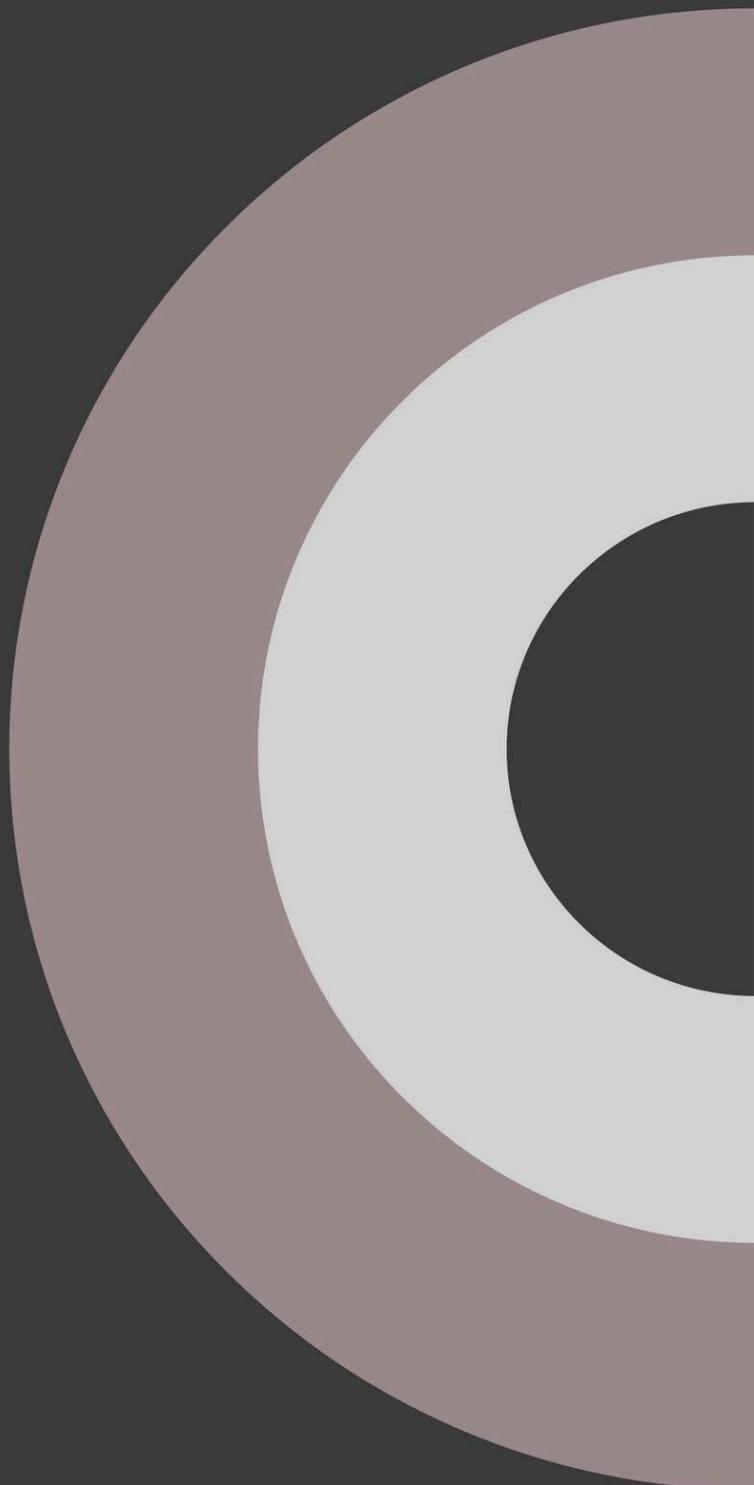


Réseaux religieux et spirituels : du Moyen Âge à nos jours

Nicole Lemaitre (dir.)



CTHS



Éditions du Comité des travaux historiques et
scientifiques

Réseaux religieux et spirituels : du Moyen Âge à nos jours

Nicole Lemaitre (dir.)

DOI : 10.4000/books.cths.301

Éditeur : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques

Lieu d'édition : Paris

Année d'édition : 2016

Date de mise en ligne : 13 novembre 2018

Collection : Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques

EAN électronique : 9782735508778



<https://books.openedition.org>

Édition imprimée

Nombre de pages : 172

Référence électronique

LEMAITRE, Nicole (dir.). *Réseaux religieux et spirituels : du Moyen Âge à nos jours*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2016 (généralisé le 08 septembre 2023). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cths/301>>. ISBN : 9782735508778. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cths.301>.

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2023.

© Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2016
Licence OpenEdition Books

RÉSUMÉS

Si le réseau désigne depuis longtemps en langue française le filet qui trie et rassemble, il permet aussi d'aborder des phénomènes sociaux que l'analyse des individus seule ne permettrait pas de visualiser. Il ne faut donc pas s'étonner que l'histoire religieuse ait utilisé très rapidement cet outil pour comprendre des regroupements d'individus qui sont au-delà de l'emprise des institutions religieuses parfois. La technique de l'analyse des réseaux, issue du monde anglo-saxon (le sociologue J. A. Barnes en 1954...), appartient aux méthodes les plus prometteuses de l'histoire qui les utilise depuis quelques années sous toutes ses facettes. Non seulement l'évolution de la graphie permet de visualiser de façon rigoureuse ce que nous livre la documentation mais l'expérience des historiens dans l'analyse des correspondances et des listes diverses depuis les temps médiévaux nous ouvre de nouvelles perspectives dans l'appréhension de phénomènes sociaux qui jusque-là étaient réservés à l'histoire des institutions, en tout cas pour les réseaux religieux qui nous sont présentés ici.

NOTE DE L'ÉDITEUR

Les articles de cet ouvrage ont été validés par le comité de lecture des Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques dans le cadre de la publication des actes du 140^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques tenu à Reims en 2015.

SOMMAIRE

Réseaux religieux et spirituels : du Moyen Âge à nos jours

Nicole Lemaitre

Réseaux des arts et réseaux sociaux, religieux et spirituels dans la « Citadelle sacrée » à Naples de 1622 à 1687, à partir de testaments d'artisans et marchands

Isabelle Blaha

Les testaments d'artisans et marchands

Les dynamiques révélées à l'approche de la mort.

Des signes de vitalité ou de déclin, 1622-1687

Concurrence et complémentarité : les missions lazariste et jésuite au Liban (1831-1861)

Yann Bouyrat

Deux expansions spectaculaires

Des relations ambiguës : de la rivalité à l'association

Un rapprochement inévitable ? Dangers communs et objectifs partagés

Les missions latines, principal levier de l'influence française au Liban ?

Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge : des réseaux sociaux ?

Marie-Madeleine de Cevins

Confraternité et réseau des établissements mendiants

La solidarité entre frères et confrères

Les confraternités mendiante, créatrices de « lien social »

Le haut clergé séculier dans les réseaux de l'élite dirigeante urbaine du bas Moyen Âge : chanoines, liens familiaux et réseaux politiques à Barcelone à la fin du XV^e siècle

Julia Conesa Soriano

Le chapitre dans les réseaux de l'oligarchie barcelonaise

Les chanoines : acteurs des réseaux du pouvoir urbain

Les chanoines, articulation entre le réseau ecclésiastique et le réseau urbain ?

Structuration d'un lignage religieux au Tibet médiéval : le clan Ngok

Cécile Ducher

Le lignage spirituel : réseau diachronique de transmission d'un patrimoine religieux

De la consolidation de la transmission en lignage ou en ordre

« Ce n'était pas une société de paresseuses et de poseuses » : le cercle de Schoppenwihl des demoiselles de Berckheim

Laure Hennequin Lecomte

« Resserrons, mes amis, le pacte qui doit nous unir tous »

« Au charme des talents (Des mêmes dons de l'esprit et du cœur) »

« Notre devise doit toujours être : unis pour devenir meilleurs » : une modernité des rapports

hommes-femmes

Associations de prières et confraternités spirituelles : des unions éphémères ou pérennes ? Enquête autour du réseau de confraternité de l'abbaye de la Trinité de Fécamp (XI^e-XV^e siècle)

Stéphane Lecouteux

Présentation de la thèse du caractère éphémère des associations spirituelles

Le cas de l'abbaye de la Trinité de Fécamp

Identification des facteurs à l'origine du concept des confraternités éphémères

Un réseau privilégié : les confraternités de l'abbaye de Saint-Évroul aux XII^e-XIII^e siècles

Jean-Loup Lemaitre

Le livre du chapitre de Saint-Évroul

L'Union Professionnelle Catholique de la Boucherie (1930-1980), un réseau affinitaire pris au piège de son idéologie conservatrice ?

Sylvain Leteux

Les activités de l'UPCB

Les membres du réseau affinitaire

Les valeurs défendues par l'UPCB

Les rédacteurs des topographies mariales des XVII^e et XIX^e siècles : un réseau ?

Bruno Maes

Laudun : un réseau centré autour d'un dominicain

L'atlas marianus de Gumpfenberg : l'œuvre du réseau jésuite

Un Atlas qui est plus qu'une juxtaposition de notices

Les réseaux de l'enquête « Notre-Dame de France » (1855-1866)

Réseaux jansénistes et antijansénistes dans le Nord et l'Est du royaume de France de la bulle unigenitus à 1730

Philippe Moulis

Mise en place et structuration des réseaux

L'antijansénisme victorieux (1718 à 1730)

Le fonctionnement des réseaux clandestins

La forme d'un réseau religieux et spirituel : le mouvement Hizmet en Turquie

Yafes Uyarci

La formation des Cemaat ou réseau spirituel informel

Said Nursi et Fethullah Gülen, le renouveau des mouvements spirituels informels

Du mouvement Hizmet à l'éthique économique

Les sohbet, lieu de rencontre informelle

Quand le réseau spirituel informel crée du formel : l'exemple des hommes d'affaires

Le mouvement et l'espace économique

Réseaux confrériques et mobilité religieuse dans l'Ouest du Sahara algérien

Badreddine Yousfi

Le Sud-ouest algérien cadré par une forte mouvance confrérique depuis le Moyen Âge

Les Ziaras : quand les lieux historiques de culte renversent les logiques spatiales

Le renouveau des zaouïas éducatives pour faire valoir l'héritage historique

La zaouïa d'Adrar

La zaouïa de Reggane

La zaouïa de Timimoun

Les zaouïas face aux pouvoirs publiques : stratégie et jeux d'acteurs

Mémoires et convertis, les difficultés d'accès des acteurs juifs au concile Vatican II

Claire Maligot

S'imposer comme interlocuteur : structures nouvelles, pratiques traditionnelles ?

Médiations proposées et médiations choisies, les voies d'accès des juifs au concile

Réseaux religieux et spirituels : du Moyen Âge à nos jours

Nicole Lemaitre

- 1 Si le réseau désigne depuis longtemps en langue française le filet qui trie et rassemble, il permet aussi d'aborder des phénomènes sociaux que l'analyse des individus seule ne permettrait pas de visualiser. Il ne faut donc pas s'étonner que l'histoire religieuse ait utilisé très rapidement cet outil pour comprendre des regroupements d'individus qui sont au-delà de l'emprise des institutions religieuses parfois. La technique de l'analyse des réseaux, issue du monde anglo-saxon (le sociologue J.A. Barnes en 1954...), appartient aux méthodes les plus prometteuses de l'histoire qui les utilise depuis quelques années sous toutes ses facettes. Non seulement l'évolution de la graphie permet de visualiser de façon rigoureuse ce que nous livre la documentation mais l'expérience des historiens dans l'analyse des correspondances et des listes diverses depuis les temps médiévaux nous ouvre de nouvelles perspectives dans l'appréhension de phénomènes sociaux qui jusque-là étaient réservés à l'histoire des institutions, en tout cas pour les réseaux religieux qui nous sont présentés ici.
- 2 De Naples et la Catalogne à la Normandie, du Tibet, à la Turquie et au Liban, dans des contextes religieux et culturels différents, on observe comment les liens spirituels provoquent des phénomènes sociaux peu notés jusque-là ou largement passés sous silence du fait de leur origine religieuse.
- 3 Les confraternités médiévales étudiées par Marie-Madeleine de Cevins pour les ordres mendiants, par Jean-Loup Lemaitre pour les bénédictins de Saint-Evroul ou Stéphane Lecouteux pour les bénédictins de Fécamp sont-elles éphémères, associées à quelques personnalités charismatiques, ou pérennes, c'est-à-dire liées à la foi en l'efficacité de la prière pour les morts ? La question doit désormais être posée quand on travaille sur ces listes médiévales qui renvoient aussi bien à la solidarité avec l'Au-delà qu'à des échanges matériels et immatériels ici-bas.
- 4 Partout en revanche, le réseau révèle un lignage qui se considère comme le groupe des descendants d'un grand ancêtre. Ces lignages sont à l'œuvre dans le Tibet de Cécile Ducher avec le clan Ngok, dans le mouvement Hizmet en Turquie étudié par Yafes

Uyarci et dans les confréries du Sahara algérien de Badreddine Yousfi. Toutes ces organisations ont en commun, comme bien des confréries occidentales de la Contre-Réforme, d'assurer à la fois l'éducation et la solidarité pour leurs membres et parfois elles servent de support à des mouvements politiques plus vastes. Dans tous les cas, comme dans le cercle protestant féminin de Schoppenwihr également, étudié par Laure Hennequin-Lecomte, il s'agit de rester « unis pour devenir meilleurs ».

- 5 C'est bien ainsi que les confréries catholiques évoluent au temps de la Contre-Réforme. Isabelle Blaha nous livre une analyse à partir des testaments d'artisans et de marchands qui deviennent ainsi de pieux mécènes ordinaires, pourvoyeurs de beauté dans les chapelles de la « citadelle sacrée » de Naples au XVII^e siècle ; ils confirment combien la Contre-Réforme est aussi l'affaire des fidèles ordinaires et pas seulement du clergé, ce que Louis Chatellier, récemment disparu, avait largement démontré.
- 6 Bien entendu, il ne peut y avoir de Contre-Réforme sans missions. Or celles-ci révèlent des concurrences aux conséquences sociales indéniables comme ici au Liban entre lazarisites et jésuites, nous dit Yann Bouyrat. C'est par la création d'écoles et de collèges que passe cette concurrence, pourvoyeuse d'une élite libanaise qui compte encore aujourd'hui sur cette frontière de la barbarie. Du côté catalan, Julia Conesa Soriano nous révèle comment les chanoines du XV^e siècle entretiennent la cohésion des lignages de l'oligarchie urbaine et donc les réseaux politiques à Barcelone. Ici l'appartenance familiale est plus importante que l'appartenance ecclésiale dans des pratiques informelles de pouvoir. Nul doute que le cas est fréquent dans les petites et grandes villes de l'Occident chrétien. Mais à côté des familles et de leurs réseaux évidents, il faut aussi placer les pourvoyeurs de territoire et de mémoire. Que serait le monde catholique sans le rapport à la Vierge Marie, sans les topographies mariales ? Bruno Maes met en rapport les rédacteurs de ces ouvrages à succès du XVII^e au XIX^e siècles dans le combat pour couvrir de façon catholique un territoire, car ils recréent un espace et une mémoire catholiques mises à mal par la Réforme et la Révolution.
- 7 D'autres réseaux religieux ne font que conforter des réalités sociales beaucoup plus triviales, que ce soit comme chez les catholiques, l'Union professionnelle catholique de la Boucherie de Sylvain Leteux pour les patrons bouchers, ou chez les demoiselles protestantes de Berckheim, des aristocrates à marier... de Laure Hennequin-Lecomte. De même, le très politique et économique mouvement turc Hizmet de Yafes Uyarci soutient à la fois la démocratie et le capitalisme. C'est encore le cas des réseaux confraternels du Sahara algérien de Badreddine Yousfi qui conjuguent commerce, éducation et piété de type maraboutique... et donc antisalafiste.
- 8 Enfin, tous les réseaux, même bien constitués, ne sont pas efficaces, soit en raison de leur faiblesse démographique, soit en raison de la méfiance voire de l'hostilité qu'ils rencontrent dans leur environnement social, comme c'est le cas des acteurs et convertis juifs durant le concile Vatican II de Claire Maligot. Mais c'était vrai également des jansénistes du Nord et de l'Est au début du XVIII^e siècle étudiés par Philippe Moulis, qui furent finalement écrasés par leurs homologues antijansénistes.
- 9 Les réseaux confraternels, familiaux, pieux... sont au service d'un groupe dont ils favorisent la cohésion et les perspectives d'avenir, qu'elles soient matérielles ou immatérielles. Il y a là un universel de l'influence collective des fraternités volontaires. Face aux institutions religieuses, celles-ci ont une plasticité qui leur permet souvent de s'adapter assez facilement aux transformations rapides des sociétés. Mais elles peuvent aussi signifier au contraire l'enfermement sur un métier, une idéologie ou un lignage

au détriment des objectifs attendus. Rien de plus sectaire parfois qu'un réseau qui est sans chef ni hiérarchie par définition. Il reste encore beaucoup à faire pour étudier ces dynamiques sociales et leurs conséquences. L'analyse des réseaux anciens de type religieux permet d'appréhender des phénomènes sociaux qui n'ont rien perdu de leur acuité aujourd'hui, dans la mesure où la mise rapide, voire instantanée, des individus en réseau est devenue une évidence qui transforme les sociétés pour le meilleur et pour le pire.

AUTEUR

NICOLE LEMAITRE

Professeur émérite - IHMC-CRHM - Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne

Réseaux des arts et réseaux sociaux, religieux et spirituels dans la « Citadelle sacrée » à Naples de 1622 à 1687, à partir de testaments d'artisans et marchands

Isabelle Blaha

- ¹ Dans sa participation à la reconstruction des civilisations méditerranéennes, l'historiographie italienne, notamment napolitaine, a peu eu recours pour l'époque moderne et le champ socio-religieux à l'étude testamentaire, encore moins en ciblant des groupes laïcs excluant la noblesse¹. L'étude des dernières volontés de marchands et artisans de la « Cittadella sacra » entre 1622 et 1687 permet non seulement d'appréhender la sensibilité religieuse des composantes essentielles d'un peuple, alors sous la domination du Royaume d'Espagne et de ses vice-rois, mais aussi d'en appréhender les réseaux qui le structurent. La capitale du vice-royaume est considérée au cours du Siècle d'or espagnol comme un des trois premiers pôles européens pour son importance démographique, économique et culturelle malgré quelques événements traumatiques.
- ² Aux marges sud de l'Europe catholique, Naples et ses provinces sont plutôt éloignées des risques d'influence des idées de la Réforme. Les membres de l'Église et de la monarchie y appliquent les préceptes tridentins, mais sans exclure quelques nuances². Œuvrer pour l'éducation des fidèles, et sujets napolitains, contrôler leur conscience sont au cœur des préoccupations du Clergé épiscopal, de la monarchie madrilène et ses vice-rois. Depuis le XVI^e siècle, la religiosité populaire s'exprime dans la cité de façon très excessive, très spontanée³, plus que dans le reste de l'Italie⁴. Sa dénomination de « Citadelle sacrée » est fondée sur l'explosion du nombre d'édifices religieux, pas toujours sous contrôle direct de l'Église, qui densifient son espace urbain⁵ ! La constitution de cet espace sacré napolitain se caractérise par l'existence de réseaux très

complexes, formels voire informels, allant de lieux pieux aux membres laïcs de structures de piété que révèlent les testaments.

Les testaments d'artisans et marchands

- 3 Un corpus de deux cent quarante-neuf testaments d'artisans et marchands (fig. 1), dans une métropole européenne dont l'assujettissement au Royaume d'Espagne est à prendre en compte permet l'étude des « réseaux sociaux » et leurs finalités y compris religieuses.
- 4 Le « réseau généalogique » des familles d'artisans et marchands napolitains se distingue sur trois générations, et reflète les mécanismes complexes d'une société d'Ancien Régime. Les testaments permettent d'observer la mixité horizontale ou verticale des arts au travers des stratégies matrimoniales mises en œuvre. La méthode repose sur le croisement des données patronymiques de l'épouse et de celles du mari, complétées par celles professionnelles figurant dans les préambules, et le paragraphe consacré à la dot, où l'information sur l'origine sociale de l'épouse est mentionnée (identité paternelle et exercice du métier). L'autre option est de croiser les testaments des filles, maris et pères, afin de vérifier ou non la fermeture du réseau formel de la corporation. Citons l'exemple des testaments d'une fille, et de son père maraîcher,⁶ ainsi que celui de son mari : en 1636, le réseau de l'art des maraîchers apparaît verrouillé !
- 5 La domination du réseau formel des citoyens est évidente et certains métiers polarisent sa structuration. L'accès à la citoyenneté napolitaine pour les « *forestieri* se définit à l'intérieur du métier exercé⁷. De même parmi les critères essentiels pour accéder aux fonctions politiques urbaines d'« *Eletto del Popolo* », le premier est celui de la citoyenneté napolitaine, mais le second est d'appartenir plutôt à l'art de la soie et de la laine ou des orfèvres⁸, depuis leur création médiévale. Les métiers de l'art de la soie ou de la laine depuis la période aragonaise fournissent des candidats aptes à recevoir ce privilège politique, s'ajoutant à ceux d'ordre fiscal. Ce même réseau artisanal alimente les gouverneurs de structures d'assistance, tel l'hôpital de « l'Annunziata » ou des « *Incurabili* »⁹, et se distingue par ses implications politiques, sociales, dévotionnelles et pas seulement économiques. Il est toutefois distancié par les représentants du réseau du monde juridique des « *togati*¹⁰ » surtout dans la seconde moitié du siècle¹¹.
- 6 Le réseau formel des arts napolitains est surtout masculin. Une majorité d'artisans et marchands dominant notre corpus testamentaire. Les femmes y sont considérées comme « épouse » ou « veuve de » tel artisan ou marchand, exerçant telle spécialité. Elles ne peuvent appartenir au réseau des arts, au mieux de manière provisoire et incomplète, en cas de conservation du lit vidual. Elles n'ont qu'un poids relatif et temporaire lié à leur statut de veuve jusqu'à la majorité de leur fils¹².
- 7 Autre constat, l'ouverture sociétale des arts majeurs vers le premier ordre favorise l'étirement du réseau formel. L'intégration de filles issues de la noblesse dans le réseau des arts, résultant de stratégies matrimoniales de l'élite artisanale et marchande, est à souligner. Notre corpus fait ainsi état d'un artisan drapier¹³, possédant un blason, marié à une fille de la petite noblesse, bel exemple d'un maître artisan ayant ouvert le réseau formel des tisserands vers l'ordre dominant.

- 8 Le réseau formel des corporations napolitaines n'est pas finalisé au XVII^e siècle. L'absence de référence sur l'origine des statuts des arts, ou leur existence plus simplement, est avérée dans le corpus testamentaire. Seule information rencontrée, celle à l'art « majeur » ou « mécanique » (regroupant les activités liées à la production, au commerce de biens artisanaux et industriels). Les « arts annonaires » (arts des produits alimentaires) élaborent leurs propres statuts d'abord pour des finalités professionnelles, puis dévotionnelles¹⁴ entre les XVI^e et XVIII^e siècle ; cela explique des références plutôt incertaines au réseau des arts et corporations, encore non totalement « formalisé ».
- 9 Les préambules centrés sur l'identité du testateur permettent de vérifier son insertion sociétale, et donc son appartenance ou non, aux arts napolitains.
- 10 Les repères officiels dans l'espace urbain semblent plutôt flous pour nos testateurs... Ils n'évoquent guère les limites internes administratives, ou ecclésiastiques urbaines. Les vocables utilisés révèlent un espace urbain « vécu » où s'entremêlent références topographiques, politiques, économiques et religieuses, dans une ville en pleine mutation. Le réseau urbain des quartiers et paroisses n'est que théoriquement formel puisque inachevé ou en cours de réorganisation¹⁵... Pas étonnant que nos Napolitains définissent leurs repères en fonction de plusieurs éléments du paysage plutôt qu'au seul quartier ou paroisse aux limites incertaines.
- 11 Quant aux lieux de rédaction de l'acte testamentaire, leur analyse fait poindre un réseau informel de lieux laïcs ou religieux... Selon l'état de santé du testateur, gisant ou non, les lieux de la *rogatio* varient : domicile, étude du notaire ou monastère. Les préambules révèlent repères et lieux de l'espace urbain vécu des artisans et marchands, faisant apparaître des lieux du quotidien entre imaginaire et réalité (fig. 2), définissant un réseau urbain communal et paroissial approximatifs.
- 12 Qu'en est-il de l'intégration des artisans et marchands dans les réseaux à caractère dévotionnel et/ou d'assistance ? Leur « identité religieuse » varie selon la communauté à laquelle ils se sont ralliés. Différentes structures religieuses gérées ou non par des laïcs s'offrent aux artisans et marchands afin d'exprimer et développer leur piété, que ce soit dans le cadre de congrégations, oratoires, églises ou chapelles des arts. En ce qui concerne les lieux de culte sous direction laïque ou non (en dehors des églises paroissiales), en 1621 plus de cent sont dénombrés, les congrégations ou « compagnie laicali » sont estimées à plus de cent, et à trente-deux les chapelles des arts. Il faut y ajouter un très grand nombre de structures d'assistance : monts, conservatoires, hôpitaux à gestion laïque. Artisans et marchands s'investissent à différents niveaux dans ces différentes structures selon les règles statutaires, définissant des pratiques dévotionnelles ou d'assistance aux fidèles, aux membres ou aux confrères, inspirées de la stricte doctrine catholique. Leur intégration met toujours l'accent sur leur probité, leur exemplarité chrétienne, évaluée lors d'un examen de passage d'entrée¹⁶.
- 13 Tester est une obligation religieuse renforcée par le Concile de Trente, mais c'est avant tout un acte laïc et une obligation morale permettant d'assurer la pérennité de l'équilibre social des sociétés d'Ancien Régime par la transmission des biens patrimoniaux personnels et professionnels. Le réseau « formel » de la parentèle est particulièrement privilégié.

