R. DES MATHURINS
R. DES MASSONS
R. DE SORBONNE
R. DES NOYERS
R. DES CARMES
R. CHANTIÈRE
R. DE LA HARPE
R. DE LA HUCHETTE
R. DAUPHINE
R. DE LA MONTAGNE
R. DE LA BUCHERIE
R. DE LA CALANDRE
R. DE LA VIEILLE
R. DE LA VERRERIE
R. DU TEMPLE
R. DU BOURG-L'ABBÉ
R. SAINT MARTIN
R. SAINT DENIS
R. SAINT JACQUES
R. SAINT GERMAIN
R. SAINT VICTOR
R. DE SAVOIE
R. DE TRACENONNAIN
R. DES ENFANTS ROUGES
R. DE L'ARBRE SEC
R. DE L'ARCHE
R. DE L'ARCHE-MARION
R. DE L'ARCHE-POMMERAYE
R. DE L'ARCHE-SAINT-MARCEL
R. DE L'ARCHE-SAINT-MARTIN
R. DE L'ARCHE-SAINT-MICHEL
R. DE L'ARCHE-SAINT-NICOLAS
R. DE L'ARCHE-SAINT-PIERRE
R. DE L'ARCHE-SAINT-VICTOR
R. DE L'ARCHE-SAINT-VINCENT
R. DE L'ARCHE-SAINT-ZACHARIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ANNE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-CATHERINE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-CÉCILE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-CLAIRE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ÉLISABETH
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ÉLOI
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ÉTIENNE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-FOY
R. DE L'ARCHE-SAINTE-GENEVIÈVE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-GERMAIN
R. DE L'ARCHE-SAINTE-HÉLÈNE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-JEANNE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-JULIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-LUCIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-MARGUERITE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-MARIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-MARTHE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-MICHEL
R. DE L'ARCHE-SAINTE-NICOLAS
R. DE L'ARCHE-SAINTE-PIERRE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ROSE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-SOPHIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-THÉRÈSE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-VALÉRIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-VÉRONIQUE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-VICTOIRE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-VINCENT
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZACHARIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉLIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉNOBIE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉNON
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉPHYRIN
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHIN
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX-DE-LA-CROIX
R. DE L'ARCHE-SAINTE-ZÉRAPHINE-DE-LA-CROIX

ANNEXE 2

LA SATIRE MÉNIPPÉE :

« La harangue de Monsieur d'Aubray, pour le Tiers-Estat »

« Je laisse les pillages de plusieurs riches maisons, la vente des precieux meubles, les emprisonnements et rançonnements des habitants et gentils-hommes qu'on sçavoit estre pecunieux et garnis d'argent, lesquels on baptizoit du nom de Politiques, ou d'Adherents et Fauteurs d'Heretiques. Et, sur ce propos, fut faicte de ce temps-là une plaisante rime, que j'estime digne d'estre inserée aux registres et cayers de nos Estats :

Pour cognoistre les Politiques,
Adherents, Fauteurs d'Heretiques,
Tant soient-ils cachez et couverts,
Il ne faut que lire ces vers.
Qui se plaint du temps et des hommes,
En ce siecle d'or où nous sommes ;
Qui ne veut donner tout le sien
A ceste cause, il ne vaut rien.
Qui tard l'Union a jurée,
Qui a pris sa robe fourrée.
Au lieu de prendre son harnois ;
Qui ne dit point : le Biarnois,
Ains dit : le Roy, et qui le loue ;
Qui a laict aux Seize la moue,
Les pensant hors de tout credit ;
Qui en murmure ou en mesdit ;
Qui aux Quarante a faict la figue ;
Qui n'a point la barbe à la Ligue ;
Qui a veu lettres de delà,
Ne vous liez en tout cela.
Qui ne va point chez les Princesses,
Qui à Pasques n'oit que deux Messes,
Qui n'a des chapelets au col,
Mérite y avoir un licol.
Qui se fasche quand on l'appelle
A la porte, à la sentinelle,
A la tranchée et au rampart,
Il n'est point de la bonne part.
Qui faict mention de concorde,
Il sent le fagot ou la corde ;