Les dynamiques révélées à l'approche de la mort.

- 14 Plusieurs « réseaux sociaux formels ou informels » (fig. 3) sont identifiables par l'étude des *dispositiones legati*. Cela ne va pas sans tension entre réseaux et acteurs, lorsque des conditions d'attribution de biens engendrent un risque de report des legs, voire l'exclusion du destinataire initial, pour motif laïc ou religieux.
- 15 La transmission du métier, du patrimoine, des biens personnels privilégie un héritier universel : le premier-né. La primogéniture mâle pour la transmission des « outils de l'art » est tempérée par la reconnaissance de la place prépondérante de l'épouse, conservant le lit vidual, pour la transmission des biens immobiliers et personnels (meubles, tissus, bijoux, effets). La transmission et la conservation de l'unité des valeurs morales d'Ancien Régime sont exprimées dans les consignes aux héritiers avec des interdits clairs, ou dévoilant les liens intimes unissant les époux, notamment pour « assurer alimentation et logement à l'épouse », mais aussi « obéissance et respect des enfants envers leur mère ».
- 16 Les missions d'exécuteur testamentaire, ou de curateur des êtres chers, épouse, enfants privilégient selon les cas l'épouse, le frère, l'ami, le gendre.
- 17 Ces décisions ultimes reflètent l'attachement au noyau central de la famille, et mettent en évidence un « réseau formel familial » très concentré, où le syst héréditaire de primogéniture mâle s'exerce toutefois dans les limites d'un fonctionnement matriarcal, après disparition du chef de famille.
- 18 La transmission du métier est essentielle, et le réseau informel de la parenté de cœur n'est pas en reste. En cas d'absence ou d'incapacité du fils à s'inscrire dans la continuité paternelle, la tendance majeure consiste à nommer des héritiers particuliers, « *garzone* », « *creato* », associé, pour remédier aux défaillances. Les biens personnels sont destinés à l'épouse à condition de « conserver le veuvage », et plus rarement « en souvenir de liens amicaux ». Après son décès, amis, père spirituel, lieux pieux notamment à gestion laïque sont privilégiés. La transmission de missions aux exécuteurs testamentaires ou curateurs, pour la plupart issus de la parenté de cœur voire spirituelle, consiste à assurer le devenir des êtres chers : épouse, enfants.
- 19 Pour confirmer la validité de l'acte testamentaire, sept témoins sont requis, provenant horizontalement ou verticalement du « réseau formel » des arts napolitains. La grande diversité des témoins peut s'expliquer par leur disponibilité, leur proximité du lieu de la « *rogatio* », et aussi par la connaissance du testateur.
- 20 Bien au-delà de la famille, les dons aux héritiers font réapparaître la parenté de cœur, reflet d'une grande sociabilité napolitaine des artisans et marchands. Pour autant, il n'en reste pas moins qu'ils dirigent également leurs legs vers les lieux pieux napolitains.
- 21 Accomplir ses ultimes devoirs consiste à choisir sa sépulture et à assurer le repos de son âme. Nos testateurs évoquent très peu leur appartenance aux chapelles des arts (8 %), privilégiant plutôt certaines congrégations lors de la formulation de l'élection de sépulture, et des legs *ad pias causas* pour le repos de leur âme (40 % du corpus désigne des congrégations mariales). L'analyse des lieux de sépulture et des legs pieux permet d'approcher les artisans ou marchands les plus dévots de notre corpus, qui « très disciplinés » désignent l'édifice religieux de leur congrégation. Il peut arriver que

certains aient souscrit à plusieurs associations pour multiplier les chances de salut. Le réseau informel dévot se complexifie alors.

- 22 Accomplir des actes pieux est révélateur. Ainsi « organiser sa mort » passe par les pompes baroques qui doivent couronner une vie consacrée au « bien mourir », y compris chez les artisans modestes, qui préparent la cérémonie avec leur père spirituel. « Assurer l'accès au Paradis par des actions charitables » peut s'avérer jusqu'au dernier voyage vers la sépulture terrestre : accorder une aumône pour être accompagné de nécessiteux de la paroisse ne peut que faciliter l'accès à l'ouverture des portes du Paradis.
- 23 Au final, les destinataires des legs pieux des artisans ou marchands appartiennent au réseau formel des lieux pieux ou d'assistance, des congrégations, et plus rarement des arts, mais aussi à celui plutôt informel, dans une très faible proportion, des « pères spirituels » des lieux pieux napolitains gérés ou non par des laïcs.
- 24 Ces lieux pieux appartiennent aux pôles officiels religieux d'importance variable, églises, chapelles, couvents, auxquels s'ajoutent ceux laïcs d'assistance des hôpitaux, ou conservatoires, où l'expression dévotionnelle se manifeste également. Les journaux, les *Status ecclesiae* décrivent la capitale comme une véritable « ville couvent », une « Cittadella sacra », comme les représentations topographiques du XVII^e siècle : à la veille de la peste, trois cents églises, plus de cent vingt couvents tendent à constituer des *insulae*¹⁷ insérées dans la structure paroissiale.
- 25 Qu'en est-il des pôles non officiels ? Les « edicole sacre » napolitaines, ou chapelles votives de rue, sont édifiées par la volonté de laïcs avec ou sans l'accord de l'Église, en remerciement ou non d'une grâce. Une visite pastorale témoigne de leur importance lors du dernier tiers du XVII^e siècle dans quelques « quartiers » à l'ouest de Naples, et cela malgré « la destruction de plus de deux cents autels, chapelles, tabernacles de rue à la fin XVI^e »¹⁸. Outre leur localisation dans l'espace urbain de la « Cittadella sacra », la visite renseigne sur le « réseau informel » des dévotions mariales napolitaines, surtout les plus populaires : Madonna del Rosario, del Carmine, et dell'Arco. Le culte de la Madonna dell'Arco est en seconde position après celui de Loreto pour l'ensemble de la péninsule. À Naples, toutes les catégories de laïcs, y compris le vice-roi et sa cour¹⁹, représentants des arts (bijoutiers par exemple), personnels des institutions judiciaires, ou notaires ne font pas exception à sa dévotion²⁰. Les « edicole » disséminées dans la ville et leurs images mariales entrent en résonance avec celles du sanctuaire des pentes du Vésuve dans l'esprit des dévots napolitains, avec l'espoir qu'un jour, l'une d'entre elles manifesterait un signe prodigieux de la Vierge Marie...
- 26 Les lieux privés domestiques sont-ils un autre exemple de « lieux pieux temporaires » ? Les cultes à Sant'Anna²¹ et à la Vierge sont particulièrement vivaces à Naples ; en témoignent les oraisons pratiquées dans les habitations populaires entre femmes, qui révèlent un « catholicisme au féminin » et domestique²²...
- 27 Les pôles majeurs des réseaux dévots des artisans et marchands sont aussi bien des lieux officiels, que non officiels, bien au cœur de « réseaux informels ou formels de la piété populaire » dans la « Cittadella sacra ».

Des signes de vitalité ou de déclin, 1622-1687

- 28 Dès la fin XVI^e siècle, à Naples, la tendance de l'Église locale est de laisser vivre les pratiques dévotes les plus diverses²³, exceptées celles réputées excessives. Les processions cimentent la communauté des fidèles, renforcent les réseaux. C'est un rite collectif central : le tracé des processions dans la ville et leur présidence sont déterminés officiellement par les vice-rois – profitant de cette prérogative pour introduire au passage quelques saints espagnols²⁴ –, pour les « cinquante fêtes à date fixe et les douze autres avec dates mobiles²⁵ ».
- 29 Les fêtes se déroulent mensuellement ou annuellement, comme celles de San Giovanni (en juin), San Gennaro (en mai, septembre et décembre), et contribuent à cimenter les liens sociaux entre peuple, monarchie et clergé en s'appuyant sur les arts, confréries ou congrégations, qui œuvrent avec application dans leur propre réseau lors de la célébration divine ou patronale pour obtenir protection, délivrance, rendre grâce ou faire pénitence. Ainsi en est-il lors des incendies du Vésuve, révolte ou peste, chaque réseau s'active pour la ville et ses habitants en suscitant la médiation de San Gennaro²⁶.
- 30 Cela constitue également un acte pieux individuel, qui s'unit au collectif par le signe d'appartenance : la participation à des processions, et le port de médailles par les confrères ou membres de l'art, permet à chacun d'affirmer son identité fraternelle. L'image affichée est un signe de reconnaissance, laïc ou religieux que certains statuts décrivent parfois précisément, positionnée sur les couvercles des fosses des chapelles des arts²⁷.
- 31 Artisans et marchands œuvrent en tant que confrères ou membres de l'art à ces temps forts de piété fusionnelle qui impliquent la société napolitaine dans son ensemble, et s'expriment par des signes matériels communs, symboles des réseaux formels.
- 32 Les prières individuelles et de groupe : des pratiques religieuses hors réseau, hors norme ? Les oraisons collectives de la Madone du Rosaire ont pris beaucoup d'ampleur dans la capitale. Le fort développement des dévotions mariales est dû surtout aux femmes, dont l'Église s'est attachée à encadrer les pratiques à Naples depuis le Concile de Trente, comme dans le reste de la péninsule, avec l'extraordinaire capacité des « conventicole » – cercles secrets de faux témoins napolitains – d'organiser de fausses dénonciations auprès de l'Inquisition. Ce problème suscite de fortes préoccupations depuis 1591 chez les inquisiteurs généraux²⁸. Par ailleurs, la croyance au pouvoir de guérison de la Madone du Rosaire explosait, alors que le dominicain Callisto da Missanello encourageait « la pratica devozionale del Rosario a chori »²⁹ depuis 1624.
- 33 Cependant déjà au siècle précédent, de nombreux exemples d'une pratique individuelle active sont répertoriés comme celui d'Antonia³⁰ ou d'une dévote, courtisane et jeteuse de sorts en 1611³¹. La pratique continue durant la première moitié du XVII^e siècle alors que le cardinal Burali, publiait déjà en 1570, un édit pour interdire le mélange de prières et de pratiques « médicamenteuses » magiques (« *Contra exercentes medicamenta orationibus seu incantationibus* »).
- 34 Les congrégations du Rosaire suscitent le grand intérêt des artisans et marchands napolitains, comme en témoignent leur mention, dans de nombreux testaments, et la ferveur de leurs pratiques dévotes. Au final peut-on conclure à une victoire borroméenne avec l'essor des oraisons spirituelles des réseaux informels et formels des artisans et marchands napolitains ?

- 35 La mobilité urbaine des chapelles des arts semble être un phénomène révélateur d'autonomie et de vitalité au sein des réseaux « formels » laïcs de la capitale. Citons deux exemples de mobilité dévotionnelle de chapelles des arts : les « cocchieri » (cuisiniers) et les « castagnari » (vendeurs de châtaignes).
- 36 Signe d'affirmation d'indépendance des laïcs vis-à-vis du clergé local, la chapelle fondée en 1614 par les « cocchieri » de San Francesco dans la Porta di San Gennaro, au centre nord de la ville. Auparavant (1587), ils avaient édifié San Matteo, mais en furent « expropriés » par l'évêché qui la confia aux Franciscains, lesquels l'abandonnèrent ensuite. Les « cocchieri » s'y réinstallent jusqu'à sa transformation en église paroissiale. Ils expriment alors leur indépendance vis-à-vis de l'évêché en créant la chapelle de San Francesco dans la Porte de San Gennaro, affirmant leur attachement à l'ordre médiéval³² (confirmé par le testament de Giovanni Antonio Martino³³). Rien d'étonnant cependant que du côté de la Curie, on rechigne à octroyer la permission d'exercer le culte³⁴.
- 37 L'affirmation d'une autonomie dévotionnelle des arts dans le choix du saint patron et de sa chapelle est démontrée dans leurs statuts, tout comme celle d'échanges au sein du réseau des métiers, en matière de piété (« on se répartit l'espace urbain » ; « on délimite ses espaces sacrés »³⁵). Ainsi, en 1647, un « castagnaro³⁶ » demande à être enterré dans une chapelle du Carmine, suivi d'un « apotecaro lurdo³⁷ » (marchand de quatre-saisons), preuves de la proximité de ces deux arts, révélée par un accord dévotionnel à S. Maria della Scala, vingt-deux ans plus tard !
- 38 La mobilité des congrégations semble être un signe d'indépendance entre les réseaux. Des statuts de congrégations, retenons un exemple de mobilité dévotionnelle en lien avec une institution laïque d'assistance : en 1679, la congrégation située dans l'hôpital des « Incurrabili³⁸ » décide de rejoindre le monastère des Capucins, de Montevergine, en dehors de la « Cittadella », suite à une forte dispute avec les gouverneurs. Les confrères effectuent donc une « mobilité de contestation » passant d'un réseau d'institutions d'assistance à gestion laïque, à celui d'institutions à gestion ecclésiastique.
- 39 La réforme partielle des statuts des arts après 1656 témoigne d'une tentative d'achèvement de réseau formel aux finalités économiques et dévotionnelles. Après la peste, le réseau des arts est plutôt exsangue. Certains métiers dont l'activité était concentrée au sud de la ville, zone fortement touchée par l'épidémie, n'ont plus guère de représentants. En conséquence, à l'appel des vice-rois, des « forastieri » arrivent de province, attirés par les besoins soudains et énormes d'actifs à pourvoir. Une première étude des statuts des chapelles des arts, fait apparaître plusieurs types de réaction : opposition à leur intégration et demande de soutien aux monarques car considérés comme de dangereux concurrents, ou réforme des métiers – qui s'ouvrent mais n'accordent pas les mêmes avantages qu'aux citoyens napolitains –, ou tout simplement naissance de statuts. Le réseau peine à se régénérer tout au long de la seconde moitié du XVIII^e siècle, ce qui ne peut qu'entraîner de profondes mutations dans l'existence et la gestion de lieux pieux, auparavant gérés par les laïcs des arts³⁹.
- 40 En ce qui concerne notre corpus testamentaire, le nombre de testaments d'artisans et marchands est bien moins élevé sur les trente et une années suivant 1656, en comparaison des trente-quatre années précédant l'épidémie, année, qui enregistre un pic majeur. Le monde artisanal et marchand doit se régénérer, ce que les statuts évoquent clairement. Le réseau des arts napolitains aux finalités dévotionnelles,

d'assistance, et professionnelles peine dans sa continuité et son amplification après 1656 jusqu'en 1821⁴⁰.

- 41 Une réelle évolution du réseau formel des ordres religieux et de leur attractivité auprès des artisans et marchands est identifiable dans l'analyse de leurs volontés *post mortem*. Qu'il s'agisse d'élection de sépulture ou de demande de messes, le rayonnement des lieux pieux des ordres mendiants apparaît clairement avant la peste de 1656. Ainsi sur soixante-six lieux mentionnés dans deux cent quarante-neuf testaments, deux lieux de fondation médiévale se distinguent : vingt artisans ou marchands tout art confondu, placent l'église du Carmine des Carmélites en tête, puis suit celle de San Domenico Maggiore des Dominicains, dix-sept fois nommée, avec sa congrégation du Santissimo Rosario. San Paolo Maggiore des Théatins et l'église des Girolamini de Filippo Neri totalisent respectivement onze et six demandes auprès d'artisans et marchands appartenant à l'élite de la hiérarchie des métiers, séduits par la vague réformiste, copiant une grande part de la noblesse.
- 42 Près de la moitié des demandes de messes désignent des lieux pieux pré-tridentins et 12 % sont mixtes sur l'ensemble de la période ; il faut toutefois considérer que moins d'un quart seulement des testateurs ont transmis leurs volontés après 1656. D'autres sources témoignent d'un changement d'attractivité des ordres religieux, et d'une réorganisation de leur distribution dans la ville. Les Jésuites s'étendent socialement et dans la ville du centre vers le nord et le sud⁴¹. Depuis la peste, de nouveaux fidèles venus des provinces sont à « éduquer ». Certains ordres, comme les Théatins, ont été décimés par l'épidémie, ce qui entraîne certains déséquilibres de fait, encore à approfondir.
- 43 Le réseau formel des ordres religieux et de leurs monastères se densifie tout au long du XVII^e siècle en opérant quelques mutations jusqu'au début du siècle suivant, quand leur expansion est bloquée dans l'espace urbain, au bénéfice des constructions laïques. Acte prémonitoire ?

BIBLIOGRAPHIE

D'AGOSTINO Guido, *Per una storia di Napoli capitale*, Napoli, Liguori, Collana Storia Moderna e Contemporanea, 1988.

D'AGOSTINO Guido, *La capitale ambigua, Napoli dal 1458 al 1580*, Napoli, Sen, 1979.

BELLAVITIS Anna, *Famille, genre et transmission à Venise au XVI^e siècle*, Rome, Collection de l'École française n° 408, 2008.

CAPASSO Bartolomeo, « Sulla circoscrizione civile ed ecclesiastica e sulla popolazione della città di Napoli dalla fine del secolo XIII al 1809 », in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Napoli, vol. XV, 1883.

CHATELLIER Louis, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e-XIX^e siècle*, Aubier Histoire, 1993.

DE SETA Cesare, *Le città nella storia d'Italia*, Napoli, Laterza, 1984.

MARIN Brigitte, VENTURA Piero, « Les offices populaires du gouvernement municipal de Naples à l'époque, Premières réflexions », in *Couronne espagnole et magistratures citadines à l'époque moderne*, Madrid, Mélanges de la Casa de Velázquez, tome 342, 2004.

MARINO John A., *Becoming Neapolitan, Citizen culture in Baroque Naples*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2011.

MASCILLI MIGLIORINI Luigi, *Il sistema delle arti : corporazioni annonarie a Napoli nel '700*, Napoli, Guida, 1992.

MIELE Michele, « Pietà popolare, e classi sociali dirigenti nel culto della Madonna dell'Arco », in *Scrivere di santi : atti del convegno di studio dell'Associazione italiana per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia*, LUONGO Gennaro (a cura di), Napoli, 1997.

MIELE Michele, *Le origini della Madonna dell'Arco*, Arco Centro Studi Religiosità Popolare (a cura di), Napoli- Bari, Editrice Domenicana Italiana, 1995.

MUSELLA Silvana, « Il Pio Monte della Misericordia », in GALASSO Giuseppe et RUSSO Carla, *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, vol. II, Guida, 1982.

MUTO Giovanni, « Gestione politica e controllo sociale nella Napoli Spagnola », in *Le città capitali*, DE SETA Cesare (a cura di), Napoli, Laterza, 1985.

MUTO Giovanni, « Le tante città di una capitale : Napoli nella prime età moderna », in *Storia Urbana, Rivista di studi sulle trasformazioni della città e del territorio in età moderna*, Napoli, anno XXXI, Numero 123, 2009.

NICCOLI Ottavia, *La vita religiosa nell'Italia moderna, secoli XV- XVIII*, Carocci, Roma, 2008.

NIOLA Marino, *Sui palchi delle stelle : Napoli, il sacro, la scena*, Roma, Meltemi, Gli Argonauti, 1995.

PETRACCONI Claudia, *Napoli dal ' 500 all' 800*, Napoli, Guida, 1975.

ROMEO Giovanni, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Contro-Riforma*, Firenze, Sansoni, 1990.

ROMEO Giovanni, *Amori proibiti, I concubini tra Chiesa e Inquisizione, Napoli (1563-1656)*, Napoli, Laterza, 2008.

ROMEO Giovanni, « Denunciare i delitti contra la fede nell'Italia della Controriforma : la storia di un fallimento », in *Dénoncer le crime du Moyen Âge au XIX^e siècle*, sous la direction de M. CHARAGEAT, et M. SOULA, Bordeaux, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2014.

ROSA Mario, « Pietà mariana e devozione del Rosario », in BOESCH GAJANO Sofia, SCARAFFIA Lucetta, *Luoghi sacri e spazi della santità*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990.

VENTURA Piero, « Il sistema degli spazi sacri a Napoli tra XVI e XVII secolo », in André VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, Collection de l'École Française de Rome, n° 273, 2000.

VENTURA Piero, « Mercato delle risorse e identità urbana : cittadinanza e mestiere a Napoli tra XVI e XVII secolo », in Marco MERIGGI, Alessandro PASTORE, *Le regole dei mestieri e delle professioni, secoli XV- XIX*, Napoli, Franco Angeli Storia, 2001.

VISCEGLIA Maria-Antonietta, *Il bisogno d'eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli, Guida, 1988.

ANNEXES

Illustrations

Figure 1 : Distribution du corpus testamentaire des artisans et marchands napolitains de 1622 à 1687.

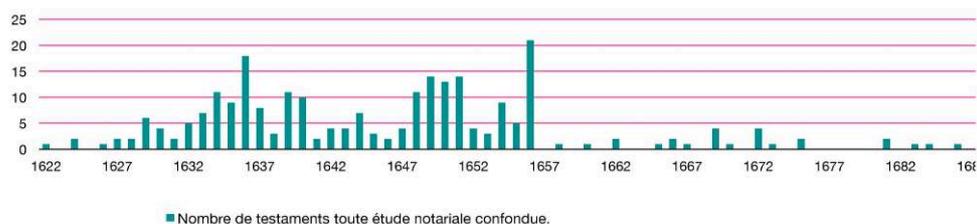
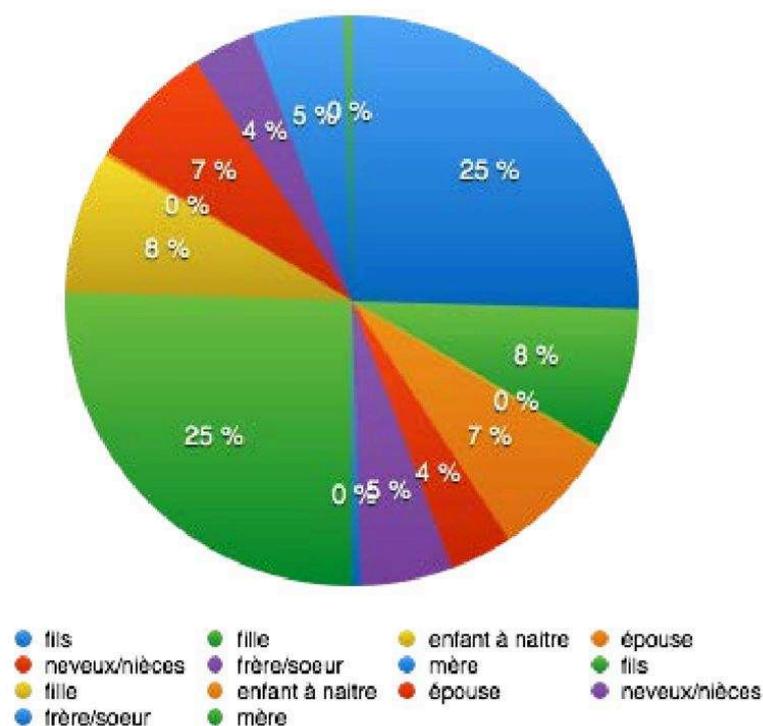


Figure 2 : Les réseaux formels et informels des héritiers : des membres de la famille à la parenté de cœur des testateurs napolitains de 1622 à 1687.

Le réseau formel de la parentèle des artisans et marchands napolitains, vu de leurs testaments



Le réseau informel de la parenté de cœur des artisans et marchands napolitains, vu de leurs testaments.

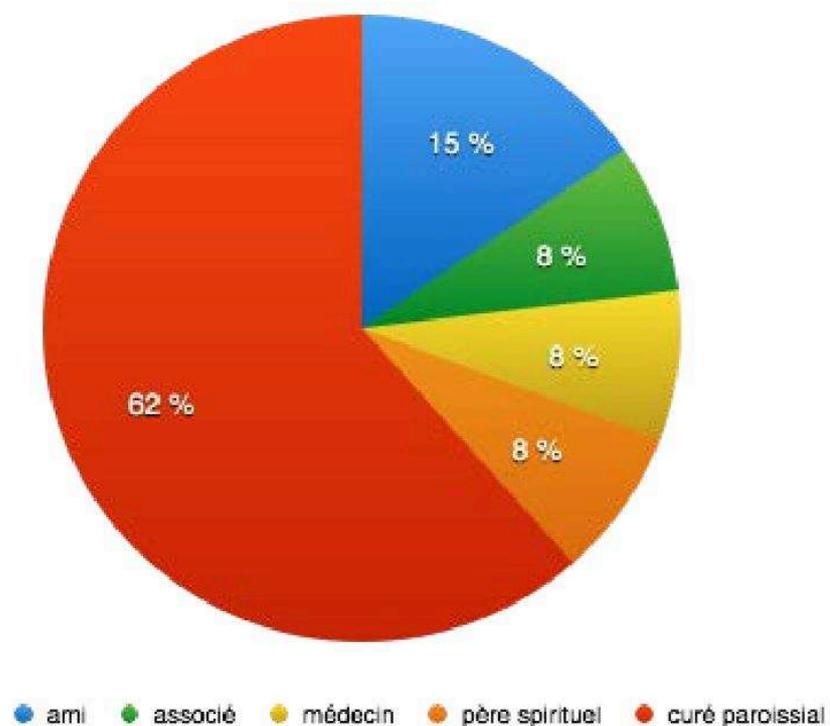
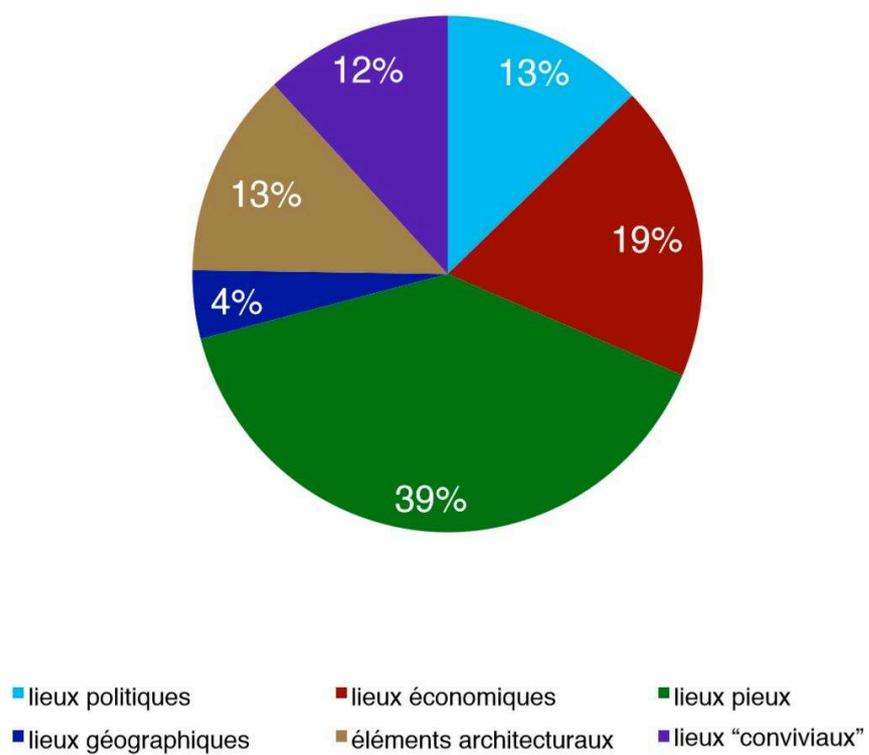


Figure 3 : L'espace urbain vécu des artisans et marchands de 1622 à 1887, la prédominance des lieux pieux dans le réseau informel de lieux du quotidien, vu des préambules de leurs testaments.



NOTES

1. M-A. Visceglia, *Il bisogno d'eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*.
2. G. D'Agostino, *La capitale amibigua, Napoli dal 1458 al 1580*, p. 258-266.
3. En témoignent les différents synodes ou les visites pastorales qui jalonnent le siècle.
4. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Contro-Riforma*, p. 228 ; pourraient être cités de nombreux travaux d'historiens napolitains d'approche socio-religieuse plus globale, comme ceux de M. Rosa, G. Galasso, Carla Russo, G. De Rosa.
5. Se reporter aux descriptions de journaux, de guides destinés aux visiteurs étrangers, et à la cartographie d'époque.
6. Archivio di Stato di Napoli : Notai, 173/25, testaments de C. De Donato, veuve de D. Jupporelli, fol. 304r., de D. Jupporelli, fol. 176r., de L. De Donato, fol. 366r. Les testaments ont été rédigés respectivement en 1636, 1643 et 1634.
7. P. Ventura, « Mercato delle risorse e identità urbana : cittadinanza e mestiere a Napoli tra XVI e XVII secolo », p. 275.
8. *Ibid.*, p. 268-273.
9. *Ibid.*, p. 269.
10. B. Marin, P. Ventura, « Les offices « populaires » du gouvernement municipal de Naples à l'époque, Premières réflexions », p. 124 : « [...] Le nombre d'Élus, sur un arc chronologique allant de la fin du xv^e siècle à la fin du xvii^e siècle, est de 186 ; on ne dispose d'indications sur les professions ou le statut social que pour 28 % d'entre eux (52/186). Ces données, mêmes partielles, permettent de mieux cerner le profil de la plus importante des charges « populaires ». Les professions juridiques prévalent (...) Sont moins représentées, en revanche, d'autres activités comme l'artisanat ou le commerce, ce qui reflète l'affirmation des « togati » dans la société napolitaine, sensible également dans les responsabilités politiques assumées au sein de l'organisation du Peuple ».
11. G. D'Agostino, *Per una storia di Napoli capitale*, p. 113 : « [on distingue] un processus d'autonomisation des grands offices royaux, souvent non locaux, et de gens de Robe désormais hégémoniques au sein des rangs du Peuple « civil » (avocats, marchands, financiers) et même dans le siège du Peuple ».
12. Situation totalement opposée pour les femmes vénitienues : voir l'étude de A. Bellavitis, *Famille, genre et transmission à Venise au xv^e siècle*, Collection de l'École française de Rome, n° 408, 2008.
13. Archivio di Stato di Napoli, Notai, 174/35, testament de C. Parmentieri du 19.03.1622, fol. 474r.- 478v : C. Parmentieri est marié avec I. De Cunzo, dont le montant de la dot est un des plus élevés du corpus.
14. Biblioteca Storica Patria di Napoli, A. Folieri, *Constitutione della classe operaia, 400 anni di vita operaia napoletana*, s.n. : pour la partie professionnelle, sauvegarde du métier et protection sociale aux membres, mais également finalités dévotionnelles et de services religieux et spirituels, vénération du saint patron ou d'une partie de la « Cour céleste », obsèques et messes en suffrage.
15. S. Musella, « Il Pio Monte della Misericordia », p. 343-345 : l'historienne met en annexe de son étude sur le Mont de Piété, des extraits d'archives et de travaux d'historiens du xix^e siècle, prouvant l'absence de délimitation durablement avérée tant des quartiers, que des paroisses, qui tendent lors de réorganisation à se fonder sur les grands axes de circulation de la ville : « [...] i Governatori del Pio Monte della Misericordia,(...) adottarono nel 1629 una ripartizione della città in otto quartieri, preferendo non rifarsi alla tradizionale suddivisione in sedili e ottine. [...] Nel complesso, pero, puo dirsi che i Governatori del Monte effettuarono la ripartizione seguendo la rete viaria principale della città, ottenendo così quartieri il piu omogenei nel tipo di popolazione e schematicamente rappresentabili », cf. Archivio di Stato di Napoli, Pio Monte della Misericordia, vol. 117, s.n. Concernant le réseau paroissial, une seule source en témoigne : le

notaire Gennaro (fin XVI^e), qui évoque les réformes des archevêques De Capua et Gesualdo, ayant balayé les vingt-deux paroisses antiques pour redonner poids au diocèse, font apparaître une nouvelle organisation administrative ecclésiastique, cf. C. Petraccone, *Napoli dal' 500 all' 800*, p. 68-69, et P. Ventura, « Il sistema degli spazi sacri a Napoli (...) », p. 349.

16. En témoignent plus de cent quatre-vingt-cinq statuts de congrégations, confréries, chapelles des arts ou conservatoires dépouillés.

17. C. De Seta, *Le città nella storia d'Italia*, p. 137 : « L'insula, attentamente analizzata da Pane, è un classico esempio del radicale processo di trasformazione del tessuto urbano messo in moto da questa politica di concentrazione. I lotti che componevano l'insula erano ancora destinati a giardino nella prima metà del Cinquecento ; in seguito vennero parzialmente adibiti ad edilizia civile, ma verso la metà del Seicento erano diventati un'area conventuale ».

18. G. Muto, *Le tante città di una capitale : Napoli nella prima età moderna*, p. 38.

19. M. Miele, *Pietà popolare, e classi sociali dirigenti nel culto della Madonna dell'Arco*, p. 374-375.

20. M. Miele, *ibidem*, p. 377, et *Le origini della Madonna dell'Arco, Napoli-Bari*, p. 128.

21. T. Auremma, *Historia panegirica delle attioni, glorie, e gratie di Santa Anna*.

22. O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna, secoli XV-XVIII*, p. 193-199 : la féminité des pratiques napolitaines des « santolilli » et du Rosaire est soulignée en les insérant dans une approche globale des dévotions populaires pré- et post-tridentines, mais le contexte domestique n'est pas évoqué. Sur ce point : Giovanni Romeo, *Amori proibiti, (ibidem)*, p. 204-205.

23. Giovanni Romeo, *Inquisitori, ... op. cit.*

24. J. A. Marino, *Becoming Neapolitan, Citizen culture in Baroque Naples*.

25. G. Muto, *Gestione politica e controllo sociale nella Napoli Spagnola*, p. 307-308.

26. Biblioteca Storica Patria di Napoli, A. Rubino, *Notitia di quanto è occorso a Napoli dall'anno 1648 per tutto l'anno 1669*.

27. Le blason de l'art (déterminé avec l'aval du souverain depuis l'époque médiévale) se retrouve dessiné, ou inversement substitué par celui de la dévotion au saint patron dans plusieurs statuts.

28. G. Romeo, « Denunciare i delitti contra la fede nell'Italia della Controriforma : la storia di un fallimento », in *Dénoncer le crime du Moyen Âge au XIX^e siècle*, sous la direction de M. CHARAGEAT, et M. SOULA, Bordeaux Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2014, p. 199-201 : pour la lettre aux Inquisiteurs généraux à l'Archevêque de Naples, p.199 ; voir aussi depuis 1576 les décisions de Charles de Borromée lors du concile provincial affirmant la lutte nécessaire contre les superstitions « dénaturant la religion »

29. M. Niola, *Sui palchi delle stelle : Napoli, il sacro, la scena*, p.16 : « (...) Così quando il domenicano Callisto da Missanello introduce, nel 1624, con enorme seguito popolare, la pratica devozionale del Rosario « a chori » intonato collettivamente nella chiesa della Sanità, le nobildonne della città si ribellano ad una popolarizzazione della religiosità che fa del Rosario una « cosa da femminucce ». (...) » ; M. Rosa, *Pietà mariana e devozione del Rosario*, p. 409.

30. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, p. 207-208.

31. G. Romeo, *Amori proibiti, I concubini tra Chiesa e Inquisizione, Napoli (1563-1656)*, p. 204-205 : « L'animata discussione che nel 1611 divise un conte scozzese e la ventenne cortigiana/fattucchiera napoletana Belluccia De Salvatore, sua convivente per alcuni mesi, è uno specchio fedele della diffusione dei modelli devoti al di là di frontiere fino a quel momento inavvicinabili. Ad attirare prima la curiosità dell'aristocratico era stata la recita quotidiana del Rosario, dopo la cena, da parte della giovane donna : « Anzi dicendo io una sera dopo desinare il rosario della Madonna, detto conte me dimandò che cosa io dicevo ogni sera. Li dissi che dicevo il Rosario della Madonna. (...) In considerare et rapresentare li quindici misterii, con un Pater noster e diece Avemaria per misterio. » (...) ».

32. P. Ventura, « *Il sistema degli spazi sacri a napoli tra XVI e XVII secolo* », p. 344 - 345.

33. Archivio di Stato di Napoli, Notai, 255/24, testament de J.- A. Martino, cocchiere, 07.05.1636, fol.1r.-2v.

34. Archivio Storico Diocesano di Napoli, Santa visita pastorale, I. Caracciolo 1671.
35. Archivio Storico Diocesano di Napoli, Santa visita pastorale, I. Caracciolo, 1671.
36. Archivio di Stato di Napoli, Notai, 204/31, testament de J.- C. Uzzi, « castagnaro », 16.04.1647, fol. 295r.-297r.
37. Archivio di Stato di Napoli, Notai, 173/25, testament de D., alias M. Dovignola, « apotecaro lurdo », 22.02.1656, fol. 169r-172v.
38. L'hôpital des « Incurrabili » fondé et dirigé par des laïcs issus des arts de la soie et de la laine, échappe à la gestion de l'évêché.
39. Les visites pastorales fournissent quelques indices. Voir aussi Biblioteca di Storia Patria di Napoli, A. Folieri, *Quattrocento anni di vita operaia napoletana*, Napoli, vol. 1, s.n.
40. L. Mascilli Migliorini, *Il sistema delle arti : corporazioni annonarie a Napoli nel' 700*.
41. L. Chatellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVI^e - XIX^e siècle*, p. 89.
-

RÉSUMÉS

L'étude des testaments d'artisans et de marchands à Naples de 1622 à 1687 permet une vue d'ensemble de la piété laïque et ses réseaux formels ou informels, articulants et densifiant l'espace urbain. Elle révèle les dynamiques individuelles spirituelles ou religieuses au travers des fins dernières et « ad pias causas ». La morale d'Ancien Régime, attachée à garantir l'« honnête renommée » de la famille et de l'art, se manifeste « formellement » par les directives aux proches, à la parenté de cœur, acteurs des « réseaux sociaux formels et informels ». La transmission patrimoniale confirme leur position, toutefois menacée par les lieux pieux ou leurs acteurs. Il en ressort une mobilité dévotionnelle réticulaire, formelle et informelle, des artisans et marchands de la « Citadelle sacrée », témoignant d'une lente acceptation des ordres réformés jusqu'à la peste de 1656. Les structures dévotionnelles et d'assistance napolitaines complètent l'étude de ces réseaux et de leurs pratiques pieuses.

AUTEUR

ISABELLE BLAHA

Doctorante en Histoire Université Lumière - LYON 2 - ED 483- LARHRA-UMR 5190

Concurrence et complémentarité : les missions lazariste et jésuite au Liban (1831-1861)

Yann Bouyrat

- 1 Les congrégations religieuses latines entretiennent avec le Liban, et notamment la communauté maronite, des liens anciens que l'on peut au moins faire remonter au xv^e siècle. Cette présence n'a pas été sans éclipse. La Révolution française lui a, en particulier, porté un coup sévère. À partir des années 1830, les missions latines ont cependant connu un nouvel essor, grâce à l'arrivée concomitante des lazaristes et des jésuites.
- 2 Disposant, au départ du moins, de peu de moyens, confrontés à une situation politique parfois dangereuse, ces nouveaux missionnaires sont parvenus, en trente ans seulement, à mettre en place un puissant réseau de missions et d'écoles, aussi bien sur la côte que dans la Montagne libanaise. Cette expansion ne s'est pas faite sans tensions, les deux ordres cherchant prioritairement à développer leurs œuvres dans les régions les plus favorables à leur apostolat, en l'occurrence celles principalement peuplées de Maronites. Avec le temps, comme nous le verrons, cette rivalité s'est cependant atténuée pour laisser la place à une véritable coopération.
- 3 Cet article se propose d'abord d'étudier, au plus près du terrain, comment les deux congrégations, malgré de nombreux facteurs contraires, ont réussi à s'implanter dans la Montagne libanaise et à y développer leurs œuvres. Elle vise surtout à comprendre pourquoi, et au profit de qui, les PP. jésuites et lazaristes, d'abord rivaux, ont fini par se rapprocher.

Deux expansions spectaculaires

Le Mont-Liban, un désert missionnaire au seuil des années 1830

- 4 Entre le xv^e siècle et l'aube des années 1830, les missions latines ont vu, à l'est de la Méditerranée, se succéder deux périodes contrastées.
- 5 Jusqu'au début des années 1770, grâce notamment à l'activité des capucins, puis des pères jésuites, elles connaissent un essor remarquable, comme en témoignent les *Lettres édifiantes et curieuses*¹ rédigées alors par les pères. Les fondations se succèdent, aussi bien en Syrie (Damas et Alep), sur la côte (Tripoli et Saïda) que sur les pentes du Mont-Liban (en 1657, la résidence d'Antoura, près de la baie de Jounié, est ainsi créée. Elle accueille un séminaire à partir de 1730).
- 6 Cette croissance spectaculaire s'interrompt brutalement au cours des années 1770. Les missions latines entrent alors, pour deux raisons, dans une période de déclin qui va durer 50 ans. Elles sont d'abord durement affectées par la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773. Sous la pression de la France, leurs résidences sont certes transmises à la congrégation religieuse des lazaristes. Moins puissante, cette dernière est cependant incapable de fournir un nombre de personnes suffisant. Les missions d'Orient ont surtout particulièrement souffert des effets de la Révolution française. Les mesures prises par les révolutionnaires (suppression des congrégations religieuses en avril 1792) ou, plus tard, par Napoléon (suppression de la congrégation de la Mission en 1809) ont eu pour effet de tarir les effectifs. Malgré la légalisation des congrégations sous la Restauration, ceux-ci fondent en Orient. À la fin des années 1820, les lazaristes, titulaires en théorie de quatre maisons (Antoura, Tripoli, Damas et Alep), n'en occupent plus qu'une, celle d'Alep².

Des débuts modestes (années 1830)

- 7 C'est cependant au cours de cette période de crise que trois événements clefs, tous favorables à un retour des missions catholiques en Orient, se produisent : la décision, prise en 1816 par le pape Pie VII, de ressusciter la Compagnie de Jésus ; la restauration, en 1818, de la Congrégation de *Propaganda Fide*, supprimée depuis 1808 ; le soutien, enfin, apporté par la France, protectrice attitrée du catholicisme en Orient, aux missionnaires latins.
- 8 Ce retour s'effectue cependant d'une manière à la fois modeste et discrète. À quelques années d'intervalle, deux groupes de missionnaires, les lazaristes, puis les jésuites, reprennent pied au Liban et en Syrie. Les conditions de leur arrivée ne sont pas, loin s'en faut, identiques.
- 9 Forts du soutien de la France, les premiers disposent d'une marge de manœuvre importante. Parvenus en Syrie en 1827, sous la direction du P. Antoine Poussou, ils choisissent en toute logique d'opérer dans les terres de mission les plus « intéressantes », les régions maronites du Mont-Liban. Dès 1828, le P. François Leroy rouvre la résidence d'Antoura³. Quelques mois plus tard, il s'efforce de relancer la mission de Tripoli, base de départ commode pour des tournées apostoliques dans la région d'Ehden-Zghorta⁴. En 1834, avec l'aide du consul de France, les lazaristes fondent en particulier leur premier collège secondaire, Saint Joseph d'Antoura.

- 10 Le retour des jésuites, en 1831, se fait sous des auspices moins favorables. Ces derniers se savent étroitement surveillés par les diplomates français, peu désireux de voir une congrégation indépendante concurrencer sur le terrain leurs protégés lazaristes. Les pères choisissent donc, habilement, de mettre en œuvre une stratégie de contournement. À partir de 1833, ils s'installent dans des régions périphériques, plus diversifiées sur le plan religieux : le Metn avec Bikfaya⁵, et la lointaine plaine de la Békaa, avec, aux portes de Zahlé, la petite résidence de Maalaqaa⁶ (Fig. 1).
- 11 Pour les deux missions, les premières années sont difficiles. Leurs effectifs restent longtemps limités. En 1840, les lazaristes ne sont encore que dix en Syrie⁷. Fleuron de leur dispositif, le collège secondaire d'Antoura n'accueille guère à cette date que vingt élèves⁸.

L'enracinement des missions (années 1840-1850)

- 12 Au cours des vingt années suivantes, les missions latines connaissent un essor exceptionnel. Cette croissance se fait sentir à plusieurs niveaux.
- 13 Les pères renforcent d'abord le réseau mis en place dans la Montagne au cours des années 1830. Ils multiplient en particulier les écoles autour de leurs résidences, et ce aussi bien pour les garçons que pour les filles. Cet effort de scolarisation est particulièrement précoce chez les jésuites. En 1847, ces derniers possèdent déjà quatre écoles, une à Bikfaya, une dans le bourg voisin de Beit-Chéhab⁹, et deux à Zahlé-Maalaqaa. Plusieurs centaines d'enfants y sont scolarisés¹⁰.
- 14 Les missionnaires tournent aussi leur regard vers le littoral. En 1849, après l'avoir délaissée pendant plusieurs années, les lazaristes rouvrent définitivement la résidence de Tripoli¹¹. Dix ans plus tard, les jésuites prennent pied à Saïda grâce au concours d'un prêtre franc-comtois bien établi dans la ville, le P. Rousseau¹².
- 15 Les deux congrégations s'intéressent encore davantage à la ville de Beyrouth. Cet intérêt s'explique en partie par le dynamisme économique de la ville, en passe de devenir la plaque tournante du commerce de la soie. Mais il tient avant tout à l'importance de sa population chrétienne et même plus spécifiquement catholique. Grâce aux migrations venues de la Montagne, les chrétiens, très minoritaires en 1830, voient leur pourcentage passer à près de 50 %¹³ voire atteindre les deux tiers¹⁴ de la population totale à la fin des années 1840.
- 16 Les jésuites sont les plus prompts à entrer en action. Dès 1840, leur nouveau supérieur, le P. Ryllo, projette d'installer un vaste séminaire destiné à former les futurs cadres des Églises orientales dans la ville¹⁵. Face à l'opposition résolue des diplomates français, il doit finalement renoncer. L'implantation des jésuites prend dès lors une autre forme, celle d'un réseau de plus en plus étoffé d'écoles élémentaires¹⁶. Les lazaristes les rejoignent dix ans plus tard, en 1852 (Fig. 2).
- 17 Le succès des missionnaires s'incarne surtout dans la montée en puissance de deux œuvres majeures : les collèges d'Antoura et de Ghazir. Encore modeste à la fin des années 1830, Antoura connaît une croissance spectaculaire au cours des années 1840-1850. Ses effectifs passent ainsi de vingt élèves en 1841, à deux cents en 1860¹⁷ (Fig. 3). Illustration de ce succès : l'établissement, d'abord uniquement composé d'enfants catholiques, commence à attirer des élèves grecs-orthodoxes¹⁸ et même musulmans dès la fin des années 1840¹⁹. Cet essor s'explique avant tout par la qualité de

l'enseignement prodigué dans le collège, à la fois classique (sur le modèle des collèges européens) et pratique. Une large place est accordée aux langues en usage au Liban, l'arabe, l'italien et le français ainsi qu'au droit commercial²⁰.