Qui, confit en devotions,
Court à tontes processions,
Prieres et pelerinages,
S'il entremesle en ses suffrages
Un *Da pacem*, en souspirant,
C'est pour le moins un Adheran :
Combien qu'il fasse bonne mine,
Gardez qu'il ne vous enfarine !
Qui n'ayme point ouyr prescher
Commolet, Guincestre et Boucher
Et qui volontiers ne salue
Louchard, La Morlière et La Rue,
C'est un Maheutre, et ung Frelu,
Pire qu'un Turc, ou Mammelu !
Qui n'honore la seigneurie
De Baston, Machault, Acarie,
Et qui a dict on quelque endroit
Que jamais boiteux n'iroit droit ;
Qui demande par la fenestre
A ses voisins que ce peut estre,
Aux alarmes et toque-saincts ;
Qui n'eust point peur à la Toussaincts
Qui la bonne deste nommee
Des barricades n'a chomee ;
Qui ne parle reverемment
Du cousteau de frere Clement ;
Qui, lors que Bichon ou Nivelle
Ont imprimé quelque nouvelle,
En doute, et s'enquiert de l'autheur,
Je gage que c'est un fauteur.
D'autres encores on remarque
A une plus certaine marque :
Sainct-Cosme, Olivier et Bussy,
Epoignez-moi ces gallants-y :
Ils en sont ; et pourquoy ? et pource
Qu'ils ont de l'argent en leur bourse.

J'ay retenu ces vers par cœur, parce qu'ils sont si vulgaires que les femmes et petits enfants les ont appris, et qu'il ne se peut rien faire de plus naïf pour exprimer nos procedures, et les façons dont nous avons usé pour trouver de l'argent ; mais on a oublié d' mettre l'or de Molan, et le thresor du grand prieur de Champagne, qui vous ayderent bien à faire vostre voyage de Tours, qui ne fut pas long, ny de grand effect […] ».

Extrait de *Satyre Ménippée de la vertu du catholicon d'Espagne et de la tenue des Estats de Paris. Augmentée de notes tirées des éditions de Du Puy et de Le Duchat et d'un commentaire historique, littéraire et* philologique, Paris, Delangle, 1824, p. 62-66.

ANNEXE 3

PRÉSENTATION DES MISSIONNAIRES JÉSUITES AUTEURS DES *RELATIONS* ÉTUDIÉES

Dans les Antilles, en Guyane et en Nouvelle-France

Jacques Bigot (1651-1711)

Le Père Bigot rejoint la Mission algonquine de Sillery en 1679, qu'il déplace peu de temps après près du « Saut de la Chaudière »[1959]. Il n'a d'en cesse d'augmenter les effectifs, et se rend notamment à Boston en 1687 pour convaincre les Algonquins de rejoindre la Mission. En 1691, il se rend en France afin de porter à Notre-Dame de Chartres les vœux des Algonquins, ainsi que des objets qu'ils ont fabriqués pour la statue de la Vierge, dont une ceinture de porcelaine. Il en rapporte en 1694 une chemise reliquaire offerte par les chanoines. Sa Mission est transférée sur les bords de la rivière Saint François en 1700, où il continue son apostolat jusqu'à ce qu'il se retire, malade, à Québec sept années plus tard.

Jacques Bouton (1592-1658)

Né à Nantes, Jacques Bouton rejoint la Compagnie de Jésus en 1610. Il enseigne la philosophie et la théologie pendant plusieurs années avant de quitter la France pour les Antilles en 1640. Des problèmes de santé l'obligent à regagner l'Europe au bout de quelques mois, mais on lui doit la première chronique sur l'installation des Français en Martinique : R*elation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique, des mœurs des sauvages, de la situation et des autres singularitez de l'île*[1960].

[1959] Chutes de 35 m de haut par lesquelles la rivière Chaudière se jette dans le Saint-Laurent, à proximité de Québec.
[1960] Paris, Sébastien Cramoisy, 1640, 141 p.