- 18 La croissance du collège-séminaire de Ghazir n'est pas moins impressionnante. Conçu au départ pour remplacer le défunt séminaire oriental du P. Ryllo, l'établissement ouvre ses portes en 1846. Dès 1850, il commence à accueillir des élèves laïques désireux d'acquérir une solide culture classique. Dix ans plus tard, il compte déjà cent élèves (dont une majorité de « laïques »)²¹.

Des atouts nombreux

- 19 Cette consolidation des deux missions tient à des raisons diverses. L'augmentation de leurs ressources financières tout d'abord. Dès la fin des années 1830, les pères voient affluer vers eux des fonds en provenance des œuvres de charité européenne : la Propagation de la Foi, fondée en 1822, à Lyon, par Pauline Jaricot et l'Œuvre des écoles d'Orient, créée en 1857 par Mgr Lavigerie. Les lazaristes peuvent, pour leur part, compter sur l'aide du gouvernement français. En 1837, de retour de son voyage en Orient, Lamartine était déjà intervenu pour obtenir des bourses en faveur du collège d'Antoura. Dans les années suivantes, le consul de Beyrouth, Prosper Bourée, prend le relais. En 1842, il obtient le financement de douze bourses²². Conscient du caractère aléatoire de ces aides « extérieures », les missionnaires cherchent, enfin, à développer sur place leurs propres moyens de financement. Dans les années 1850, les jésuites acquièrent ainsi le domaine de Ksara, riche en vignobles et en mûriers²³.
- 20 L'essor des œuvres catholiques s'accompagne aussi d'une augmentation considérable des effectifs. Effectifs propres tout d'abord : la mission jésuite, qui comptait dix personnes seulement en 1840, en comprend près de quarante à la fin des années 1850²⁴. Les deux missions reçoivent par ailleurs le renfort de sœurs européennes affiliées à leurs congrégations respectives. Fin 1846, les premières sœurs de Saint Joseph de l'Apparition, proches des jésuites, accostent à Beyrouth²⁵. Déjà présentes en Orient depuis quelques années (Smyrne en 1839, Alexandrie en 1844), les Filles de la Charité, auxiliaires des lazaristes, débarquent l'année suivante²⁶. En quelques années, elles constituent un réseau efficace d'écoles et d'œuvres de bienfaisance à Beyrouth (hôpital de la Miséricorde) et dans la Montagne (Hadeth, Bhamdoun, Ghazir et Zouk)²⁷. Ces arrivées successives demeurent cependant à peine suffisantes pour satisfaire les besoins d'œuvres sans cesse plus nombreuses. Tout au long des années 1840-1850, les missionnaires ne cessent de se plaindre de la charge de travail qui pèse sur eux, particulièrement les enseignants des collèges de Ghazir et d'Antoura²⁸.
- 21 Leur véritable force se situe cependant ailleurs, dans les liens solides qu'ils ont su tisser avec la société libanaise, et ce à tous les niveaux. Celui, d'abord, des puissantes familles, comme les émirs Abillama ou même certains princes Chéhab. Celui, aussi, du clergé uniate, particulièrement maronite. Dès 1833, les PP. jésuites entamèrent avec un jeune prêtre maronite, Youssef Gemayel, une collaboration qui devait s'étendre sur plusieurs décennies²⁹. Dans la Békaa, les projets des pères bénéficient aussi, tout au long de cette période, du soutien actif de Mgr Abdallah Bustani, évêque titulaire du siège de Tyr et de Saïda³⁰. L'appui résolu de l'évêque de Tripoli permet de même aux lazaristes de multiplier, au cours des années 1840-1850, les missions dans sa ville et dans les villages du nord du Liban³¹. Les missionnaires, surtout, ont toujours entretenu de bonnes

relations avec les patriarches maronites, Youssef Hobeiche (1823-1845), Youssef Khazen (1845-1854) et enfin Boulos Massad.

- 22 Plus encore que le clergé et l'aristocratie, les pères latins peuvent s'appuyer sur les populations libanaises. Cet attachement tient bien sûr à la ferveur catholique des habitants de la Montagne. Il s'explique aussi par l'infatigable activité des missionnaires. Grâce à ses multiples missions itinérantes, le premier directeur d'Antoura, M. Leroy, parvient ainsi à acquérir, dès la fin des années 1830, une réputation flatteuse au Liban, au point d'être surnommé « le roy de la Montagne »³². Attachement qui découle enfin de leur attitude courageuse en période de guerre. En 1841 et encore en 1845, la Montagne a connu en effet deux graves conflits communautaires opposant, pour l'essentiel, les Maronites aux Druzes. À chaque fois, les chrétiens furent mis en déroute et chassés de leurs villages. Contrairement aux monastères ou aux notables maronites³³, qui brillèrent par leur absence, les PP. jésuites et lazaristes ouvrirent largement les portes de leurs résidences. À la fin de l'été 1845, le collège d'Antoura hébergea ainsi près de 1 400 personnes, essentiellement des femmes et des enfants³⁴.
- 23 Rien n'illustre mieux cette proximité que l'apparition, au cours des années 1850, de congrégations religieuses indigènes. Entre 1852 et 1858, trois instituts, au recrutement exclusivement local, ont ainsi été créés par les jésuites : les Mariamettes³⁵ et les Xavériens³⁶ à Bikfaya, les Pauvres Filles du Sacré-Cœur³⁷ à Zahlé. La plupart de leurs membres se virent confier des tâches d'enseignement dans les petites écoles de Montagne. Leur apport, aussi bien dans le Metn que dans la Békaa, fut décisif dans la mise en place du réseau scolaire des jésuites³⁸.

Des relations ambiguës : de la rivalité à l'association

Rivalité religieuse et opposition politique

- 24 L'essor des missions latines ne s'est pas fait sans tensions : entre les années 1830 et 1860, jésuites et lazaristes ont entretenu des rapports tendus. Les deux congrégations étaient d'abord séparées, au Liban, par un lourd contentieux historique. Les PP. jésuites ne pouvaient pas oublier qu'après la suppression de leur ordre en 1773³⁹, sous la pression des rois Bourbons, l'ensemble des biens qu'ils possédaient au Liban avaient été récupérés par les lazaristes⁴⁰. Les lazaristes et les jésuites entretenaient surtout des rapports bien différents avec la France. Les premiers, considérés comme un ordre « français », acceptaient sans réserve de travailler à la gloire de leur pays. Cette attitude « patriote » leur valut, dès leur réapparition au Liban, le soutien du gouvernement de Paris. Réputés moins malléables, les jésuites ont en revanche dû faire face, dès leur retour dans la région, à l'hostilité marquée des diplomates français.
- 25 Rien d'étonnant dès lors à ce que les rapports entre les deux congrégations aient été souvent empreints d'une grande méfiance. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils n'ont pas évolué. Entre 1830 et la fin des années 1850, trois périodes peuvent être distinguées.

Une opposition d'abord frontale (1831-1843)

- 26 Entre 1831 et 1843, les relations entre les PP. jésuites et leurs homologues lazaristes sont conflictuelles. Les lazaristes redoutent d'abord que les disciples de saint Ignace ne cherchent, en accord avec le clergé maronite, à récupérer certaines des résidences

qu'ils possédaient avant la dissolution de leur ordre. Ils voient surtout dans le collège de Ghazir, lancé en 1843, un concurrent potentiel au collège d'Antoura, ouvert neuf ans seulement auparavant. La diplomatie française s'empresse de les soutenir : dès 1843, elle arrache à la Propagande un accord très strict imposant aux jésuites de n'accueillir à Ghazir que des élèves âgés de plus de 14 ans et ne se destinant qu'au sacerdoce⁴¹. Cet arrangement n'est respecté que quatre ans. Dès 1850, trahissant leur engagement, les jésuites commencent à accueillir des laïques dans leurs murs, ces derniers devenant majoritaires dès le milieu de la décennie. Les lettres du P. Étienne, procureur des lazaristes à l'époque, illustrent bien cette atmosphère de défiance. En 1834, il écrit ainsi au supérieur de la mission lazariste en Syrie :

« Soyez sur vos gardes avec les jésuites. Latet anguis in herba [la vipère reste tapie dans l'herbe]. Nous devons toujours nous tenir à une distance respectueuse de ces braves gens, malgré tout le respect que nous leur devons. »⁴²

Des relations plus sereines ? (années 1840)

- 27 À partir du milieu des années 1840, les relations entre les deux congrégations évoluent favorablement. De part et d'autre (surtout du côté jésuite), la volonté de calmer le jeu semble l'emporter. Fin 1843, le général des jésuites, le P. Roothaan, décide ainsi d'abord d'attribuer la mission jésuite de Syrie à la province de Lyon (elle était jusqu'alors directement placée sous sa direction)⁴³. Cela laisse présager une augmentation régulière des missionnaires français dans ses rangs. Conséquence de cette décision : les diplomates français, qu'il s'agisse des consuls de Beyrouth, comme Prosper Bourée (1841-1844, puis 1845-1849), ou des ambassadeurs à Constantinople, comme le baron de Bourqueney (1842-1848), se montrent plus conciliants avec les pères. En 1846, Prosper Bourée se démène pour arracher au gouvernement turc une indemnité de 6 000 F. en faveur des jésuites, en dédommagement des pertes matérielles subies pendant la guerre civile⁴⁴.
- 28 Cet apaisement des tensions ne doit cependant pas être exagéré. À plusieurs reprises, notamment entre 1843 et 1846, le gouvernement de Paris cherche à obtenir de la Propagande un éloignement de la mission jésuite⁴⁵. Il n'hésite pas non plus à exercer des pressions sur la Propagation de la Foi pour que cette dernière réduise ou diffère l'aide versée aux pères, comme en 1844, lors du lancement du collège de Ghazir⁴⁶. En 1847, les diplomates français interviennent enfin pour éloigner les sœurs de Saint-Joseph de Beyrouth, afin de laisser le champ libre aux Filles de la Charité⁴⁷.

Vers un rapprochement accéléré (1856-1860) ?

- 29 Le vrai tournant intervient au cours des années 1850. Il est étroitement lié à la situation politique française. L'arrivée au pouvoir de Napoléon III se traduit en effet par un net réchauffement des relations entre la France et la Compagnie de Jésus. Les répercussions en Syrie ne tardent pas à se manifester : les consuls nommés au poste de Beyrouth soutiennent plus fermement les pères. Edmond de Lesseps, en poste de 1854 à 1859, rédige ainsi plusieurs rapports enthousiastes sur leurs œuvres en Syrie. Ce rapprochement s'accompagne de plusieurs gestes forts. En avril 1856, les jésuites participent aux réjouissances qui, à Beyrouth, célèbrent la naissance du fils de Napoléon III⁴⁸. Trois mois plus tard, le consul général se rend à l'invitation des jésuites au collège-séminaire de Ghazir⁴⁹.

- 30 Cette tendance s'approfondit à la fin de la décennie sous l'impulsion du P. jésuite Amédée de Damas. Bien introduit dans les milieux aristocratiques français⁵⁰, ce dernier parvient, en 1858-1859 à convaincre à la fois son ordre et le gouvernement français de l'intérêt que les deux parties auraient à travailler de concert⁵¹.
- 31 Cette réconciliation a eu, pour les deux congrégations latines, des conséquences fondamentales : les diplomates français, qui, au cours des vingt années précédentes, avaient souvent aggravé leurs contentieux jouent en effet maintenant un rôle systématiquement modérateur.

Un rapprochement inévitable ? Dangers communs et objectifs partagés

- 32 Entre 1831 et 1860, les missions latines n'ont donc pas seulement connu un essor remarquable. Leurs relations ont aussi sensiblement évolué : d'abord hostiles l'une à l'autre, puis méfiantes, elles se sont peu à peu rapprochées. Cette évolution s'explique pour l'essentiel par deux raisons fondamentales.

De l'apostolat catholique à la francisation du Liban

- 33 La première est d'ordre culturel. Les deux congrégations, à peu de temps d'intervalle, ont en effet connu la même évolution. Revenues en Syrie pour diffuser et renforcer le catholicisme, elles se sont peu à peu muées en vecteurs de la langue et de la civilisation française.
- 34 Fidèles à leurs habitudes, les lazaristes, comme les jésuites, ont d'abord privilégié, dans les années 1830, les missions mobiles. Quittant leurs résidences pour quelques jours, parfois plusieurs semaines, ils ont arpenté la Montagne dans ces moindres recoins. En 1835, le P. jésuite Benoît Planchet multiplie, à partir de sa modeste résidence de Maalaaqaa les excursions dans les villages avoisinants pour y catéchiser les Grecs et les Maronites⁵². L'année suivante, il part pour trois mois dans le Hauran. La même année, le supérieur de la mission lazariste, M. Poussou, réalise de nombreuses missions volantes dans l'arrière-pays de Tripoli⁵³.
- 35 Cette mobilité, sans jamais vraiment disparaître, est cependant rapidement passée au second plan. Les missionnaires des deux congrégations ont, dès les années 1840, accordé la priorité à l'enseignement. Dans ce but, ils ont multiplié les écoles, d'abord près des résidences, puis de plus en plus loin dans la Montagne. Cette réorientation vers l'enseignement ne doit rien au hasard. Elle répond en fait à une triple demande : celle des familles aisées du Kesrouan ou de Beyrouth, désireuses de voir leurs enfants instruits dans des collèges inspirés des établissements d'enseignement secondaire européens ; celle de la Propagande, désireuse de voir les congrégations latines former les cadres et la jeunesse des communautés chrétiennes orientales ; celle, enfin, des dirigeants français, qui virent dans les écoles missionnaires le moyen le plus efficace de diffuser la « civilisation » française sur les rives du Levant.
- 36 Au début des années 1840, le bilan reste cependant modeste. Les écoles de Montagne sont d'abord peu nombreuses et, à l'exception du collège d'Antoura, limitées au seul cycle primaire. L'enseignement ne s'y fait surtout qu'en arabe. Conséquence : la *lingua franca* la plus employée au Liban et en Syrie demeure l'italien. De passage au Liban en

1843, l'écrivain Gérard de Nerval en fait l'amère expérience : le jeune garçon qui lui sert de guide pour ses excursions dans la Montagne ne comprend que cette langue⁵⁴. Même chose pour les invités qui, régulièrement, viennent lui rendre visite dans sa maison de Beyrouth⁵⁵.

- 37 L'ascension du français commence à partir des années 1840-1850. Dans cette évolution, les lazaristes ont clairement un temps d'avance. Dès sa naissance, en 1834, leur œuvre majeure, Antoura, apparaît en effet comme un foyer majeur de rayonnement pour la langue de Molière. D'abord enseignée à parité avec les langues italienne et arabe⁵⁶, elle finit par l'emporter sur ses rivales vers 1850⁵⁷. Les Filles de la Charité se sont aussi efforcées, non sans mal, d'introduire le français dans leurs petites écoles⁵⁸.
- 38 D'abord réticents, les PP. jésuites se sont aussi, peu à peu, tournés vers le français, avec cependant des nuances. Jusqu'en 1860, il demeure absent des petites écoles de la Montagne ou de la Békaa, confiées aux Mariamettes ou aux Xavériens. Il faudra attendre les années 1880 pour qu'il fasse son apparition⁵⁹. À Beyrouth, en revanche, il s'impose rapidement⁶⁰. Il finit surtout par s'affirmer, au collège-séminaire de Ghazir, détrônant l'italien et le latin au cours des années 1850⁶¹.

Le danger anglo-protestant

- 39 La réconciliation entre les deux missions latines ne tient cependant pas seulement à leur commune volonté de « franciser » le Liban. Dans leur rapprochement, un autre facteur, éminemment politique celui-là, a joué un rôle clef : la peur éprouvée par les pères face à l'expansion spectaculaire des missions protestantes.
- 40 L'arrivée de ces dernières, au milieu des années 1820, précède de peu le retour en Orient des pères latins. Elle est avant tout le fait d'une société américaine, créée en 1812 : l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*. Trois de ses premiers membres, Pliny Fisk, Isaac Bird, Jonas King débarquent à Beyrouth en 1823 et fondent la *Syria Mission*⁶². Sans tarder, ils bénéficient de l'appui des représentants des puissances « protestantes », à commencer par celui du consul d'Angleterre.
- 41 Cette présence protestante ne suscite pas, dans un premier temps, d'inquiétude chez les missionnaires latins. Ces derniers ne croient pas à la possibilité, pour les Églises réformées, d'attirer vers elles de nombreux fidèles sur les rives du Levant. Les faits semblent d'ailleurs leur donner raison : malgré un prosélytisme actif, les conversions sont peu nombreuses.
- 42 Cette sérénité ne dure cependant pas. Dès les années 1830, les « biblistes » changent en effet de stratégie, donnant désormais la priorité à l'éducation de la jeunesse. De nombreuses écoles sont alors créées, d'abord dans les échelles (Beyrouth, Saïda, Tripoli), puis, dans un second temps, à l'intérieur de la Montagne. La croissance de la Mission syrienne est dès lors fulgurante : forte de 15 membres en 1860, elle entretient alors plus de 30 écoles fréquentées par près de 1 000 élèves (dont 1/4 de filles)⁶³.
- 43 La réaction des missionnaires latins intervient dans les années 1850 et prend deux formes. Celle d'abord d'une « guerre de mouvement » : les pères cherchent à contrer les prédicateurs protestants en sillonnant la Montagne. Ayant appris que les « biblistes » opéraient dans ces régions, le supérieur de la mission jésuite décide ainsi, en 1858, d'envoyer deux missionnaires « zélés et actifs » arpenter l'arrière-pays de Saïda ainsi que le Wadi al-Taym, situé sur le versant opposé du Liban⁶⁴. Cette guerre de mouvement

se double d'une véritable « guerre de position ». Pour bloquer l'avancée protestante, les pères latins ouvrent à la hâte des écoles dans les districts mixtes. L'installation des jésuites, à Saïda en 1857, ou à Deir el Kamar en 1860, doit ainsi beaucoup à la présence, dans ces deux villes, d'écoles réformées. Moins exposés car établis plus au nord, les lazaristes n'hésitent pas non plus, quand l'occasion se présente, à descendre dans l'arène : en 1850, les sœurs de la Charité décident ainsi d'ouvrir une école à Abey pour concurrencer celle des « biblistes »⁶⁵.

- 44 La présence protestante, sans être décisive, a ainsi puissamment contribué au rapprochement entre jésuites et lazaristes. La menace qu'elle faisait peser sur les œuvres catholiques a contraint les pères à mettre un bémol à leurs vieilles querelles pour mieux concentrer leurs efforts sur cet adversaire commun.
- 45 À la fin des années 1850, bien des choses restaient à faire : liées par des intérêts communs, les deux congrégations n'étaient pas encore pleinement associées. Là encore, ce sont des événements extérieurs qui ont changé la donne, en l'occurrence les terribles massacres de 1860-1861.

Un tournant majeur : les massacres de 1860-1861

- 46 Au cours des mois de mai-juin 1860, le Mont-Liban fut en effet le théâtre d'événements tragiques. Pendant plusieurs semaines, avec la complicité des troupes ottomanes, les Druzes, ainsi que certains musulmans de la côte, ont perpétré de sanglants massacres à l'encontre des populations chrétiennes de la Montagne et du Wadi al-Taym. En tout, pas moins de 6 000 personnes auraient trouvé la mort, en majorité des Maronites⁶⁶.
- 47 Si les lazaristes, implantés en pays maronite, sont sortis indemnes de ces troubles, les PP. jésuites ont en revanche été durement éprouvés : la plupart de leurs œuvres, situées dans les régions mixtes, furent soit détruites, soit endommagées. Plus grave, quatre d'entre eux, présents à Zahlé au moment de la chute de la ville, périrent assassinés⁶⁷.
- 48 Cette tragédie a eu, dès l'été 1860, d'importantes implications diplomatiques : elle provoqua en effet l'intervention de la France. Sous l'impulsion de son brillant ministre des Affaires Étrangères, Édouard Thouvenel, le gouvernement de Paris réussit à imposer à l'Empire Ottoman l'envoi d'un corps expéditionnaire français dans le Mont-Liban. Cette intervention militaire suffit à ramener l'ordre dans la Montagne.
- 49 Restait à prendre en charge les milliers de survivants des massacres, majoritairement des femmes et des enfants. Or, à ce niveau, les congrégations latines ont véritablement joué un rôle clef, avant comme après l'intervention française.
- 50 Les jésuites, et plus encore les lazaristes, ont d'abord, à court terme, sauvé de nombreuses vies en ouvrant, dès le mois de juin, les portes de leurs résidences à un nombre sans cesse croissant de réfugiés. Le collège d'Antoura a ainsi, dès les premiers jours des massacres, accueilli en catastrophe plusieurs milliers de personnes⁶⁸. Grâce aux réserves de blé entreposées dans le cellier du collège, celles-ci ont pu subsister pendant les deux mois d'été, en attendant l'arrivée des premières troupes françaises, le 16 août 1860. Une fois regroupés, les PP. jésuites ont aussi pris en charge de nombreux chrétiens dans leurs résidences de Beyrouth ou de Saïda⁶⁹.
- 51 Décisive au lendemain des troubles, l'aide des congrégations latines n'a pas été moins importante à long terme. Cette contribution s'explique par l'exceptionnel accroissement de leurs moyens d'action. En effet, la nouvelle des massacres a provoqué

un immense élan de générosité en France. Entre l'été 1860 et le printemps 1861, pas moins de 2 millions de F.⁷⁰ ont été versés par la population en faveur des chrétiens d'Orient. Or, une grande partie de cette somme a été attribuée aux deux missions pour venir en aide aux survivants des massacres. Pour agir avec plus d'efficacité, les deux congrégations ont alors, pour la première fois, réellement agi de concert, tant dans l'organisation des comités de secours que dans la prise en charge des orphelins, les PP. jésuites se voyant confier la garde des garçons et les Filles de la Charité celle des petites filles. La complémentarité des deux réseaux, due, comme on l'a vu, à leur rivalité de départ, a dès lors, dans cette vaste opération de sauvetage, présenté une grande utilité.

Les missions latines, principal levier de l'influence française au Liban ?

- 52 Entre les années 1830 et 1860, les missions latines ont ainsi connu une double évolution. Leur emprise géographique a d'abord évolué : modestes au départ, elles ont grandi jusqu'à constituer deux réseaux structurés se partageant littéralement l'espace libanais. Leurs rapports, surtout, ont changé : sans jamais cesser d'être concurrentes, les deux congrégations ont su mettre cette rivalité entre parenthèses pour mieux affronter les périls qui les menaçaient toutes deux : l'essor des missions protestantes ou encore l'hostilité des autorités ottomanes.
- 53 Plus encore qu'à elles-mêmes, cette évolution a surtout profité à la France. En se développant, essentiellement par leurs propres moyens, en se tournant résolument vers l'enseignement du français, elles ont assuré à moindres frais à cette dernière une influence durable sur le Liban. Illustration de cette instrumentalisation des missions : l'Université Saint-Joseph, fondée en 1875 pour succéder au collège-séminaire de Ghazir et devenue jusqu'à aujourd'hui le principal foyer de diffusion de la langue et de la culture française au Liban.

BIBLIOGRAPHIE

Archives de l'ancienne maison-mère des lazaristes, rue de Sèvres à Paris (ALP).

Archives du collège d'Antoura au Liban (ALA).

Archives jésuites de Vanves (AFSI).

Archives jésuites de Rome (ARSI), notamment *Correspondance des pères de Syrie avec le P. Général* (Syr 1001, 1002, 1003 et 1004).

Annales de l'Œuvre de la Propagation de la Foi (APF).

Annales de la Congrégation de la Mission (ACM).

CORCKET Pierre, *Les lazaristes et les filles de la Charité au Proche-Orient (1783-1983)*, Annales vincentiennes du Proche-Orient (numéro spécial), Beyrouth-Achrafieh, 1983.

JESSUP Henry H., *Fifty-three years in Syria*, Fleming H. Revelley, New York, 1910.

KURI Sami, *Une histoire du Liban à travers les archives jésuites*, Dar el-Machreq Éditeurs, 1985, 3 tomes.

POUJOLAT Baptistin, *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Gaume frères, Paris, 1860.

TIBAWI Abdul Latif, « The Genesis and the Early History of the Syrian Protestant College », *The Middle East Journal*, 1967.