Pierre-Joseph-Marie Chaumonot (1611-1693)

La vie du Père Chaumonot est bien connue grâce à l'autobiographie qu'il rédige en 1688 à la demande du Père Claude Dablon. Il y explique comment, touché par le sermon d'un Père Jésuite, il entre comme novice à Rome en 1632, avant d'être ordonné prêtre en 1637. Deux ans plus tard, il quitte la France pour Québec, d'où il gagne le pays des Hurons. Il œuvre au sein de plusieurs Missions, notamment à Saint-Michel (1643-45), à La Conception (1648-49) ou à l'Ile d'Orléans (1650). En 1673, il fonde la Mission huronne de Notre-Dame de Lorette, près de Québec, qui est pourvue d'une chapelle et d'une confrérie en 1674, et devient un lieu de pèlerinage pour les colons.

Claude Dablon (1619-1697)

Arrivé en Nouvelle France en 1655, le Père Dablon pratique son apostolat au lac Ontario et au lac Supérieur auprès des Iroquois. Rentré à Québec en 1656, il y enseigne notamment les Belles Lettres et la rhétorique. Son vif intérêt pour la géographie le pousse à réaliser un voyage d'exploration le long du Saguenay en 1661. Huit ans plus tard il est nommé Supérieur des Missions de l'Ouest. Il exerce enfin les fonctions de Supérieur des Missions de Nouvelle France de 1671 à 1680 et de 1686 à 1693. Sa Relation de 1672 est la dernière publiée au XVII^{e} siècle.

Jean De Quen (1603-1659)

Arrivé en 1635 à Québec, le Père De Quen est d'abord enseignant au collège de Québec qui ouvre ses portes à cette date. Il pratique ensuite son activité missionnaire à Sillery, Trois-Rivières et Québec avant d'être chargé de la Mission montagnaise en 1642. Il y reste pendant onze années, au cours desquelles il développe un mode d'évangélisation adapté au nomadisme des populations de la région. C'est en se rendant auprès de malades en 1647 qu'il découvre le lac Saint-Jean et la route qui permet l'accès au Saguenay.

Jean Grillet (1624-1677)

Il est supérieur de la Mission de Cayenne en 1666 au moment où les Anglais se rendent maîtres de la colonie. Entre janvier et juin 1674, il part visiter les peuplades indiennes les qui vivent enfoncées dans les terres, dans le but de collecter des informations sur leur civilisation et sur la géographie du lieu. Il se fait accompagner du Père François Béchamel, qui connaît la langue Oalibi. Le Père Grillet fait parvenir en France un récit de ce voyage, accompagné d'une lettre qui sont publiés sous le titre *Journal du voyage qu'ont fait les P.P. Jean Grillet et François Béchamel dans la Guyane l'an 1674*.

Jérôme Lalemant (1593-1673)

Le Père Jérôme Lalemant est le frère de Charles (1587-1674), premier Supérieur des Jésuites de Québec entre 1625 et 1629 et l'oncle de Gabriel (1610-1649), martyrisé par les Iroquois lors de l'attaque de la Mission Huronne par les Iroquois en 1649. Professeur au Collège de Clermont de 1623 à 1626 où il enseigne la philosophie et les sciences, et dont il devient le père spirituel en 1636, il est nommé Supérieur de la Mission Huronne en 1638. Il y organise la vie des Hurons, dont il effectue un dénombrement, et crée en 1639 la résidence centrale des missionnaires : Sainte-Marie-des-Hurons. Il occupe les fonctions de Supérieur des Jésuites du Canada jusqu'à la destruction de la Mission en 1649.

Paul Le Jeune (1591-1664)

Converti au catholicisme à l'âge de 16 ans, il s'embarque pour la Nouvelle France en 1632 où il est nommé Supérieur des Jésuites à Québec. Durant l'hiver 1634-1635, il accompagne les Algonquins dans leur expédition de chasse sur la rive Sud de Québec, ce qu'il est le premier missionnaire à accomplir. Il alterne ensuite les missions à Sillery, Tadoussac, Trois-Rivières et Villemarie, où il prend conscience du danger représenté par les Iroquois (il se rend deux fois en France pour alerter ses Supérieurs, en 1641 puis en 1643). A partie de 1649, il exerce les fonctions de Procureur général des Missions canadiennes. On lui doit la rédaction de huit *Relations*, de 1632 (qui est la première pour le XVII^{e} siècle) à 1639. C'est également lui qui prononce l'oraison funèbre de Samuel Champlain en 1635.

Pierre Ignace Pelleprat (1606-1667)

Pierre Pelleprat entre comme novice chez les Jésuites de Bordeaux en 1623 et accède à la prêtrise en 1633. Il poursuit sa carrière au sein de la Compagnie, prononçant en 1638 ses vœux de coadjuteur spirituel à La Rochelle, avant de devenir exorciste à Loudun. Après plusieurs années de prédicat à Marennes, puis à Pau, il obtient finalement l'autorisation d'embarquer pour les Antilles en 1651. Il doit se rendre en Guyane pour installer une mission avec l'aide du Père Denis Mesland. Sur place, il apprend la langue des Indiens Galibis, à laquelle il propose une introduction dans sa *Relation des missions des PP de la Compagnie de Iesus dans les Isles, & dans la terre ferme de l'Amerique Meridionale, divisee en deux parties : avec une Introduction à la langue des Galibis Sauvages de la terre ferme de l'Amerique*[1961], qu'il publie en 1655 à l'occasion d'un bref retour en France. De retour en Guyane, il établit un fort sur la rivière Ouanantigo, qu'il doit quitter avec les colons suite à une attaque espagnole. La fin de sa vie est faite d'errances, car, n'osant retourner en Guyane après un tel désastre, il se réfugie à Cuba, puis au Mexique en 1658. Il meurt en 1667 à Puebla de Los Angeles, car, soupçonné d'être un espion à la solde du Roi de France, il n'a jamais obtenu l'autorisation de retourner eu Europe[1962].

Paul Raguenau (1608-1680)

Après un noviciat effectué à Paris, le Père Raguenau gagne le Québec en 1636 et s'installe en pays Huron. Après huit ans d'apostolat sous la direction des Pères Brébeuf et Lalemant, il devient Supérieur de la Mission Huronne en 1645 jusqu'en 1650. Après la ruine de la Mission en 1649 et le difficile hiver passé dans l'Ile Saint-Joseph en 1650, il entame avec les survivants un exode vers Québec où il est promu Supérieur des Missions du Canada (1650-1653) ; Assigné à Trois-Rivières en 1656, il continue sa mission d'évangélisation jusqu'à son retour en France en 1662 pour demander de l'aide contre la menace iroquoise. On lui doit plusieurs *Relations* évoquant son séjour parmi les Hurons, ainsi qu'un important travail de documentation en vue d'obtenir la canonisation des Pères martyrs de Nouvelle France.

[1961] Paris, Sébastien et Gabriel Cramoisy, 1655, 234 p.
[1962] D'après Julie CARPENTIER, « Pierre Ignace Pelleprat chez les Galibis », *L'Actualité de Poitou-Charentes*, n° 73, juillet 2006, p. 52-53.

Barthélémy Vimont (1594-1667)