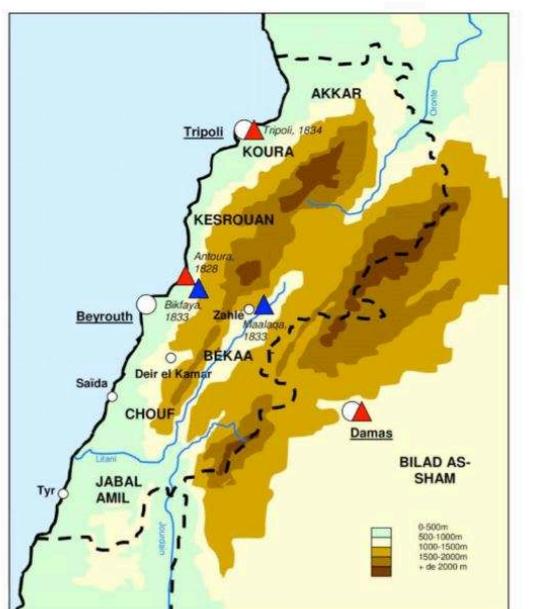
VERDEIL Chantal, *Les jésuites de Syrie (1830-1864) : une mission auprès des chrétiens d'Orient au début des réformes ottomanes*, thèse sous la direction de Jean-Marie Mayeur et Jacques Frémeaux, Université de Paris-Sorbonne, 2003.

VERDEIL Chantal, « Les écoles d'Orient : le réseau congréganiste en Syrie (1880-1914) », *Colloque France-Levant*, Lyon, 13-15 juin 2002.

ANNEXES

Illustrations

Figure 1 : Les missions latines au Liban : premières créations (1831-1840)



LÉGENDE :

-  Frontières actuelles
-  Principaux centres urbains
-  Mission lazarisite et date de création
-  Mission jésuite et date de création

Figure 2 : L'expansion des missions latines au Liban (années 1840-1850)

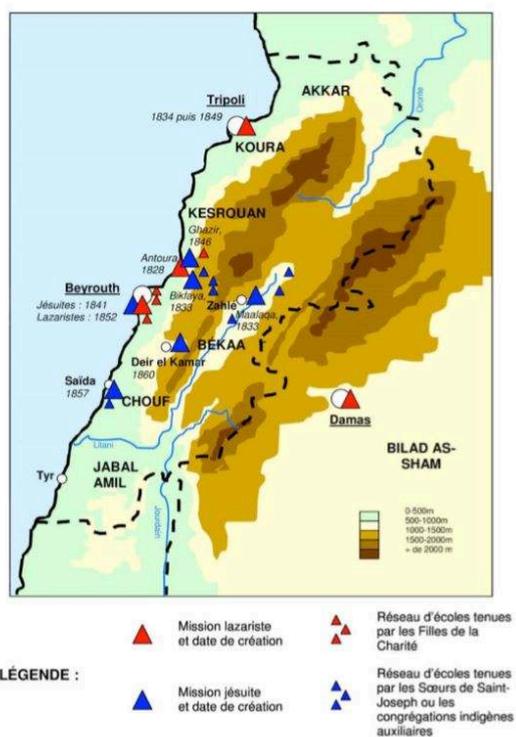
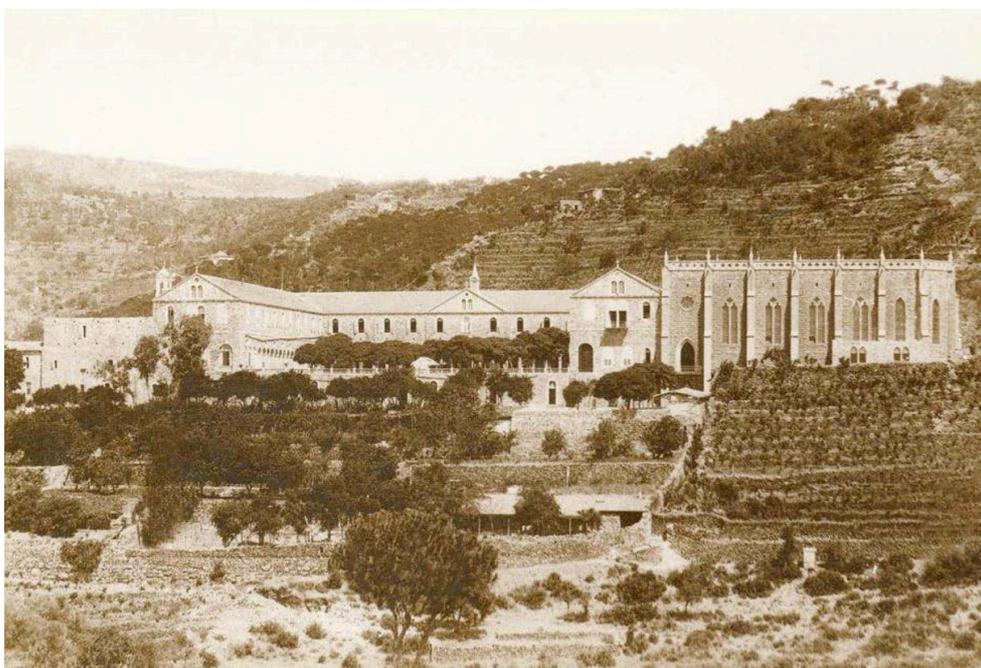


Figure 3. Le collège d'Antoura



NOTES

1. *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*. Mémoires du Levant, Lyon, Vernarel et Cabin, 1819.

2. Le chevalier Reynault au baron de Damas, Saïda, le 12 février 1827, dans Adel Ismail, *Documents diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban et des pays du Proche-Orient du XVI^e siècle à nos jours*, 1976, tome V, p. 128.
3. ALA, *Souvenirs d'Antoura*, p. 133 ; ALP, Anonyme, *Les lazaristes en Syrie*, p. 45.
4. ALP, Anonyme, *Les lazaristes en Syrie*, p. 300.
5. ARSI, Syr, 1001, VI, 1, P. Riccadonna au P. Roothaan, Ain Traz, 1^{er} août 1833.
6. ARSI, Syr, 1001, V, 20, P. Planchet au P. Roothaan, Ain Traz, 10 juillet 1833.
7. P. Corcket, *Les lazaristes et les filles de la Charité au Proche-Orient (1783-1983)*, Annales vincentiennes du Proche-Orient, Beyrouth-Achrafieh, p. 88.
8. ALP, *Dossier Antoura*, M. Leroy à M. Etienne, Antoura, 1^{er} juin 1836 et 1^{er} janvier 1837.
9. ARSI, Reg. Miss., II, 324-325, P. Jean Roothaan au Président du Conseil de la Propagation de la Foi, Rome, 24 février 1847.
10. APF, tome XXIV, 1852, pp. 462-480, P. Abougit au Président du Conseil central de l'Œuvre de Propagation de la Foi de Lyon, Bikfaya, 8 septembre 1851.
11. ACM, 1850, tome XV, pp. 173 et 175, M. Reygasse à M. Salvayre, Tripoli, 1^{er} janvier 1850.
12. BOEO, tome I, Rapport du R. P. Amédée de Damas aux membres du Conseil de l'Œuvre des Écoles d'Orient, mars 1859, pp. 145-146.
13. C. Donzel-Verdeil, *Les jésuites de Syrie (1830-1864) : une mission auprès des chrétiens d'Orient au début des réformes ottomanes* (thèse), Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 242.
14. BOEO, tome I, R. P. Billotet à un P. de la même Compagnie, non daté, p. 10.
15. MAE, CPC Beyrouth, vol. 2, M. de Bertou à M. Guizot, Beyrouth, 18 janvier 1841.
16. C. Donzel-Verdeil, *op. cit.*, p. 484.
17. B. Poujoulat, *La vérité sur la Syrie et l'expédition française*, Gaume frères, Paris, 1860, lettre XXIX, p. 304.
18. ALP, *Dossier Antoura*, M. Laderrière à M. Etienne, Antoura, février 1847.
19. Les fils du *mutsallem* de Jaffa y effectuent une partie de leur scolarité.
20. P. Joppin, « Histoire d'Antoura », *Bulletin de l'Association de l'Amicale des Anciens d'Antoura (AAAA)*, 1939-1941, I, 5, p. 8.
21. APF, tome XXXII, 1860, p. 140, P. Bourquenoud à un P. de la même Compagnie, Ghazir, 17 décembre 1859.
22. MAE, CPC Beyrouth, vol. 2, M. Bourée à M. Guizot, Beyrouth, le 23 mars 1842.
23. S. Kuri, *Une histoire du Liban à travers les archives jésuites*, Dar el-Machreq éditeurs, 1985, tome II, pp 404-405.
24. C. Donzel-Verdeil, *op. cit.*, p. 84.
25. Sami Kuri, *op. cit.*, p. 13.
26. ACM, 1850, tome XV, p. 298, sœur Gélas à M. Étienne, 15 janvier 1850.
27. B. Poujoulat, *op. cit.*, 1860, lettre XXIX, p. 306.
28. En 1854, le supérieur du collège d'Antoura, M. Depeyre, n'hésite ainsi pas à écrire que lui et ses confrères sont « écrasés de travail », et d'ajouter : « Je me couche quelque fois à 11 heures ou minuit, et je suis sur pied à 3, 4 heures ; je n'en puis plus ; je sens de temps en temps des douleurs de cœur, je suis extraordinairement maigre, la neige se montre à ma barbe » (ALP, Dossier Antoura, M. Depeyre à M. Étienne, Antoura, 30 juin 1854).
29. *Ibid* ; ARSI, Syr 1003, I, 5, P. Estève au même, Beyrouth, 5 juillet 1850.
30. ARSI, Syr 1002, VIII, 3, P. Riccadonna au P. Planchet, Zahlé, 14 novembre 1846.
31. ACM, 1850, tome XV, p. 174, M. Reygasse à M. Salvayre, Tripoli, 1^{er} janvier 1850.
32. ALP, Anonyme, *Les lazaristes en Syrie*, p. 109.
33. ACM, 1846, tome XI, p. 95, M. Reygasse à M. Poussou, Antoura, 1^{er} juin 1845.
34. *Ibid*.
35. ARSI, Syr 1003, XI, 5, Notice du P. Abougit sur les Mariamat, Rome, mars ou avril 1856.
36. ARSI, Syr 1003, II, 24, P. Estève au P. Beckx, Beyrouth, 13 février 1857.

37. ARSI, Syr, 1003, II, 40, le P. Billotet au P. Beckx, Beyrouth, 24 juin 1858 ; ARSI, Syr 1003, III, 2, Rapport du P. Steins au P. Beckx (septembre-octobre 1858).
38. En 1858, les Mariamettes, fortes de neuf sœurs et de deux novices, comptent déjà neuf écoles, dont une à Bikfaya même, une autre à Beit Chéhab (BOEO, tome I, sœur Marie Ethab, supérieure des Mariamettes, Bikfaya, 12 mars 1858, p. 98). À la même époque, les Filles du Sacré-Cœur dirigent près d'une dizaine d'écoles, non seulement au sud de la Békaa mais aussi au nord, à Baalbeck (B. Poujoulat, *op. cit.*, lettre XXIX, p. 302).
39. Bref *Dominus ac Redemptor*, 21 juillet 1773.
40. Lettre patente du roi, 22 novembre 1782, dans A. Ismail, *op. cit.*, tome V, pp. 250-251.
41. ARSI, Reg. Miss., II, 244-246, P. Roothaan au P. Planchet, Rome, 22 novembre 1843.
42. ALA, *Correspondance Etienne Poussou (1831-1834)*, M. Etienne à M. Poussou, Paris, 29 mai 1834.
43. ARSI, Reg. Lugd., II, 6-7, P. Roothaan au P. Maillard, Rome, 31 octobre 1843.
44. ARSI, Syr 1002, II, 45, P. Planchet, supérieur, au P. Roothaan, Beyrouth, 16 avril 1846.
45. MAE, CP Rome, vol 985, M. Guizot à M. de Rossi, Paris, 2 mars 1845.
46. ARSI, Syr 1002, III, 10, P. Planchet au P. Roothaan, Beyrouth, 29 mars 1844.
47. MAE, CPC Beyrouth, vol 8, M. Bourée à M. Guizot, Beyrouth, 11 octobre 1847 et 6 novembre 1847.
48. ALSI, P. Rousseau à M. Billotet, Saïda, 20 avril 1856.
49. ARSI, Reg. Cur. Rom., II, 25-27, P. Billotet au P. Beckx, Beyrouth, 18 juillet 1856.
50. Son père fut ministre de Louis XVIII, avant de devenir gouverneur du duc de Bordeaux.
51. ARSI, Syr 1003, V, 8, P. de Damas à M. Thouvenel, 8 mars 1860.
52. ARSI, Syr 1001, VI, 21, P. Planchet au P. Riccadonna, Maalaqa, 30 juillet 1835.
53. P. Corcket, *op. cit.*, pp. 177-178 ; ALP, Anonyme, *Les Lazaristes en Syrie*, p. 295.
54. G. de Nerval, *Voyage en Orient*, Garnier-Flammarion, Paris, 1980, tome I, p. 9.
55. *Ibid*, p. 10.
56. Une lettre écrite en 1838 nous apprend qu'à cette époque, les élèves avaient obligation de discuter en italien pendant la récréation du matin et en français pendant celle de l'après-midi (ALP, *Dossier Antoura*, M. Basset à M. Martin, Antoura, avril 1838).
57. Dans une lettre datée de 1854, un père lazariste rappellent ainsi qu'au collège, « les élèves ne sont appliqués à l'étude des deux dernières langues (...) que lorsqu'ils commencent à pouvoir écrire passablement une lettre en langue française » (ACM, 1854, tome XIX, p. 227, M. Depeyre à M. Salvayre, Antoura).
58. ACM, 1849, tome XIV, p. 64, sœur Gélas à M. Étienne, Beyrouth, 19 février 1849.
59. C. Donzel-Verdeil, « Les écoles d'Orient : le réseau congréganiste en Syrie (1880-1914) », *Colloque France-Levant*, Lyon, 13-15 juin 2002.
60. ARSI, Syr 1003, X, 1, P. Billotet au P. Roothaan, Beyrouth, 4 janvier 1851.
61. AFSI, Coll PRAT, vol. 9, P. Bourquenoud au P. Gautrelet, Paris, 17 décembre 1859, p. 811.
62. H. Jessup, *Fifty-three years in Syria*, New York, Fleming H. Revell Co., 1910.
63. A. L. Tibawi, « The Genesis and the Early History of the Syrian Protestant College », *The Middle East Journal*, 1967.
64. ARSI, Syr 1003, II, 41, P. Billotet au P. Beckx, Beyrouth, 10 novembre 1858.
65. ACM, 1893, tome LVIII, p. 106, Rapport sur les œuvres des Filles de la Charité.
66. B. Poujoulat, *op. cit.*, lettre XIV, p. 145.
67. ARSI, Syr 1003, VI, 7, P. Estève au P. Beckx, Beyrouth, 5 juillet 1860.
68. Frère Vincent, *Mémoires*, *op. cit.*, pp. 35-36.
69. B. Poujoulat, *op. cit.*, lettre V, p. 23.
70. BOEO, tome I, Souscription recueillie en faveur des chrétiens de Syrie, rapport de M. l'Abbé Lavigerie, avril 1861, pp. 8-9.

RÉSUMÉS

Revenus en Orient en 1831, les PP. jésuites et lazaristes sont parvenus, au cours des trente années suivantes, à mettre en place un puissant réseau de missions et d'écoles, aussi bien sur la côte que dans la Montagne libanaise.

Cette expansion ne s'est pas faite sans tensions. Les prêtres de la Mission et les disciples de saint Ignace se sont d'abord heurtés dans leurs choix d'implantation. Cette rivalité aboutit à un partage précaire de l'espace libanais, les premiers s'installant au nord, en « pays » maronite, les seconds au sud et au centre, dans des espaces plus divers sur le plan religieux. Leurs rapports respectifs avec la France les ont aussi éloignés : proches des lazaristes, les consuls de France ont toujours éprouvé une grande méfiance à l'égard des jésuites.

Les deux congrégations ont cependant fini par se rapprocher. Deux facteurs clefs l'expliquent : une commune volonté de diffuser, parallèlement au catholicisme, la langue et la culture françaises dans de grandes institutions scolaires ; la nécessité surtout, de faire front commun face à un nouvel adversaire : les prédicateurs protestants.

D'abord concurrentes, les missions jésuites et lazaristes sont ainsi devenues complémentaires, pour le plus grand profit de la France.

AUTEUR

YANN BOUYRAT

Agrégé et docteur en histoire, diplômé en sciences politiques, chercheur-associé au CEMMC (Bordeaux III), chargé de cours à l'Université Catholique de l'Ouest (UCO)

Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge : des réseaux sociaux ?

Marie-Madeleine de Cevins

- 1 En dépit de son anachronisme évident, la notion de « réseau social » (au singulier, mais plus encore au pluriel) décrit assez bien, à certains égards, le fonctionnement des confraternités régulières – qu’elles soient bénédictines ou se rattachent aux ordres mendiants. Comme les « réseaux sociaux » d’aujourd’hui, les confraternités régulières des XIII^e-XVI^e siècles échappent à toute classification rigoureuse. Ce ne sont pas des associations solidaires à part entière, c’est-à-dire engageant l’ensemble des membres dans un rapport mutuel. Néanmoins, elles nouent entre ces derniers des échanges, créent des « sociabilités » ou, si l’on préfère, du « lien social ». Quelles sont la teneur et la vigueur de ce lien ? C’est la question à laquelle cette contribution se propose de répondre, à l’aide de sources jusqu’à présent inconnues des chercheurs.
- 2 Afin de lever toute ambiguïté, on rappelle que la « confraternité », à la différence d’autres associations pieuses (unions de prière, confréries, fraternités du tiers ordre) évoluant à l’ombre d’établissements réguliers, se définit comme la communauté spirituelle née de la pratique par laquelle le supérieur d’une institution religieuse (elle-même communautaire), accorde à un individu (ou à un groupe d’individus) extérieur à cette communauté d’avoir part aux mérites et autres bienfaits salvifiques acquis par ses membres. Le principe est le même, que cette institution appartienne à l’Église régulière (un monastère, un couvent, une province, un ordre...) ou à l’Église séculière (dans le cas d’une collégiale ou d’un chapitre cathédral), ou qu’elle soit animée par des laïcs (si c’est une confrérie)¹.
- 3 La formule de la confraternité, née en milieu monastique à l’époque carolingienne, a connu un essor spectaculaire aux siècles suivants. Sa fonction principale était la commémoration nécrologique (*memoria*)². À partir du milieu du XIII^e siècle, la confraternité monastique semble décliner à peu près partout – sauf autour de certaines abbayes anglaises comme Saint Albans³. Au lieu d’être adressées à des laïcs ou à des clercs séculiers, les lettres de confraternité s’échangent désormais presque

exclusivement entre établissements, congrégations ou ordres canoniaux et monastiques. Les soutiens extérieurs des moines figurent dans les obituaires et les registres de bienfaiteurs tenus jusqu'à la fin du Moyen Âge, mais rarement en tant que *confratres*. Or le milieu du XIII^e siècle correspond au moment où Franciscains et Dominicains se mettent eux aussi à créer des confraternités. Ils introduisent d'emblée des changements dans le procédé, qu'ils déclinent expressément en deux variantes, avec ou sans commémoration *post mortem*, ce qui définit la confraternité "ordinaire", par opposition à la confraternité "majeure". À elle seule, cette distinction traduit le recul de la commémoration *post mortem* dans la version "mendicante" de la confraternité⁴.

- 4 Ce n'est là qu'un des aspects du remodelage opéré par les Mendicants. L'importance accordée à la lettre d'affiliation dans le processus d'entrée en confraternité, en remplacement du cérémonial qui avait cours chez les moines, en est un autre. La *littera confraternitatis* tient désormais lieu de rituel d'inclusion. Non sans dérives et abus : la prolifération de ces lettres et leur mise en vente de l'Angleterre à la Bohême a suscité chez Wyclif, Hus puis Luther le rejet de cette pratique englobée dans le vaste et supposément honteux "trafic des indulgences"⁵.
- 5 Aujourd'hui encore, les confraternités mendicantes souffrent d'un large discrédit dans l'historiographie⁶. On en parle peu, et souvent mal, en les présentant comme un appât utilisé à tout-va par les Mendicants dans le seul but d'extorquer aux fidèles des aumônes, en leur faisant miroiter l'accès quasi immédiat au Paradis⁷. Par suite, la question du « lien » social que les confraternités ont pu établir entre frères et non frères comme entre confrères n'a jamais été abordée de front. Au mieux, elle est diluée dans la vaste problématique de la dépendance des frères à l'égard de leurs bienfaiteurs⁸.
- 6 La Hongrie dispose d'une série de lettres de confraternité mendicantes qui présente une homogénéité et une continuité remarquables à l'échelle de l'Occident médiéval⁹... du moins en l'état actuel des investigations effectuées dans les fonds des pays européens. Ces lettres ne sont pas nécessairement de production hongroise mais s'adressent toutes à des fidèles du royaume de Hongrie. Au nombre de 125, elles s'étalent de l'an 1270 à 1524, avec une forte augmentation à partir des années 1450. Elles ont été délivrées par les quatre ordres mendicants implantés dans le royaume de Hongrie : Prêcheurs, Mineurs, Ermites de saint Augustin et Carmes. S'y ajoutent des modèles de lettres d'affiliation consignés dans les formulaires utilisés par les frères mendicants hongrois, dont on a conservé des exemplaires franciscains, dominicains et carmes, copiés entre le début du XIV^e siècle et les années 1530¹⁰.
- 7 L'objectif de cette contribution est d'éclairer à partir de cette base documentaire le fonctionnement des confraternités mendicantes au Moyen Âge, sous l'angle de sa possible similitude avec les « réseaux sociaux » actuels. On commencera par examiner l'articulation entre réseau (institutionnel) des couvents mendicants et confraternités mendicantes. On abordera ensuite la confraternité mendicante comme outil de solidarité entre les Mendicants et les « confrères » (et « consœurs ») qui s'agrègent à eux. Enfin, il faudra déterminer dans quelle mesure les confraternités mendicantes créent du « lien social » entre « confrères » (donc horizontalement) et, plus largement, à l'échelle de la *societas christiana*.

Confraternité et réseau des établissements mendiants

Points de convergence et distorsions

- 8 Principal point de convergence entre confraternités et établissements mendiants : les lettres d'affiliation sont toutes dressées depuis un couvent mendiant. L'eschatocole se termine invariablement par la formule *Datum in nostro conventu / loco X...* ou bien par l'indication, seule, du nom de la ville d'émission (*Datum Bude...*), laquelle ville comporte toujours un couvent de l'ordre auquel appartient le supérieur qui accorde l'entrée dans la confraternité. En Hongrie, ce couvent est toujours masculin, les établissements de Dominicaines et de Clarisses n'ayant pas délivré de lettres d'affiliation spirituelle. On ne saurait donc s'étonner de la superposition entre la carte des lieux d'émission des lettres de confraternité du corpus "hongrois"¹¹ et la carte des couvents mendiants masculins du royaume de Hongrie¹². Faut-il en déduire que, comme chez les moines depuis l'époque carolingienne, les établissements réguliers servaient systématiquement de points d'ancrage aux affiliations spirituelles ?
- 9 En réalité, la correspondance est partielle. On s'en aperçoit rapidement en allongeant la focale sur les couvents mendiants de Hongrie, émetteurs des deux tiers environ des lettres « réelles » du corpus hongrois. Si l'on compare la géographie des lieux d'émission situés dans le royaume de Hongrie à celle des couvents hongrois, on constate que de nombreux couvents masculins n'apparaissent pas sur la carte des dispensateurs de lettres de confraternité. Même en comptant avec les pertes documentaires, il semble bien que tous les couvents n'ont pas délivré de lettres de confraternité. Inversement, certains couvents sont surreprésentés. C'est le cas en particulier des couvents de la capitale hongroise, Buda (dont les couvents mendiants ont émis à eux seuls 28 lettres du corpus) et, sur la rive gauche du Danube, de ceux de Pest (7 lettres).
- 10 Pourquoi ces distorsions ? La répartition spatiale des lettres conservées reproduit avant tout la géographie administrative des ordres mendiants. Elle est centrée autour de Buda, depuis leur implantation en Hongrie, ceci de façon accrue à la fin du Moyen Âge. C'est là que se trouvent les couvents les plus peuplés, là que fonctionnent les *studia* les plus importants du pays, là surtout que siège habituellement le provincial – à l'exception des Carmes, dont la province englobe alors une partie de la Germanie¹³. Au niveau inférieur, le rayonnement régional de couvents comme celui de Sárospatak et de Sájovámos (4 lettres chacun) ou encore de Caransebeş (3 lettres) chez les Franciscains observants et de Székesfehérvár chez les Franciscains conventuels peut expliquer leur surreprésentation dans le corpus.
- 11 D'autres paramètres rendent compte de ces hiatus. Les responsables itinérants, à commencer par Jean de Capistran pendant son long périple en Europe centrale (1451-1456), émettent des lettres dans le couvent où ils sont hébergés – comme dans n'importe quel autre couvent placé sur leur itinéraire. Le cas de Capistran montre que ce n'est pas l'importance numérique ou le rayonnement spirituel du couvent où ils séjournent et vers lequel affluent les demandes d'affiliation qui compte, mais le charisme ou la réputation de sainteté du dispensateur. On pourrait presque parler – puisque nous n'en sommes plus à un anachronisme près –, de « réseau mobile », dans la mesure où ce système permet de « se connecter » (en confraternité) à peu près partout.