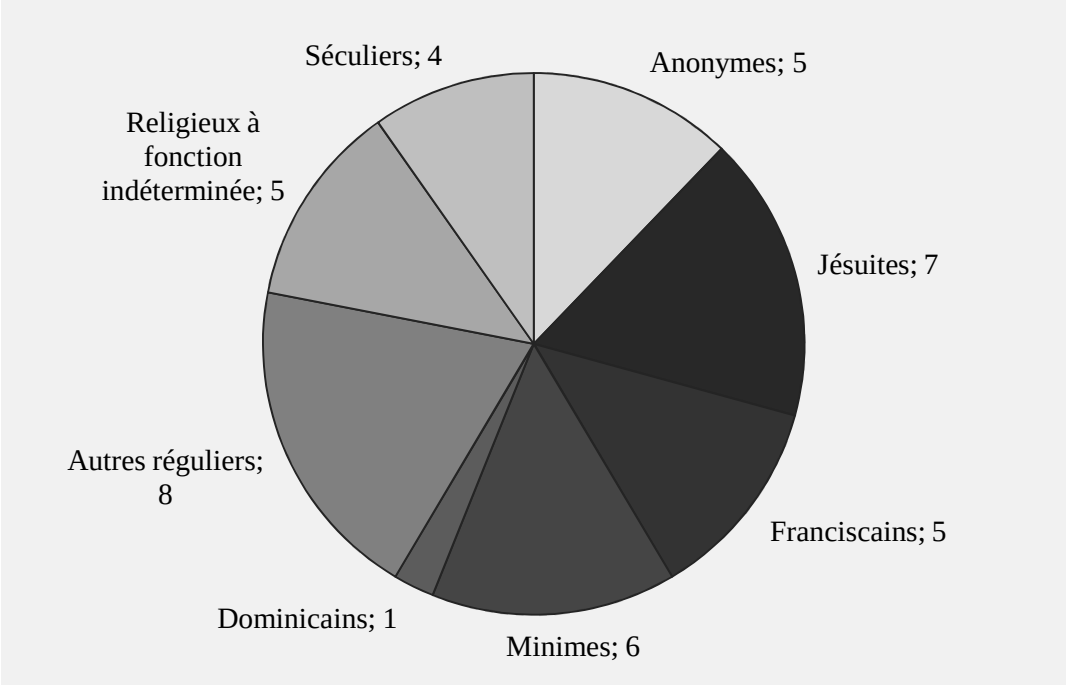
En 1613, Barthélémy Vimont entre chez les Jésuites de Rouen où il effectue son noviciat avant d'étudier la théologie au Collège de Clermont. C'est en 1629 qu'il embarque pour le Canada mais son navire fait naufrage au Cap Breton. Avec son compagnon de voyage le Père Vieuxpont, il évangélise les autochtones de la région avant de rentrer en France en 1630. Il effectue un second voyage pour Québec en 1639, accompagné notamment de Pierre de Chaumonot et de Marie de l'Incarnation. Il succède au Père Le Jeune comme Supérieur de la Mission, jusqu'à son retour en France en 1659. Il est l'auteur de quatre *Relations*, de 1642 (où il raconte la fondation de Montréal à laquelle il assiste) à 1645.

ANNEXE 4

ORIGINE DES AUTEURS DES *VIES* ÉTUDIÉES

Origine des auteurs	**Nombre absolu**
Anonymes	5
Jésuites	7
Franciscains	5
Minimes	6
Dominicains	1
Autres réguliers	8
Religieux à fonction indéterminée	5
Séculiers	4
TOTAL	**41**

Tableau n° 14 : Origine des auteurs des *Vies* étudiées



Graphique n° 8 : Origine des auteurs des *Vies* étudiées (en nombre absolu)

ANNEXE 5

DIFFÉRENTS BÉNITIERS-APPLIQUE

201. Bénitier-applique
Limoges, fin du XVI[e] siècle
Email, taille inconnue
Ecouen, Musée National de la Renaissance
N° d'inventaire : Cl 14 760

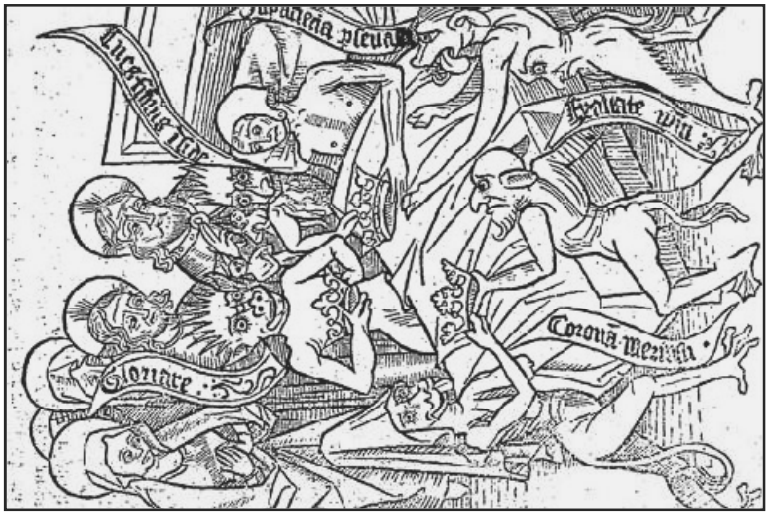
202. Bénitier-applique
France, XVII[e] siècle
Terre vernissée, glaçure verte, décor moulé
H. 27, 5 cm
Sèvres, Musée National de la Céramique
N° d'inventaire : MNC 7273

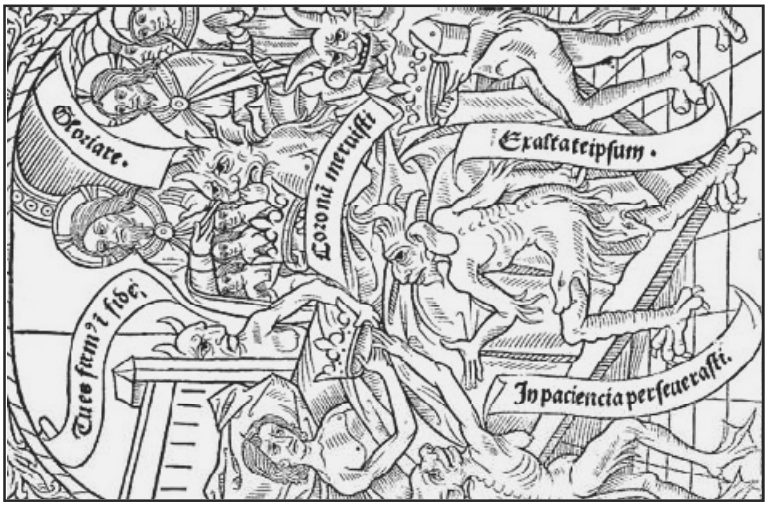
203. Bénitier-applique sculpté représentant l'Annonciation
Dieppe, XVII[e] siècle
Ivoire et nacre (coquille), H. 14,5 cm
Dieppe, Château-Musée
N° d'inventaire : 899.7.4

204. Bénitier-applique
France, XVII[e] siècle
Verre de Flandres taillé et coloré, H. 16 cm
Douai, Musée de la Chartreuse
N° d'inventaire : A4665

ANNEXE 6

LE MOURANT DANS LES *ARTES MORIENDI* À LA FIN DU XV^{e} SIÈCLE





205 A et 206 B. Les démons viennent tenter le mourant avec des richesses et des honneurs

207 A et 208 B. Le mourant reçoit la visite de la Trinité, de la Vierge, des anges et de plusieurs saints

209 B. Influencé par les démons, le mourant se laisse aller à la colère contre ses proches

---

Livre A : Anonyme, *Ars Moriendi*, Lyon, Engelhard Schultis ?, 1490-1491.
Livre B : *L'Art de bien mourir*, Guillaume Tardif (trad.), Paris, Antoine Vérard, 1496.

ANNEXE 7

PASTICHES DE CHAPELETS ET DE GRAINS DU XVI^{e} SIÈCLE[1963]