Par suite, l'attractivité religieuse d'un couvent mendiant ne se mesure pas au nombre de lettres qui ont été émises depuis cet établissement.

Un faible ancrage territorial

- 12 Un autre facteur confirme que les confraternités des ordres mendiants ne s'ancrent pas (ou peu) au réseau institutionnel mendiant. Il tient à leur fonctionnement. En effet, à la différence des confraternités monastiques anciennes, le lien de confraternité a très souvent un ressort dépassant le cadre d'une seule communauté régulière. Le corpus examiné donne à voir seulement quatre exemples d'affiliations limitées à un seul couvent – qui est toujours le couvent émetteur, la lettre étant établie au nom du supérieur de la communauté. La plupart des admissions ont un ressort plus large : parfois la custodie (dans 7 cas), le plus souvent la province (échelon de loin le plus représenté, à 61 %) et enfin les circonscriptions supra-provinciales (15 %) ou l'Ordre entier (14 %). Elles n'ont donc qu'un lien ténu avec le couvent dans lequel la lettre avait été établie.
- 13 Ajoutons que chez les Mendiants, l'absence de cérémonial d'entrée (que les Bénédictins maintinrent parfois jusqu'à la fin du Moyen Âge, en Angleterre notamment) distend encore davantage le lien entre le couvent émetteur et la communauté dans laquelle entrent les nouveaux « confrères ». De plus, c'est à des individus (mobiles et mortels) que les confrères s'unissent par la confraternité, non à des institutions. Le lien de confraternité ne s'articule pas autour de pôles géographiques mais autour de communautés humaines, celles des religieux qui partageaient leurs mérites avec les confrères. Ces communautés, les sources de la pratique montrent qu'on se les représente moins comme une nasse organisée autour de points fixes (les couvents) que comme des sphères superposées ou emboîtées (telles des « poupées russes »), de l'échelon du couvent jusqu'à celui de l'Ordre entier. La preuve : lorsqu'un individu entre à plusieurs reprises dans la confraternité du même ordre, l'échelle d'incorporation croît d'une admission à la suivante¹⁴.
- 14 Pour autant, le lien de confraternité auprès des Mendiants n'est pas totalement dépourvu d'ancrage territorial. Dans le cas de la Hongrie, dont les frontières politiques recourent peu ou prou les limites des provinces mendiante médiévales (à l'exception des Carmes), la prédominance de l'échelon provincial, constatée plus haut, inscrit cette grâce dans un cadre national. De nombreuses lettres du corpus examiné ne parlent d'ailleurs pas de frères « de la province de Hongrie » mais « du royaume de Hongrie » (*in regno Hungarie* plutôt que *in provincia Hungarie*). Cet échelon ne constitue certes pas une fin en soi – les admissions universelles étant plus prisées que les admissions nationales et évidemment locales. Il n'empêche que c'est ce cadre-là qui est le plus pratiqué, donc le plus demandé par les chrétiens de Hongrie au Moyen Âge, alors qu'il leur est moins accessible que les échelons inférieurs d'incorporation (custodie ou couvent).
- 15 En définitive, les confraternités mendiante s'appuient bien sur le maillage des couvents, par leur traduction matérielle (le lieu d'émission des lettres étant nécessairement un couvent) et par leur contenu spirituel (qui rattache les mérites obtenus à des communautés mendiante existantes, définies selon la géographie administrative de l'Ordre). Mais ces deux plans pouvant être dissociés, l'adéquation demeure imparfaite.

La solidarité entre frères et confrères

- 16 La confraternité établit des liens entre un individu (ou un groupe d'individus), celui qui bénéficie de l'affiliation spirituelle, et une communauté régulière ou semi-régulière, celle qui lui accorde cette faveur. Ce sont les deux pôles de la relation de *confraternitas*. Que se transmettent ces deux pôles au Moyen Âge, que se « communiquent »-ils ou échangent-ils (ce dernier verbe supposant une réciprocité qui reste à établir) ?

La confraternité dans l'économie du salut

- 17 Comme le rappellent les promoteurs et défenseurs de la confraternité jusqu'au XV^e siècle, de Bernard de Clairvaux au Chartreux tchèque Étienne de Dolany (en réponse aux attaques de Jean Hus en 1408)¹⁵ ou à Nicolas Lackman (provincial franciscain de Saxe auteur d'un *Tractatus de confraternitate* écrit vers 1465¹⁶), cette pratique se fonde sur le dogme de la *communio sanctorum*. Elle découle en particulier de son prolongement, la doctrine élaborée pour l'essentiel au XII^e siècle (par Anselme de Cantorbéry puis Hugues de Saint-Cher) qui pose la détention par l'*ecclesia* (au sens d'assemblée des chrétiens) d'un « trésor de mérites » redistribuable par certains chrétiens (particulièrement « productifs » en matière de bienfaits spirituels – à commencer par les membres du clergé, et notamment les réguliers) au profit d'autres chrétiens. Cette croyance s'inscrit dans une vision circulaire et économique des relations entre chrétiens venue tout droit d'Augustin et développée par les élites épiscopales et monastiques du (très) haut Moyen Âge¹⁷, qui prône la circulation continue des richesses, tant matérielles que spirituelles, au nom de la *caritas*¹⁸.
- 18 La confraternité est un exemple, parmi d'autres, de ces échanges. Le scénario est le suivant. Dans un premier temps, qui se situe en amont de la confraternité, des non-réguliers (clercs ou laïcs) accordent aux réguliers de leur choix des dons (pécuniaires ou en nature), ou un soutien politique ou judiciaires. Le détail de ces faveurs n'est jamais spécifié dans les lettres de suffrages (sauf quand elles accordent simultanément des services *pro anima*) – sans doute pour échapper à l'accusation de simonie, récurrente depuis Wyclif. Le mot de *benefactor* appliqué au destinataire dans les lettres ne laisse aucun doute quant à leur nature matérielle, de même que l'insistance, dans l'exposé des motifs, sur les manifestations répétées du dévouement de celui-ci à l'égard des frères (*quorum dilectionem certis beneficiorum indicis frequentius experimur*).
- 19 Dans un second temps, les dirigeants des communautés régulières les font bénéficier des avantages salvifiques (mérites ou suffrages) qu'ils ont accumulés, bienfaits qui sont exclusivement de nature spirituelle – à la différence de certains usages monastiques, qui prévoient des pitances pour les confrères. Les dispensateurs de la confraternité présentent leur geste comme un devoir, une obligation inhérente à l'obligation de charité (« devoir / dette de charité ») dans les lettres (*Quamvis ex caritatis debito omnibus teneamur, illis tamen longe amplius obligamur quorum...*) – comme si le fait de recevoir des dons les engageait à leur fournir une contrepartie (*Exigente vestre devocionis affectu ...*). Ces deux temps de l'échange illustrent le fameux schéma anthropologique maussien du « don contre don ». Mais la confraternité ne se réduit pas à ce rapport.

L'« enrèrement » : symbolique et limites

- 20 À la différence des recommandations de prière ou des messes *pro anima*, la confraternité ne se borne pas à procurer des bienfaits spirituels quantifiables ou dénombrables. Elle opère un rapprochement – symbolique et liturgique – de l'état de religieux, processus que Gilles Meersseman appelle fort justement *affratellamento* (« enrèrement »)¹⁹. Si les Mendiants n'ont pas organisé au Moyen Âge de rituels multipliant les symboles d'inclusion (embrasser la règle, prendre place au chœur, etc.), ils partagent avec les Bénédictins l'idée d'ordres dépassant les murs de leurs couvents. Ils développent en particulier l'image de l'arbre-ordo, qui remonte au fondateur (en particulier chez les Mineurs), sur le modèle de l'arbre de Jessé²⁰. Selon cette conception, les nouveaux « confrères » sont reliés à la souche identitaire de l'Ordre. Ils entrent dans une nouvelle famille, la confraternité instaurant non seulement une solidarité mais une parenté entre membres. Elle s'exprime dans les textes par les mots *fraternitas* et *confraternitas*, ou encore *affiliatio*.
- 21 Dans la pratique, si les admissions en confraternité « simple » ne changent rien à la liturgie des frères, les entrées « majeures » se traduisent par l'application aux nouveaux membres des mêmes dispositions commémoratives que celles prévues pour les religieux (citation nominative au chapitre qui suit le décès et prières spécifiques). À ce moment-là au moins, les « confrères » sont effectivement assimilés aux « frères ». Par ailleurs, dans l'itinéraire spirituel de ceux des affiliés que l'on peut suivre pendant plusieurs années ou décennies, on constate (parfois) une progression dans le processus d'incorporation à la communauté. La confraternité y apparaît comme une étape intermédiaire entre la reconnaissance du statut de bienfaiteur et la sépulture dans l'enclos conventuel, de préférence dans l'habit, aboutissement ultime de cette dynamique d'« enrèrement »²¹.
- 22 Celle-ci souffre cependant d'étroites limites. D'abord, les Mendiants n'expriment jamais la possibilité pour les « confrères » de leur faire partager leurs propres mérites spirituels – ou même tout simplement de prier pour eux²². L'échange reste donc inégal, déséquilibré puisque les « confrères » sont considérés par les religieux comme ne pouvant leur apporter de bienfaits que matériels. Difficile dans ces conditions d'imaginer que les membres des confraternités soient mentalement englobés dans la catégorie des « presque frères ». Cela rejoint au demeurant le contenu de la législation canonique, qui déniait aux membres des confraternités le statut juridique de « semi-religieux » reconnu progressivement aux convers et aux « donnés »²³. Ils sont membres de la catégorie mouvante des « bienfaiteurs », rien de plus. Du côté des affiliés, la logique de rapprochement avec les Mendiants est entravée par la pratique, fréquente, du cumul des affiliations. Faute d'exclusive (jusqu'au moment de demander la sépulture au couvent), les « confrères » appartiennent simultanément à plusieurs ordres (mendiants ou non)... et donc, d'une certaine manière, à aucun.
- 23 Au total, si le lien de confraternité instaure bien une solidarité entre frères et confrères, cette solidarité fonctionne à sens unique – « descendant » des « frères » jusqu'aux « confrères ». Il fait suite, certes, à une démarche (inverse) de soutien matériel en leur faveur, soutien présenté dans les lettres comme la justification de l'octroi de cette grâce. Mais il ne suffisait pas à procurer aux confrères une véritable promotion spirituelle – ni dans l'Ordre, ni dans la *societas christiana*. L'ecclésiologie

médiévale, fondée sur la supériorité des clercs (et notamment des clercs réguliers) sur les laïcs, reste sauve.

Les confraternités mendiante, créatrices de « lien social »

Une communauté ?

- 24 La dimension communautaire de l'affiliation spirituelle n'est pas seulement mise à mal par le déséquilibre des termes de l'échange qu'elle instaure. Elle pâtit, sur un plan « horizontal » cette fois, de l'absence de relations solidaires entre membres de la confraternité. En effet, contrairement aux unions de prière remontant au moins à l'époque carolingienne²⁴, aux confréries et aux affiliations croisées entre monastères, dans la confraternité, les non-profès ne sont pas tenus de prier les uns pour les autres. On ne saurait parler par conséquent de « réseau d'aide spirituelle » comme le fait Herbert Schneider, qui place les confraternités et les unions de prière à égalité²⁵.
- 25 Des obstacles pratiques s'y opposent. Les Mendiants ne tiennent pas de liste de membres de leur confraternité, semble-t-il (pas plus en Hongrie qu'ailleurs). Certains couvents ont des livres de bienfaiteurs mais les « confrères » n'y figurent pas toujours ; et ils ne forment jamais des rubriques spécifiques²⁶. Impossible donc pour les « confrères » de savoir qui appartient, comme eux, à la communauté de mérites des frères. Certes, il n'est pas besoin de connaître le nom d'un individu (ou d'un groupe d'individus) pour le porter dans ses prières... mais ces prières-là ne figurent nulle part.
- 26 Non seulement la confraternité ne crée pas de véritable « lien social » entre confrères, mais on peut se demander si elle n'a pas accentué l'individualisation des pratiques religieuses à la fin du Moyen Âge, lorsque le salut « de soi » l'emporte sur celui, collectif, de l'ensemble de l'humanité. À l'appui de cette lecture, soulignons que (sauf exception dont il sera question plus loin) l'initiative vient des fidèles, et non des frères mendiants. Les lettres répondent avant tout aux demandes (pour ne pas dire aux réclamations) des récipiendaires. Le texte ne le dit pas expressément – ou seulement de façon très évasive, dans le préambule ou l'exposé des motifs²⁷ – car cette mention aurait pu être interprétée comme la reconnaissance d'une dépendance des frères par rapport au monde extérieur. Mais cette démarche préalable, rapportée autant par les sources théoriques (les premières lignes du traité de Nicolas Lackman²⁸) que par certaines chroniques (à propos de Capistran mais pas seulement²⁹), ne fait guère de doute.

La confirmation de liens préexistants

- 27 La notion de « réseau » en devient-elle pour autant caduque ? Pas forcément. Car les liens antérieurs entre frères et confrères se trouvent préservés, et même consolidés, par la confraternité. En clair, si elle ne crée pas de nouveau réseau, la confraternité renforce et solennise ceux qui existent déjà. C'est par ce canal, indirect, que les confrères sont unis. En effet, outre le mot *benefactor* récurrent dans les lettres, lorsque l'on examine le profil (sociologique mais surtout spirituel) des affiliés, on constate que les bénéficiaires de cette grâce font déjà partie du cercle des bienfaiteurs les plus actifs des Mendiants.

- 28 C'est particulièrement vrai en Hongrie où l'on n'a pas retrouvé de lettres de confraternité « en blanc », distribuées à l'aveugle lors des tournées de quête et accordant de multiples grâces (Robert Swanson parle à ce propos d'*open confraternity*³⁰). En dehors de Jean de Capistran, les supérieurs mendiants y accordent peu d'admissions collectives (les habitants de villes entières par exemple) – sauf nécessité urgente de réformer un couvent ou de le conserver dans leur mouvance (à Prešov en 1437, à Bratislava en 1464³¹).
- 29 On ne peut pas parler pour autant de communauté (ou de réseau) de bienfaiteurs car ceux-ci ne sont pas tous au rendez-vous de la confraternité. Plusieurs documents montrent que les plus généreux et les plus insignes d'entre eux obtiennent des grâces jugées supérieures ou plus « efficaces » (messes *pro anima* et sépulture au couvent), ce qui les dispense en quelque sorte de solliciter leur affiliation spirituelle aux ordres concernés.

Une solidarité universelle

- 30 Les confraternités mendiante ont néanmoins contribué à renforcer la solidarité entre chrétiens. En Hongrie comme en Angleterre, les Mendiants sont manifestement les plus actifs sur ce terrain, si l'on en juge par le nombre de lettres d'affiliation émises par des frères en faveur de non-religieux comme par la formulation de ces actes – remis individuellement à tous les nouveaux membres (sauf admission collective) –, formulation qui insiste sur cette notion. L'importance de la *communio sanctorum* et de la *caritas* y est soulignée en des termes directement empruntés au vocabulaire économique (notamment les synonymes de « rembourser » ou « racheter » : *compensare*, *rependere*...) – vocables nettement plus explicites que ceux que l'on trouve dans les actes de fondation de services *post mortem* et les lettres de recommandation de prière – sans parler des lettres d'indulgences. Ces stratégies discursives visent probablement, après le début du xv^e siècle surtout, à parer les critiques des détracteurs des Mendiants. Elles n'en font pas moins des lettres de suffrages un instrument de pastorale dont le message spirituel, éminemment solidaire, a pu avoir un certain impact sur leurs destinataires.
- 31 C'est par ce biais, ténu certes, que les confraternités mendiante ont renforcé la cohésion de la *societas christiana*. Elles ont vraisemblablement aidé à développer une sorte de conscience collective, un devoir de solidarité entre chrétiens qui transcende la fracture opposant religieux et non-religieux, clercs et laïcs ainsi que vivants et morts, ou encore pécheurs et saints. S'il ne dessine pas un réseau visible – dont l'effectif aurait été dénombrable (comme l'est le nombre d'« amis » sur Facebook) –, ce réseau immatériel et universel n'en a pas moins son importance à la fin du Moyen Âge puisqu'il place le salut de tous entre les mains de chacun – et vice versa.
- 32 Reliant monde terrestre et monde céleste, chrétiens vivant dans le monde et hors du monde (les réguliers), les confraternités mendiante établissent entre ces différentes sphères une interaction continue dont tous doivent en principe tirer les bénéfices dans l'Au-delà. En mettant les religieux à l'abri du besoin par leur soutien matériel, les non-profès démultiplient les *bona spiritualia* produits par des frères toujours plus nombreux grâce à leur générosité ; ceux-ci leur accordent en retour une participation privilégiée à ces biens (doublée éventuellement d'une commémoration nécrologique).
- 33 Somme toute, les confraternités mendiante médiévales présentent les mêmes contradictions que les « réseaux sociaux » d'aujourd'hui. Elles nouent un lien social, et

non pas une relation tournée de soi vers soi ou monnayée (ce que faisaient les fondations *pro anima* ou les indulgences) ; ce lien est volontaire (et non imposé, ni aux réguliers dispensateurs, ni aux membres) ; ce lien est par ailleurs peu contraignant puisqu'aucune obligation ne pèse sur les membres (même les frères, à l'exception relative de la commémoration prévue par la confraternité « majeure », tandis que les confrères conservent la liberté d'intégrer simultanément d'autres confraternités). Autre trait commun : l'entrée dans le réseau est formalisée (par la lettre d'admission, diplôme scellé), tandis que le réseau lui-même est animé par des échanges immatériels et informels. Enfin, ces échanges alimentent la conscience d'appartenir au même groupe, un groupe aux contours mouvants et invisibles. Mais on ne saurait pousser plus avant la comparaison tant les objectifs et les moyens diffèrent. Ils divergent notamment par leur rapport au temps. Ce qui circule au Moyen Âge dans et par la confraternité, ce ne sont pas des informations mais des instruments de salut. Leurs bénéfices sont attendus dans l'Au-delà, non dans le présent.

BIBLIOGRAPHIE

- Analecta Franciscana II, *Chronica Fratris Nicolai Glassberger Ordinis Fratrum Minorum Observantium*, Quaracchi, 1887.
- BERLIÈRE Dom Ursmer, « Les confraternités monastiques au Moyen Âge », *Revue liturgique et monastique* 11 (1925-1926), p. 134-142.
- BERTRAND Paul, *Commerce avec dame Pauvreté. Structures et fonctions des couvents mendiants à Liège (XIII^e-XIV^e s.)*, Genève, Droz, 2004.
- DU CANGE Charles et alii, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Niort, 1883-1887.
- DE CEVINS Marie-Madeleine, « Autour d'un mystère archivistique. Les sources hongroises sur les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge », *Revue Mabillon* 27, t. 88 (2016), sous presse.
- DE CEVINS Marie-Madeleine, « Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge : une histoire à écrire », *Le Moyen Âge* (2015 / 3-4, tome CXXI), p. 677-701.
- DE CEVINS Marie-Madeleine, « Les frères mendiants et l'économie en Hongrie médiévale. L'état de la recherche », *Études franciscaines*, n. s., 3, 2010, fasc. 2, p. 166-207.
- DE CEVINS Marie-Madeleine, *Koldulórendi konfraternitások a középkori Magyarországon (1270 k. - 1530 k.)* [Les confraternités des ordres mendiants dans la Hongrie médiévale (v.1270-v.1530)], Pécs, Pécsi Történettudományért Kulturális Intézet (Thesaurus Historiae Ecclesasticae in Universitate Quinqueecclesiensi 5), 2015.
- CLARK James G., « Monastic Confraternity in Medieval England : the Evidence from the St Albans Abbey Liber Benefactorum », dans E. JAMROZIAK et J. BURTON (dir.), *Religious and Laity in Western Europe, 1000-1400 : Interaction, Negotiation, and Power*, Turnhout, Brepols (Europa sacra 2), 2006, p. 315-331.

DONADIEU-RIGAULT Dominique, *Penser en images les ordres religieux (XII^e - XV^e siècle)*, Paris, Arguments, 2005.

FEJÉR Georgius, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis, Buda, 1829-1844*, 42 vol.

KARÁCSONYI János, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig* [Histoire de l'ordre de saint François en Hongrie jusqu'en 1711], Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1922-1924, 2 vol.

Les mouvances laïques des ordres religieux. Actes du 3^e colloque international du CERCOR (Tournus, 17-20 juin 1992), Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1996.

LIPPENS Hugolinus, « De Litteris confraternitatis apud Fratres Minores ab Ordinis initio ad annum usque 1517 », *Archivum Franciscanum Historicum* 32 (1939), p. 49-88.

MARIN Olivier, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois*, Paris, Honoré Champion, 2005.

MEERSSEMAN Gilles Gérard, *Ordo Fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Rome, Herder, 1977, 3 vol.

DE MIRAMON Charles, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180-v. 1500)*, Paris, Cerf, 1999.

MOORMAN John Richard, *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1517*, New York, Oxford University Press, 1988 (1^{ère} éd. : 1968).

RÖHRKASTEN Jens, *The Mendicant Houses of Medieval London, 1221-1539*, Münster, Lit Verlag (Vita Regularis 21), 2004.

ROMHÁNYI Beatrix, « Le fonctionnement matériel des couvents mendiants dans le royaume de Hongrie aux XIII^e-XVI^e siècles : aperçu des sources et de l'historiographie », *Études franciscaines* n.s. 6 (2013), fasc. 1, p. 47-56.

SCHMID Karl, WOLLASCH Joachim (dir.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Munich, W. Fink, 1984.

SCHNEIDER Herbert, « L'intercession des vivants pour les morts. L'exemple des synodes du haut Moyen Âge », dans J.-M. MOEGLIN (dir.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004, p. 41-66.

SWANSON Robert Norman, « Mendicants and Confraternity in Late Medieval England », dans James G. CLARK (dir.), *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Woodbridge, Boydell, 2002.

TODESCHINI Giacomo, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Paris, 2008 (trad. fr.).

TONIATTO Valentina, *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^e-début IX^e siècle)*, Rennes, 2012.

VIALLET Ludovic, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 - vers 1520)*, Münster, Lit Verlag (Vita regularis 57), 2014.

NOTES

1. En attendant la parution en anglais d'une monographie sur les confraternités mendiante en Hongrie entre XIII^e et XVI^e siècles (réemment publiée en hongrois sous le titre : *Koldulórendi*

konfraternitások a középkori Magyarországon (1270 k. – 1530 k.)), on partira de : Ch. DU CANGE *et alii*, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Niort, 1883-1887, vol. 3, « Fraternitas », sens 5, p. 402-404, col. 598c-600a.

2. *Les mouvances laïques des ordres religieux* ; U. BERLIÈRE, « Les confraternités monastiques au Moyen Âge » ; K. SCHMID, J. WOLLASCH (dir.), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*.

3. J. CLARK, « Monastic Confraternity in Medieval England : the Evidence from the St Albans Abbey *Liber Benefactorum* ».