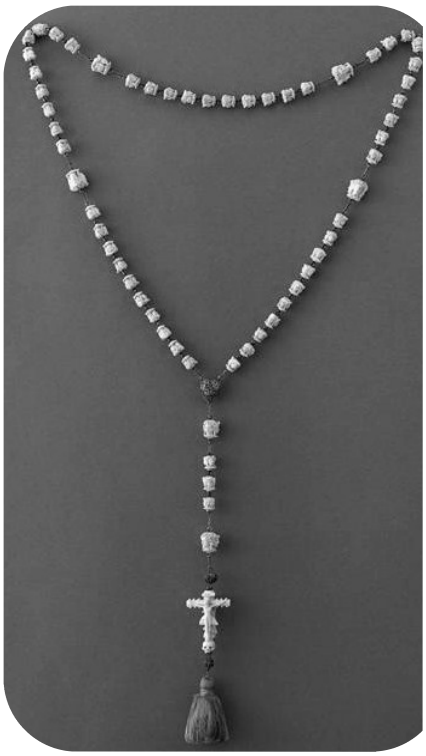
210. Tête d'homme et tête de femme
(passant pour être Anne de Bretagne et Louis XII)
France ? XIX^{e} siècle dans le style du XVI^{e} siècle
Ivoire d'éléphant, H. 3,5 cm
Acquis par Charles Sauvageot en 1850
Paris, Musée du Louvre,
Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 150

211. Tête de Christ et tête de femme
France ? XIX^{e} siècle dans le style du XVI^{e} siècle
Ivoire d'éléphant, H. 4,4 cm
Acquis par Charles Sauvageot en 1835
Paris, Musée du Louvre,
Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 151

De facture trop parfaite, ne présentant aucune trace d'usure, les grains présentés en illustrations n° 210 et 211 sont des pastiches, réalisés au XIX^{e} siècle, de grains de chapelet sculptés du XVI^{e} siècle, ayant pour thème la vanité. Tous deux ont été acquis par le collectionneur Charles Sauvageot, passionné par la période de la Renaissance, puis donnés au Musée du Louvre en 1856. Ils reproduisent dans l'esprit des objets qui ont réellement existé, mais sans souci de réelle conformité. En effet, les perles des chapelets sculptées aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles présentent associent plutôt le visage du Christ à un crâne, ou des personnages laïques à un transi, alors que ces grains du XIX^{e} siècle accolent la représentation de Jésus à celle des laïcs, comme pour mettre en parallèle la vanité des biens terrestres (matérialisée par exemple par les perles et ornements des coiffures

[1963] Nous reprenons ici des éléments de deux articles de Philippe MALGOUYRES, « Prier » et « Faux et pastiches », dans *Histoires d'ivoire, op. cit.*, p. 77-86 et p. 111-118.

féminines) et le sacrifice du Christ (évoqué par la présence de la couronne d'épines). Afin d'accentuer l'illusion d'authenticité, Charles Sauvageot a même fait ajouter un crochet en argent (aujourd'hui perdu) au grain présentant dos à dos une tête de femme et une tête d'homme (ill. 210). D'ailleurs, ces objets sont encore souvent attribués à des artisans des XVI^{e} et XVII^{e} siècles[1964], et l'on doit notamment à Philippe Malgouyres, conservateur du Patrimoine au Département des Objets d'Arts du Musée du Louvre, d'avoir attiré l'attention sur ces pastiches. Ainsi, le musée du Louvre conserve un chapelet de cinquante-huit grains sculptés (dont six plus gros), terminé par un crucifix orné sur ses deux faces et par une houppe, offert en 1856 par Charles Sauvageot (ill. 212 et 213). L'objet est très caractéristique de ces milliers de copies réalisées au XIX^{e} siècle. Comme les grains évoqués ci-dessus, il témoigne de la fascination et de la réappropriation par les collectionneurs des objets qu'ils jugent représentatifs de la piété de la Renaissance, ce qui souligne la valeur sociologique de l'objet de piété comme témoin d'une période et d'une société données.



212. Chapelet et 213. Détail : grain sculpté
France, XIX^{e} siècle dans le style du XVI^{e} siècle
Ivoire d'éléphant, métal doré, soie, L. 70,5 cm
Acquis par Charles Sauvageot en 1856
Donation au Musée du Louvre en 1856
Paris, Musée du Louvre, Département des Objets d'Art
N° d'inventaire : OA 149

[1964] Sur le site Internet de l'Agence Photographique de la Réunion des Musées Nationaux, le chapelet en ivoire sculpté que nous produisons en illustration n° 202 est encore présenté comme une production du XVII^{e} siècle alors qu'il s'agit très vraisemblablement d'une copie beaucoup plus tardive.