4. H. LIPPENS, « De Litteris confraternitatis apud Fratres Minores ab Ordinis initio ad annum usque 1517 ».

5. Voir bilan historiographique dans : M.-M. de CEVINS, « Les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge : une histoire à écrire », *Le Moyen Âge* (2015 / 3-4, tome CXXI), p. 677-701.

6. *Ibid.*

7. Voir entre autres la manière dont John Moorman les dépeint dans son *A History of the Franciscan Order from Its Origins to the Year 1517*, p. 120.

8. Quelques études de cas récentes, parmi d'autres : J. RÖHRKASTEN, *The Mendicant Houses of Medieval London, 1221-1539* ; P. BERTRAND, *Commerce avec dame Pauvreté. Application aux Franciscains hongrois (couvent par couvent et de façon générale)* : J. KARÁCSONYI, *Szent Ferencz rendjének története Magyarországon 1711-ig*.

9. Elles seront présentées en détail dans : M.-M. de Cevins, « Autour d'un mystère archivistique. Les sources hongroises sur les confraternités des ordres mendiants au Moyen Âge », à paraître dans la *Revue Mabillon* 27, t. 88 (2016).

10. On trouvera la cote de tous ces documents, souvent manuscrits, dans l'article cité à la note précédente.

11. Voir la carte publiée dans M.-M. de Cevins, « Autour d'un mystère archivistique ».

12. Voir les cartes publiées sur le site internet du programme MARGEC financé de 2012 à 2016 par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR-12-BSH3-0002, programme Blanc coordonné par M.-M. de Cevins), « Marginalité, économie et christianisme. La vie matérielle des couvents mendiants en Europe centrale (v.1220-v.1550) », sur l'URL <http://margec.univ-bpclermont.fr>.

13. Sur la géographie des ordres mendiants en Hongrie au Moyen Âge, voir en français, avec de nombreuses références bibliographiques principalement hongroises : M.-M. DE CEVINS, « Les frères mendiants et l'économie en Hongrie médiévale. L'état de la recherche », p. 174-176 ; B. ROMHÁNYI, « Le fonctionnement matériel des couvents mendiants dans le royaume de Hongrie aux XIII^e-XVI^e siècles : aperçu des sources et de l'historiographie », p. 47-50.

14. On ne peut fournir ici la liste des exemples qui le montrent. Elle figurera dans la monographie en préparation mentionnée plus haut.

15. O. MARIN, *L'archevêque, le maître et le dévot. Genèses du mouvement réformateur pragois*, p. 293.

16. WROCLAW, Bibliothèque Universitaire, Cod. I Qu. 73a, fol. 46v-70r ; GDAŃSK, Bibliothèque Universitaire, Cod. 1965, fol. 102v-121v et Cod. 2043, fol. 48-61.

17. V. TONEATTO, *Les Banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (Ive-début IX^e siècle)*, en particulier p. 18-19.

18. G. TODESCHINI, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*.

19. G. G. MEERSSEMAN *Ordo Fratemitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*.

20. D. DONADIEU-RIGAUT, *Penser en images les ordres religieux (XII^e – XV^e siècle)*, p. 279-335.

21. Quelques exemples : Pierre de Söpte (†1496), Nicolas Székely de Kövend (†1517), Madeleine veuve de Georges le Lapidice (†1531)... Ils sont développés dans l'étude mentionnée dans la note n° 1.

22. Seules deux lettres du corpus comportent des formules de recommandation, laconiques et convenues.
23. Ch. DE MIRAMON, *Les « donnés » au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse laïque (v. 1180-v. 1500)*, p. 112-116, 128-142, 156-194.
24. H. SCHNEIDER, « L'intercession des vivants pour les morts. L'exemple des synodes du haut Moyen Âge », p. 46.
25. *Ibid.*, p. 41-46.
26. En Hongrie, le registre le plus détaillé est celui du couvent dominicain de Sighișoara (1460-1526). A. IPOLYI (éd.), « Adalékok a magyar domonkosok történetéhez », *Magyar Sion* 5 (1867), p. 481-497, 590-609, 662-673, 769-776.
27. Par exemple dans une lettre augustinienne de 1488, où l'on peut lire : *pia supplicacione fidelium adiuvetur*. BUDAPEST, Archives Nationales Hongroises, DL 101777.
28. WROCLAW, Bibliothèque Universitaire, Cod. I Qu. 73a, fol. 46v.
29. *Chronica Fratris Nicolai Glassberger Ordinis Fratrum Minorum Observantium*, *Analecta Franciscana* II, Quaracchi, 1887, p. 417 ; L. VIALLET, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450 - vers 1520)*, p. 168, note 160, et p. 199-200.
30. R. N. SWANSON, « Mendicants and Confraternity in Late Medieval England », p. 121-141.
31. G. FEJÉR, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, t. X/7, p. 899-903 ; BUDAPEST, Archives Nationales Hongroises, DF 240490.
-

RÉSUMÉS

Les confraternités, qui unissent depuis le VIII^e siècle des communautés monastiques à leurs bienfaiteurs insignes, fonctionnent à certains égards comme des « réseaux sociaux » en Occident depuis leur réappropriation par les ordres mendiants au XIII^e siècle. Reliant monde terrestre et monde céleste, chrétiens vivant dans le monde et hors du monde, elles établissent entre ces différentes sphères une interaction continue dont tous tirent en principe les bénéfices dans l'Autre-dieu. La formule semble avoir rencontré un succès particulièrement vif dans le royaume de Hongrie entre les années 1250 et 1530, à en juger par le nombre élevé de lettres d'affiliation qu'on y a retrouvées. À partir de ces documents inexploités, on tente de savoir si la confraternité crée véritablement du « lien social » ou si elle ne fait que formaliser des solidarités préexistantes.

AUTEUR

MARIE-MADELEINE DE CEVINS

Professeur d'histoire du Moyen Âge à l'Université de Rennes 2

Le haut clergé séculier dans les réseaux de l'élite dirigeante urbaine du bas Moyen Âge : chanoines, liens familiaux et réseaux politiques à Barcelone à la fin du xv^e siècle

Julia Conesa Soriano

- 1 Symbole de la puissance divine, sommet de la hiérarchie ecclésiastique du diocèse, mais aussi riche seigneur foncier, la cathédrale constitue un acteur de poids dans les sociétés urbaines médiévales. Supposément dirigée en dernière instance par l'évêque et sa curie épiscopale, dans les faits elle s'avère, dans le cas de Barcelone et en raison des absences récurrentes de l'évêque, placée entre les mains des chanoines cathédraux. Mais au-delà de leurs attributions religieuses, ces individus se révèlent étroitement impliqués dans la sphère publique barcelonaise. Paradoxalement, du fait de leur statut ecclésiastique, ils sont exclus des institutions du pouvoir urbain (le Conseil de la ville ou *Consell de Cent* et le conseil restreint des cinq Conseillers), mais ils appartiennent pleinement, par leur origine sociale personnelle, à l'élite urbaine. En outre, le poids moral que leur fonction leur donne une visibilité dans les actes officiels de la vie urbaine et leur permet de s'opposer frontalement au gouvernement local en cas de conflit¹. Les chanoines cathédraux apparaissent donc comme des acteurs tout à fait spécifiques de la vie publique urbaine à la fin du Moyen Âge, et permettent de s'interroger sur les pratiques informelles du pouvoir ainsi que sur le rôle de l'Église en son sein.
- 2 Dans le cas de Barcelone, après la guerre civile qui secoue la Catalogne de 1462-1472, les combats, la diminution des activités économiques, les tensions qui ont traversé la société, ont désorganisé les réseaux de pouvoir de la ville mais aussi la gestion de ses institutions ecclésiastiques². Parallèlement, les dernières décennies du xv^e siècle, sous l'action du roi Ferdinand d'Aragon, sont aussi un moment de formalisation de cette élite urbaine, le roi instaurant une matricule du patriciat et réglementant l'accès au conseil de la ville, en donnant accès à la noblesse, jusque-là exclue³. Dans les faits, dans

les derniers siècles du Moyen Âge, les grandes familles de l'oligarchie urbaine ont tendance à monopoliser les postes clés de la ville, donnant ainsi un rôle prégnant aux relations personnelles entre les individus en charge⁴.

- 3 Dans ce contexte, comme nous l'apprennent leurs testaments, les chanoines du chapitre cathédral sont, généralement, unis par des liens familiaux ou amicaux. D'une part unis entre eux, et d'autre part, unis aux grandes familles barcelonaises : principalement aux *ciutadans honrats* (le patriciat) et, dans une moindre proportion, à la noblesse et aux négociants. Toute classification en strates sociales appelant à une certaine prudence, nous nous en tenons ici à cette terminologie par souci de concision, bien qu'il faille toujours avoir à l'esprit la perméabilité de ces catégories et leurs frontières floues. Reste que les membres les plus actifs dans les décisions du chapitre sont également souvent ceux qui sont les mieux reliés aux grandes familles locales.
- 4 Ce phénomène est courant dans le haut clergé tout au long du Moyen Âge. Mais là où les évêques sont le plus souvent liés à des enjeux politiques à grande échelle, au niveau local, ce sont les chanoines qui s'insèrent directement, de façon informelle, dans les réseaux de pouvoir urbain, là où ils sont officiellement exclus des *institutions* de pouvoir. La notion de réseau postule en effet que les individus, présentés comme des nœuds, sont reliés entre eux par des liens tangibles (pas uniquement par une parenté que l'on pourrait qualifier de « passive »), et qu'ils agissent comme des acteurs, rendant effectives les relations qui les unissent aux autres membres de ce même réseau⁵. C'est, comme on va tenter de le voir, précisément ce qui arrive à Barcelone en cette extrême fin du Moyen Âge.
- 5 Dans quelle mesure ce réseau de pouvoir incluant les chanoines est-il institutionnalisé à l'échelle municipale ? Cette question nous amènera à mettre en lumière l'un des réseaux qui constituent l'infrastructure de la société urbaine barcelonaise au bas Moyen Âge : les modalités d'exercice du pouvoir municipal à travers le recours aux réseaux personnels. Quelle est l'effectivité, quelles sont la nature, les modalités et les conséquences de l'existence de ce réseau, reliant les chanoines à la fois à leurs collègues du monde ecclésiastique et à leurs proches de l'élite urbaine ?
- 6 Les correspondances des Conseillers barcelonais apportent des éléments de réponse à ces questions⁶. Les lettres envoyées au nom du gouvernement municipal permettent en effet de suivre en détail les événements qui ont occupé la scène publique barcelonaise, tout en mettant l'accent sur les acteurs mobilisés. Les destinataires, les émissaires chargés de porter une nouvelle ou une requête, ainsi que les informations sur les réponses reçues des correspondants, ébauchent en effet l'armature du réseau politique des Conseillers et permettent de toucher du doigt certaines pratiques de gouvernement à l'échelle locale. Il faut ajouter à ces sources les testaments des chanoines, qui permettent de s'assurer des liens familiaux existant mais également de retracer d'autres types de liens : famille, amitié, voire clientélisme, à travers les listes d'individus cités dans les volontés du testateur, notamment ses exécuteurs testamentaires⁷.
- 7 Les données, toutefois, ne permettent pas de mobiliser toutes les méthodes de l'analyse de réseaux à proprement parler. Une telle approche nécessite en effet d'avoir accès à des informations sérielles et complètes, ce que les sources ne permettent pas d'obtenir de façon systématique. Tous les chanoines cathédraux n'ont par exemple pas laissé de testaments et nous ne disposons pas d'écrits personnels comme des correspondances privées. Enfin, faute d'études prosopographiques disponibles sur Barcelone durant la

seconde moitié du xv^e siècle, l'identification des liens exacts entre les individus pris en compte ou cités dans un testament s'avère complexe et souvent incomplète. Ces données permettent cependant de situer les individus concernés dans un ensemble de relations personnelles et d'étudier ces relations, non d'un point de vue chiffré et ou par la production de graphiques, mais en observant la *construction* d'un réseau de pouvoir à mi-chemin entre le formel et l'informel. On entrevoit alors les conséquences de son existence sur l'exercice du pouvoir municipal dans les sociétés urbaines du bas Moyen Âge, faisant apparaître ses structures et son fonctionnement.

- 8 Les chanoines barcelonais s'insèrent ainsi dans les réseaux de l'oligarchie urbaine via leurs liens familiaux (I), mais ils sont également mobilisés par elle comme de véritables acteurs de ce réseau relationnel (II) qui les relie à la fois à l'Église et au monde urbain (III).

Le chapitre dans les réseaux de l'oligarchie barcelonaise

Les pratiques du pouvoir municipal : le rôle des réseaux

- 9 Dans la seconde moitié du xv^e siècle, le gouvernement municipal barcelonais relève du Conseil des Cents⁸ (lui-même doublé du conseil restreint dit *el Trentenari*) : une assemblée de 128 représentants des quatre « *estaments* » (États) de la population urbaine : les *ciutadans honrats* (pour ainsi dire les patriciens), les *mercaderes* (négociants), les *artistes* et les *menestrals* (deux catégories de métiers artisanaux ainsi que de professions libérales comme notaires ou apothicaires). Il n'y a donc pas de place pour les ecclésiastiques, qui n'appartiennent à aucune de ces catégories. La noblesse, quant à elle, en est exclue jusqu'à un privilège royal de 1498. Les attributions de ce conseil portent sur la régulation du commerce, l'administration des travaux publics ou encore la fiscalité. Mais l'organe principal du gouvernement municipal, l'exécutif, reste le groupe des cinq Conseillers. Désignés pour un an, ils ont pour mission d'assurer l'approvisionnement de la ville, d'en défendre les libertés et d'œuvrer pour le maintien de la paix publique. Ils sont supposément chargés d'exécuter les décisions prises par le conseil, bien qu'en réalité leur pouvoir dépasse ce cadre, faisant d'eux les véritables tenants du pouvoir municipal.
- 10 Au niveau local de la ville de Barcelone, soit l'échelle qui nous intéresse ici, les ecclésiastiques ne prennent donc théoriquement aucune part aux décisions politiques. Nikolaus Jaspert⁹ relève certes le rôle dans la vie publique des processions religieuses telles que le *Corpus Christi*, qui contribuent à l'affirmation des groupes de pouvoirs à travers une manifestation religieuse à forte dimension symbolique, puisque les Conseillers y participent publiquement, sous les auspices de l'Église et en particulier du haut clergé séculier. Néanmoins, nous nous centrerons ici sur la question de la participation concrète aux affaires publiques de la ville, indépendamment de ce cadre strictement religieux, cérémoniel et symbolique.
- 11 Dans ce cadre, au vu des correspondances officielles des Conseillers entre 1472 et 1492, les transactions passent le plus souvent par l'envoi d'émissaires : un syndic officiel de la ville auprès du roi mais, pour les autres affaires, le recours à des particuliers situés en bonne position auprès de l'instance de pouvoir visée¹⁰. La lettre adressée à un destinataire puissant – par exemple le roi – est quasi systématiquement doublée d'une

seconde, envoyée le même jour, à destination d'un membre de l'entourage du destinataire susceptible d'appuyer les demandes de Barcelone auprès de lui – par exemple la reine ou des ambassadeurs présents à la cour. S'établit donc tout un système d'intermédiaires que l'on peut envisager comme un réseau – celui des Conseillers barcelonais.

Les « réseaux familiaux » de l'oligarchie urbaine

- 12 Les travaux portant sur les élites sociales à la fin du xv^e siècle, et en particulier les travaux de prosopographie, sont peu nombreux, le second xv^e siècle constituant le parent pauvre des études médiévales barcelonaises¹¹. D'une manière générale, ressort l'idée d'une domination du Conseil des Cents et des places de Conseillers par le patriciat et par un petit nombre de familles en particulier¹². Ces familles sont aussi celles que l'on retrouve à la cathédrale : les Gualbes, les Desplà ou les Sirvent par exemple. Citons un seul exemple : celui de la famille Lull, très implantée dans divers postes clés de la ville au cours du dernier quart du xv^e siècle. Ainsi, on trouve un Pere Lull au Consulat de Mer, un Lhuís Lull avocat de la ville, ou encore un Joan Lull élu *clavari*, chargé des finances. À une échelle plus réduite, les Sala ou les Rovira occupent eux aussi des postes dans l'administration de la ville¹³. Autant de noms que l'on retrouve parmi les chanoines actifs à la cathédrale ces années-là.
- 13 Ainsi, si l'on se base sur l'anthroponymie, entre 1472 et 1493, huit Conseillers semblent entretenir des liens familiaux avec certains membres du chapitre : on compte deux Gualbes, deux Lull, un Dusai, un Llopart, un Camps et un Sala. Tous ces patronymes étant ceux de chanoines influents à la cathédrale.

Année d'entrée en fonction	Nom des Conseillers
1472	Gabriel Llopart
1476	Baltasar de Gualbes
1477	Galceran Dusai, Jaume de Gualbes
1480	Joan Lull
1482	Joan Lull
1483	Romeu Lull, Pere Camps
1484	Gabriel Llopart
1486	Geronim Sala
1489	Joan Lull
1493	Baltasar de Gualbes

FIGURE 1 : Liste des Conseillers reliés à des membres du chapitre par des liens familiaux, par année (1472-1495)¹⁴

- 14 Se crée ainsi un réseau informel, qui se superpose aux réseaux formels instaurés dans le cadre des institutions municipales. On se contentera donc ici d'observer cette représentation de l'oligarchie barcelonaise au sein du chapitre. Le recrutement y est généralement local – à la différence du reste du haut clergé séculier : les évêques étant peu présents sur place, rarement originaires de la ville et peu impliqués dans les affaires de la municipalité. Les sources disponibles ne permettent pas de conclure de façon certaine à l'existence de stratégies familiales dans le cadre desquelles les cadets seraient « placés » au chapitre cathédral, que ce soit pour apporter une caution spirituelle au lignage ou pour mettre un pied dans l'Église. Néanmoins subsiste le constat d'une prédominance de certaines familles sur la scène publique ainsi qu'au chapitre. Comme dans la plupart des villes médiévales, le haut clergé séculier se trouve ainsi à l'intersection de deux groupes d'appartenance : leur groupe familial d'un côté et l'Église de l'autre ; deux groupes qui ne fonctionnent pas en vases clos, bien au contraire¹⁵.
- 15 Ces observations font apparaître l'avantage de l'appartenance à une famille de l'élite sociale municipale pour l'accession à des postes de pouvoir dans la ville, situation qui crée, de facto, du lien entre les individus occupant les différentes charges, mais qui s'accorde également avec un mode de gouvernement : les Conseillers, souvent issus des mêmes grandes familles, usent également de leurs liens et des relations personnelles de leurs émissaires pour appliquer la politique de la ville. Processus dans lequel les chanoines sont inclus, du fait de leur appartenance à ces mêmes familles dominantes. Mais ils le sont aussi de façon beaucoup plus active.

Les chanoines : acteurs des réseaux du pouvoir urbain

Des envoyés de la ville

- 16 En de multiples occasions, la ville recourt à des chanoines cathédraux pour délivrer un message ou, le plus souvent, pour plaider la cause de Barcelone auprès d'une personnalité dont ils sont proches : le pape, le cardinal de Valence, l'archevêque de Tarragone ou même en une occasion, le roi. On peut évoquer pour l'illustrer l'affaire impliquant le chanoine Ferrer Nicolau de Gualbes : les Conseillers s'adressent à lui en tant que docteur en décrets à la cour romaine¹⁶, afin de lui demander d'intercéder pour le monastère de Santa Clara où sont placées les filles des principaux chevaliers et gentilshommes de la ville. De même, le 14 février 1489, c'est vers Jaume Fiella, « docteur, doyen de la Cathédrale de Barcelone et *abreviador parco maiori* à la cour romaine »¹⁷ que les Conseillers se tournent pour qu'il intercède en faveur de l'hôpital de la Santa Creu qui rencontrait des difficultés dans la perception de ses rentes. En ces occasions, les chanoines concernés jouent ce rôle d'intermédiaires entre le gouvernement municipal et une instance de pouvoir supérieur.
- 17 Un cas similaire se présente auprès de l'archevêque de Tarragone : en 1478, dans le cadre d'un conflit avec des membres du clergé local, les Conseillers demandent l'arbitrage de l'archevêque de Tarragone. De façon courante, les Conseillers ont coutume de doubler les lettres envoyées au roi par une seconde missive adressée à l'un de ses familiers voire à son épouse, afin de plaider doublement leur cause. De la même façon, ils ont ici recours à un familier de l'archevêque pour intercéder auprès de lui : Joan Miquel, chanoine tarragonais (*canonge infermer e official*), à qui ils envoient une

lettre en parallèle de celle adressée à l'archevêque, datée elle aussi du 14 août. Pourquoi choisir cet individu dans l'entourage archiépiscopal ? Les Conseillers le justifient eux-mêmes dans leur courrier, ils s'adressent à lui :

« Ayant toute confiance dans le fait que, étant un enfant de cette ville [Barcelone] autant que par préoccupation pour la justice dont nous sommes certains que votre magnificence se préoccupe avec zèle. »¹⁸

- 18 Dans ces cas, pour accéder à un « grand », la ville passe par un « nœud » intermédiaire : un chanoine installé à la cour romaine, introduit auprès de l'archevêque de Tarragone, ou ayant accès au roi. Au long de la documentation lue, à savoir les correspondances des Conseillers envoyées entre 1472 et 1492, aucun autre membre de l'Église n'est mobilisé à cette fin. Plus encore : les chanoines sont quasiment les seuls particuliers à être mobilisés de la sorte. Pour les autres affaires, la ville a recours à des envoyés officiels : le « syndic » de la ville. Les chanoines, en revanche, sont contactés à titre privé (rien dans la documentation municipale n'indique un salaire qui leur serait versé pour cette tâche). Force est bien de conclure qu'ils sont choisis du fait de leur position spécifique dans les réseaux personnels des membres de l'élite sociale urbaine, dont ils font alors pleinement partie.

La rhétorique du lien familial

- 19 Ce recours à certains chanoines est justifié par leurs liens familiaux avec l'oligarchie locale : c'est parce qu'ils sont parents avec des Conseillers ou des personnes bien introduites dans les hautes sphères politiques barcelonaises que les Conseillers leur demandent leur appui, en vertu du principe selon lequel, puisque leur famille est insérée dans le gouvernement de Barcelone, eux-mêmes doivent avoir à cœur les intérêts de la ville.
- 20 Lors de l'envoi de ces émissaires, il est en effet frappant d'observer la rhétorique employée dans la lettre qui leur confie la mission. Ce service leur est demandé en raison de leur appartenance à la ville – et indirectement, à une grande famille barcelonaise. En 1474¹⁹, les Conseillers demandent au chanoine Ramon Dusai, « docteur en décrets et chanoine de Barcelone » (*doctor en decrets canonge de Barcelona*), d'intercéder pour un certain Pere Boscà auprès du roi dans une affaire d'attribution de prébende. Pere Boscà s'opposait en effet à Pere Steve qui brigait la même prébende et s'était assuré l'appui du roi. Les Conseillers, soucieux de soutenir Boscà, écrivent ainsi à Ramon Dusai afin qu'il plaide sa cause auprès du roi. Ce même chanoine Dusai est alors identifié en 1475 comme « fils originaire de cette ville [Barcelone] et délégué (*procurador*) de votre grande altesse [Ferdinand, alors époux d'Isabelle de Castille] à la cour romaine »²⁰. Ses mérites et sa fiabilité comme émissaires sont justifiés par le fait qu'il est « personne très méritante et liée par des liens familiaux dans cette ville »²¹. Ses liens familiaux constituent bien un argument en sa faveur. Un peu plus loin dans une lettre ultérieure, l'on peut même lire à propos des Dusai :
- « Votre famille montre que vous êtes bon citoyen et un fils de cette ville, prenant à cœur les intérêts de la ville. »²²
- 21 Le lien familial est réaffirmé et démontre que les Dusai défendront avec vigueur les intérêts de la ville.
- 22 La même association entre lien familial, service rendu à la ville et service dû par les Conseillers aux membres de la famille, apparaît dans le cas inverse également, à savoir

lorsque les Conseillers intercèdent pour un chanoine, en raison de ses liens familiaux. L'exemple le plus criant est peut-être le cas de la famille Llopart. En 1489, dans une lettre adressée au cardinal-évêque de Valence²³, les Conseillers rapportent que le chanoine Pere Llopart, actuellement malade, désire renoncer à ses bénéfices ecclésiastiques. En conséquence, les Conseillers demandent que ces bénéfices soient distribués au frère et au neveu de Pere Llopart. La justification d'une telle demande est que sa famille est liée aux conseils et un membre a été conseiller deux fois, à savoir : Gabriel Llopart, en 1472 et 1484²⁴. Ici, c'est directement le lien familial avec des membres du gouvernement municipal qui est mobilisé : le réseau fonctionne à l'envers, ce sont les Conseillers qui sont utilisés par le chanoine pour accéder au cardinal-archevêque – le futur pape Alexandre VI Borgia, qui n'accédera au Saint-Siège qu'en 1492 – afin de le supplier de ne pas fournir de candidat concurrent pour ces bénéfices. On voit ici la création de liens entre les individus, reposant sur les connaissances personnelles de chacun, mais surtout, on assiste au processus de mobilisation de ce lien, ce qui transforme un simple ensemble de relations personnelles en véritable réseau, utilisé consciemment par ses acteurs pour atteindre un but.

- 23 C'est encore pour une affaire de bénéfices ecclésiastiques que les Conseillers intercèdent cette fois auprès du roi en 1478. Lorsque des bénéfices ecclésiastiques sont vacants dans la région, ils se tournent vers le futur Ferdinand le Catholique pour demander qu'ils reviennent à Ferrer Nicolau de Gualbes, membre du chapitre cathédral, résidant à la curie pontificale. Les raisons de ce soutien sont doubles, et elles s'avèrent pleinement assumées dans la rhétorique de la lettre : Ferrer Nicolau de Gualbes est l'un des chanoines souvent mobilisés par la ville pour accéder au pape ; il s'agit donc de le soutenir dans le cadre d'un échange de bons procédés. Mais il est aussi « enfant de cette ville et des anciens lignages de celle-ci »²⁵ : l'argument justifiant que les Conseillers le soutiennent est son appartenance aux anciennes familles patriciennes de la ville. Certes, il s'agit d'une marque d'honorabilité ; mais il s'agit aussi de rappeler à quel point il appartient à un réseau familial puissant, inséré de longue date dans la ville.
- 24 Ce système semble être parfaitement compris et assumé déjà à l'époque, et fleurissent les expressions telles que « fils d'un très ancien et très noble lignage de la ville », ou la mise en évidence du lien avec l'une des grandes familles de l'élite locale pour justifier ou bien la demande qui est formulée (le chanoine est censé s'intéresser aux affaires de la ville car sa famille est liée à la vie publique barcelonaise) ou bien comme argument pour soutenir un chanoine auprès de sa hiérarchie (il mérite d'être récompensé car sa famille est utile à la ville).
- 25 Ce poids de l'appartenance familiale s'observe enfin également à partir d'une série de lettres datées de 1486. Les Conseillers ont eu vent d'une menace de sanction pesant sur trois chanoines, Lhuis Desplà, Berenguer Vila et Bartomeu Tranesset, qui sont sommés de se présenter dans les deux mois devant le pape sous peine d'excommunication. Les Conseillers écrivent alors aux plus hautes instances pour intercéder en leur faveur : l'évêque de Barcelone, le cardinal de Valence, et même le roi et le pape²⁶. Mais, plus notable que cette intercession zélée en la faveur de ces trois individus, notons que l'argument avancé pour les défendre, outre l'injustice dont ils sont victimes, est qu'une telle sanction pousserait les grandes familles de la ville les unes contre les autres²⁷ – les Conseillers vont même jusqu'à crier au complot, soutenant que cette accusation visait à semer la discorde entre les chanoines et l'évêque en jouant sur le jeu des solidarités

familiales. Ici encore, le soutien des Conseillers repose sur une conscience des réseaux familiaux dont le haut clergé séculier fait pleinement partie.

- 26 Le système de gouvernement des Conseillers passe ainsi par un échange constant de bons procédés, entre les Conseillers en fonction d'une part et un groupe de chanoines « utiles » de l'autre, visant à créer de liens et des intérêts communs. Il s'agit bien là de « faire » réseau. Ces transactions ne consistent pas en un échange bilatéral chapitre/Conseillers, mais en un ensemble complexe de liens entre divers individus, dont chacun a une influence personnelle unique sur tel ou tel réseau (la ville, les évêchés voisins, la curie pontificale, la cour royale).

Les chanoines, articulation entre le réseau ecclésiastique et le réseau urbain ?

À la croisée de deux réseaux de pouvoirs

- 27 Les chanoines se placent à la croisée entre leur « réseau donné » (leurs liens familiaux, explicitement mobilisés, utilisés comme arguments et perçus par les sources comme leur principale motivation pour venir en aide à la ville), et leur « réseau acquis » : leur réseau au sein de l'Église et en tant qu'individus insérés dans telle ou telle haute sphère du pouvoir (généralement, la curie pontificale ou la curie épiscopale d'un autre évêché). Ce réseau « horizontal » (liant les chanoines à leurs proches au sein de l'élite sociale urbaine) justifie la mobilisation de leur réseau « vertical », qui relie cette fois la ville aux hautes instances de pouvoir, par leur intermédiaire.
- 28 La création de ces liens passe donc par la volonté, pour les Conseillers, de « placer » ou de soutenir un candidat au chapitre, pratique courante à cette époque. Rappelons la lutte entre Ferdinand le Catholique et le Siège Apostolique pour la nomination des évêques, dans ces mêmes années, ainsi que la pratique des papes Borgia consistant à placer des familiers à eux à tous les postes clés²⁸. À plusieurs reprises, les Conseillers plaident ainsi la cause d'un chanoine auprès de sa hiérarchie ecclésiastique afin qu'il obtienne une prébende, révélant d'une part un lien personnel entre le chanoine et les Conseillers, et d'autre part, une tentative pour placer le chapitre dans une situation de dépendance ou de dette vis-à-vis du Conseil de la ville, c'est-à-dire de tenter d'influencer – à défaut de contrôler – son recrutement.
- 29 On l'a vu plus tôt avec l'exemple de Pere Llopart : les Conseillers tentaient de convaincre le cardinal d'intercéder auprès du pape, ce qui revient à mobiliser le réseau de la ville au profit du chapitre, cette fois, et ce afin de garantir la transmission des bénéfices ecclésiastiques à un Llopart, parce qu'il était neveu du chanoine Llopart, lequel était frère d'un Conseiller émérite de la ville. Il s'agit bien d'une tentative de mainmise sur les nominations au chapitre, pour profiter de ce « vivier » d'individus utiles à la ville, autant que pour récompenser des familles de leurs services rendus à la ville.
- 30 De la même façon, en 1473, les Conseillers intercèdent en faveur d'un certain Boscà ; en 1476 et 1477, ils soutiennent Gabriel Clapers²⁹ pour qu'il obtienne la succession à la prébende du chanoine Feixes, contre Antoni Orts qui la brigait aussi³⁰. En 1484 encore, les Conseillers soutiennent auprès du roi la candidature comme évêque du chanoine

Berenguer de Sos³¹, invoquant là encore, outre ses qualités personnelles, son statut de « fils d'un lignage très ancien et de notables citoyens » de la ville.

- 31 On assiste ici, dans une certaine mesure, à un mélange des catégories : la charge ecclésiastique est, dans ces cas-là, conçue non comme une charge religieuse mais comme une récompense dont tente de disposer le pouvoir municipal dans le cadre d'un échange de bons procédés.

Les limites de la structure en réseaux du pouvoir municipal barcelonais

- 32 Néanmoins, ces intercessions des Conseillers pour les chanoines auprès des autorités ecclésiastiques ou du roi ne réussissent pas, bien souvent, à être effectives. Là où les missions des chanoines pour le compte de la ville semblent aboutir, les demandes des Conseillers pour octroyer tel bénéfice ou telle prébende à l'un de leurs candidats restent souvent lettre morte. Dans les cas des chanoines Boscà, Clapers et Feixes que l'on vient de citer, le candidat de la municipalité échoue à entrer au chapitre. Berenguer de Sos n'est jamais nommé évêque à Barcelone. Ces nominations se heurtent à un conflit de juridiction avec la hiérarchie ecclésiastique (en particulier le pape) qui ne les entérine pas ; le réseau de pouvoir des Conseillers semble ici peiner à fonctionner.
- 33 Force est de constater également que ce ne sont pas « les chanoines » dans leur ensemble qui jouent ce rôle d'intermédiaire, pourrait-on dire par défaut. Il ne s'agit pas pour la ville de mobiliser une forme de niche influente (les chanoines) qui serait placée là de manière utile pour les aider. Au contraire, il faut insister ici sur la place prégnante de l'individu (et non du groupe ou de la structure institutionnelle dans laquelle il s'inscrit). Seule une petite proportion des chanoines agit de la sorte, ceux qui unissent deux réseaux : leur réseau familial et leur réseau ecclésiastique, dû à leur carrière personnelle. Beaucoup de chanoines, au contraire, ne s'impliquent quasiment pas dans la vie du chapitre barcelonais, et restent à l'écart aussi bien de sa gestion que des manœuvres des Conseillers. Par exemple, le chanoine Martí Joan de Foxà apparaît surtout lié au chapitre d'Urgell dont il est également membre, et, bien qu'issu d'une grande famille et actif au chapitre, n'apparaît pas comme intermédiaire dans les correspondances municipales.
- 34 Que ressort-il de ces observations ? Apparaît en fait un fonctionnement parallèle du pouvoir, un rouage non-institutionnel, informel, et pourtant fréquemment utilisé et essentiel pour les affaires de la ville : le recours à des intermédiaires pour déposer une requête ou négocier un point concernant la vie politique de la ville. Certains des chanoines cathédraux jouent ce rôle d'intermédiaire. Ils deviennent alors des acteurs du réseau reliant les Conseillers à un haut dignitaire ecclésiastique (le pape, l'archevêque), et s'insèrent par ce biais eux-mêmes dans les réseaux de pouvoir de l'oligarchie urbaine et des Conseillers.
- 35 On constate ici la prégnance de l'appartenance familiale et du réseau individuel du chanoine, qui l'emporte sur son état d'ecclésiastique et sur son appartenance à l'Église. Le rôle de l'individu semble prégnant dans ce contexte : la charge ecclésiastique est perçue davantage comme un élément de son *cursus honorum* personnel, comme un attribut similaire à une charge nobiliaire ou à une fonction dans la ville, que comme un élément qui le séparerait de la société laïque et l'enfermerait dans un groupe à part

(l'Église), lequel serait structuré par des réseaux propres et distincts de ceux du pouvoir laïc. Au contraire, on voit ici se dessiner les contours d'une pratique informelle du pouvoir, assise sur les relations personnelles et les échanges de bons procédés ; pratique du pouvoir dans laquelle l'Église locale se retrouve acteur, non en tant qu'institution, mais par l'action individuelle de ses membres. Faut de l'espace, nous n'avons fait que survoler la structure des relations entre les membres de la cathédrale et les Conseillers barcelonnais. Cette place spécifique des chanoines cathédraux dans un contexte urbain demande alors à être précisée en prenant en compte leur rôle, bien connu, aux assemblées des Cortès, afin d'élargir l'échelle d'analyse non plus au seul niveau urbain local mais à la Couronne d'Aragon.

BIBLIOGRAPHIE

AZCONA Tarcisio (de), *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, C.S.I.C., 1960.

BATLLE GALLART Carmen, *La crisis social y económica de Barcelona a mediados del siglo XV*, Barcelone, C.S.I.C. : Institución Mila y Fontanals, 1973, 3 vol.

BATLLE i GALLART Carme, FERRER i MALLOL Maria Teresa, MAÑÉ i MAS Maria Cinta, MUTGÉ i VIVES Josefina, RIERA i VIADER Sebastià, ROVIRA i SOLÀ Manuel, *El « Llibre del consell » de la ciutat de Barcelona. Segle XIV : les eleccions municipals*, Barcelone, C.S.I.C. : Institució Milà i Fontanals, 2007.

BATLLE GALLART Carme, « Evolució d'una família de la Barcelona medieval : els Gualbes del segle XIV », BATLLE i GALLART Carme, FERRER i MALLOL Maria Teresa, MAÑÉ i MAS Maria Cinta, MUTGÉ i VIVES Josefina, RIERA i VIADER Sebastià, ROVIRA i SOLÀ Manuel, *El « Llibre del consell » de la ciutat de Barcelona. Segle XIV : les eleccions municipals*, Barcelone, C.S.I.C. : Institució Milà i Fontanals, 2007, p. 49-135.

BRUNIQUEUR Esteve Gilabert, *Rúbriques de Bruniquer. Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, Barcelone, Imprempta d'Henrich y Companyía, réed. 1912, 5 vol.

CARRERAS i CANDI Francesch, SCHWARTZ y LUNA Federico, *Manual de novells ardots vulgarment apellat Dietari del Antich Consell barceloní*, Barcelone, Henrich y Companyía, vol. I, II et III. Marongiu Antonio, « Intorno alla politica ecclesiastica di Ferdinando il Cattolico », *Atti del congresso internazionale di studi sull'età aragonese (15-18 dicembre 1968)*, Bari, Adriatica editrice, p. 161-181.

CARRÈRE Claude, *Barcelone, centre économique à l'époque des difficultés (1380-1462)*, Paris-La Haye, Mouton & Co, 1967, 2 vol.

COLL Julià Núria, « Nova identificació de l'escriptor i poeta Romeu Lull », *Estudios históricos y documentos de los archivos de protocolos*, V, 1977, p. 246-297.

DANTÍ i RIU Jaume, « La hacienda municipal y las exenciones fiscales en Catalunya. El conflicto entre el Consejo de Ciento y los eclesiásticos en Barcelona en los siglos XVI y XVII », dans BERNARDO ARES José Manuel de (coord.), *La Administración municipal en la Edad Moderna. Actas de la V Reunión científica asociación española de historia moderna*, Cadix, 1999, vol. 2, p. 219-229.

FARELO Mário, « Les pouvoirs du parvis : pour une comparaison des élites ecclésiastique et municipale à Lisbonne (1325-1377) », dans VASCONCELOS VILAR Hermínia, CUNHA Mafalda et FARRICA Fátima (ed.), *Centros periféricos de poder na Europa do Sul (sécs. XII-XVIII)*, Lisbonne, Edições Colibri/CIDEHUS-UE, 2014, p. 115-141.

FARGAS PEÑARROCHA María Adela, *Família i poder a Catalunya, 1516-1626. Les estratègies de consolidació de la classe dirigent*, Barcelone, Fundació Noguera, 1997.

FARGAS PEÑARROCHA María Adela, « Les dues cares del poder : poder institucional i poder familiar en el municipi de Barcelona a l'inici de l'època moderna », *Barcelona Quaderns d'història*, 5, 2001, p. 147-157.

FERNÁNDEZ de CÓRDOVA Miralles Álvaro, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Rome, Edizioni Università della Santa Croce, 2005.

JASPERT Nikolas, « El Consell de Cent i les institucions eclesiàstiques », *Barcelona Quaderns d'història*, n° 4, 2001, p. 108-127.

LEMERCIER Claire, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 52-2, 2005, p. 88-112.

ORTÍ GOST Pere, « El Consell de Cent durant l'Edat Mitjana », *Barcelona Quaderns d'Història*, n° 4, 2000, p. 21-48.

PÉQUIGNOT Stéphane, « Le travail de négociation à Barcelone au XV^e siècle », *revue de synthèse*, t. 133, 6 série, n° 2, 2012, p. 215-233.

SOBREQUÉS i VIDAL Santiago et SOBREQUÉS i CALLICÓ Jaume, *La guerra civil catalana del segle XV*, Barcelone, Edicions 62, 1973, 2 vol.

TOLDRÀ Maria et HUGUET-TERMES Teresa, « La butlla de la legació de Roderic de Borja *ad regna Hispaniarum*, copiada per Joan Feixes, servidor de Calixt III (BC, ms.482) », *Revista Borja, Revista de l'IIEB*, n° 3, 2011, p. 85-111.

VERDÉS PIJUAN Pere, « La contribución eclesiástica a la fiscalidad municipal en Cataluña durante la época bajomedieval », dans MORELLÓ BAGET Jordi (ed.), *Financiar el reino terrenal. La contribución de la Iglesia a finales de la Edad Media (signos XIII-XVI)*, Barcelone C.S.I.C. : Institución Milà i Fontanals, 2013, p. 131-168.

VICENS VIVES Jaume, *Ferran II i la ciutat de Barcelona, 1479-1516*, Barcelone, Tipografia Emporium, 1936-1937, 3 vol.

NOTES

1. Voir par exemple pour ces questions : P. Verdés Pijuan, « La contribución eclesiástica a la fiscalidad municipal en Cataluña durante la época bajomedieval » ; et pour la période suivante : J. Dantí i Riu, « La hacienda municipal y las exenciones fiscales en Catalunya. El conflicto entre el Consejo de Ciento y los eclesiásticos en Barcelona en los siglos XVI y XVII ».
2. Pour la guerre civile catalane, voir la synthèse de S. Sobrequés i Vidal et J. Sobrequés i Callicó, *La guerra civil catalana del segle XV*.
3. Dans les années 1480-1490, une série de privilèges royaux modifient la procédure l'élection des Conseillers. En 1498, apparaît la possibilité de choisir pour ce rôle des *cavallers* (membres de la petite noblesse). Une « matricule » recensant les *ciutadans honrats* (patriciat) est ensuite créée par

un privilège de 1510. (J. Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat de Barcelona, 1479-1516*, vol. I, p. 142 et suivantes).

4. Voir pour ces questions : M.A. Fargas Peñarrocha, « Les dues cares del poder : poder institucional i poder familiar en el municipi de Barcelona a l'inici de l'època moderna ».

5. Voir, entre autres, sur l'identification et la description des réseaux en histoire : C. Lemerrier, « Analyse de réseaux et histoire ».

6. Nous nous référons ici à la très riche série *Lletres Closes* (Arxiu Històric Municipal de Barcelona (AHMB), 1B.VI-25 à 1B.VI.34) qui regroupe les lettres envoyées par les Conseillers de la ville. Ont été dépouillés pour cet article les années 1472 à 1492.

7. Documentation conservée aux Archives Notariées de la ville (Arxiu de Protocols Notarials de Barcelona). Voir la cote pour chaque notaire.

8. Voir notamment : P. Ortí Gost, « El Consell de Cent durant l'Edat Mitjana » ; ainsi que J. Vicens Vives, *Ferran II i la ciutat de Barcelona, 1479-1516*.

9. N. Jaspert, « El Consell de Cent i les institucions eclesiàstiques ».

10. Voir pour ces pratiques : S. Péquignot, « Le travail de négociation à Barcelone au xv^e siècle ».

11. Si l'historiographie concernant le xiv^e siècle barcelonais s'avère abondante, celle qui concerne le xve est beaucoup plus éclatée. Les références principales en restent J. Vicens Vives (*Ferran II i la ciutat de Barcelona, 1479-1516*), C. Batlle Gallart (*La crisis social y económica de Barcelona a mediados del siglo XV*), ou encore Claude Carrère, *Barcelone, centre économique à l'époque des difficultés (1380-1462)*. Quant aux dernières années du xv^e siècle, elles sont le plus souvent abordées dans les chapitres préliminaires d'ouvrages d'histoire moderne, comme dans M.A. Fargas Peñarrocha, *Família i poder a Catalunya, 1516-1626. Les estratègies de consolidació de la classe dirigent*. Pour ces questions au xiv^e siècle, voir notamment : C. Batlle i Gallart, M.T. Ferrer i Mallol, M.C. Mañé i Mas, J. Mutgé i Vives, S. Riera i Viader, M. Rovira i Solà, *El « Llibre del consell » de la ciutat de Barcelona. Segle XIV : les eleccions municipals*.

12. Sur ces stratégies familiales, voir M.A. Fargas Peñarrocha, « Les dues cares del poder : poder institucional i poder familiar en el municipi de Barcelona a l'inici de l'època moderna ».

13. En juin 1490, Geronim Sala est remplacé à ce poste par Antoni Rovira. P. Lull est élu à son poste le 15 avril 1481, L. Lull le 30 juillet 1485 (il meurt le 5 mai 1490) et J. Lull le 17 janvier 1486 (F. Carreras i Candi, F. Schwartz y Luna, *Manual de novells ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell barceloní*, vol. III, p. 16, 49, 52, 83 et 84).

14. Gabriel Llopart était apparenté au chanoine Pere Llopart (voir AHMB, 1.B.VI-33, f.134v.-135r), Jaume et Baltasar de Gualbes aux chanoines Pau et Ferrer Nicolau de Gualbes, et Joan et Romeu Llull au chanoine Guillem Lull (Voir l'arbre généalogique des Lull dans N. Coll Julià, « Nova identificació de l'escriptor i poeta Romeu Lull », p. 256). Le lien est plus incertain pour Pere Camps et Geronim Sala, mais peut être supposé. Voir, pour la liste des Conseillers, E. G. Bruniquer, *Rúbriques de Bruniquer. Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, vol. I, p. 41-43.

15. Voir l'analyse de Mário Farelo pour le cas de Lisbonne au xiv^e siècle, qui met en évidence les Liens étroits entre les membres de la cathédrale et les échevins de cette ville : M. Farelo, « Les pouvoirs du parvis : pour une comparaison des élites ecclésiastique et municipale à Lisbonne (1325-1377) ».

16. AHMB, 1.B.VI.30 f. 6v.-7r. Lettre adressée « *al molt magnífich e de molta providència mísser Ferrer Nicholau de Gualbes doctor en decrets en Cort Romana* ».

17. AHMB, 1.B.VI-33, f.106. « *doctor degà de la Seu de Barcelona e abreviador de parco maiori en cort Romana* ».

18. AHMB, B.VI-28, f. 141v.-142r. : 14 août 1478 « *havents firmissima confiança que axí per ésser vós fill de aquesta ciutat com per la justícia de la qual som certs vostra magnificència és molt zeladora* ».

19. AHMB, 1.B.VI-26, f.120r.-121v.

20. AHMB, A.B.VI-27 f.20r. : « *mossen Ramon Dusay, fill originari d'aquesta ciutat e procurador de vostra gran altesa en cort romana* ».
21. AHMB, A.B.VI-27 f.20r. : « *persona meritant molt aparentat en aquesta ciutat* ».
22. AHMB, A.B.VI-27, f.50v. : « *mostre la familia vostra ésser bon ciutedà e fill de aquesta ciutat reputant los interessos de la ciutat* ».
23. AHMB, 1.B.VI-33, f.134v.-135r.
24. E. G. Bruniquer, *Rúbriques de Bruniquer. Ceremonial dels magnífichs consellers y regiment de la Ciutat de Barcelona*, vol. I, p. 41-43.
25. AHMB, 1.B.VI-28, f.103v.-104r. (24 janvier 1478), la lettre évoque des bénéfiques ecclésiastiques vacants dans le diocèse et plaide la cause de « *Ferrer Nicholau de Gualbes, resident en la cort romana, devotíssim e afectat servidor de la celsitud vostra [...] Considerants nosaltres lo dit mísser Gualbes ésser fill de aquesta ciutat e dels antichs linatges de aquella* ». Les Gualbes constituent en effet l'une des anciennes familles de l'élite barcelonaise. Voir les monographies existant sur cette famille pour les périodes antérieures, notamment : C. Batlle Gallart, « *Evolució d'una familia de la Barcelona medieval : els Gualbes del segle XIV* ».
26. AHMB, 1.B.VI-32, f.136v-139v. et, pour la fin de l'affaire : f.163v.-165v.
27. Rappelons que, quelques décennies plus tôt, dans les années 1440-1450, Barcelone avait déjà été le lieu d'affrontements entre deux partis, la Busca et la Biga, qui avaient largement recoupé les appartenances familiales (voir C. Batlle Gallart *La crisis social y económica de Barcelona a mediados del siglo XV*).
28. Voir A. Marongiu, « *Intorno alla politica ecclesiastica di Ferdinando il Cattolico* » ; Á. Fernández de Córdoba Miralles, *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclésiásticas (1492-1503)* ; T. De Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*.
29. AHMB, A.B.VI-27, f. 149r.-150r. et AHMB, A.B.VI-28, f.36r-37r.
30. Voir également, sur le conflit de nomination faisant suite au décès du chanoine Feixes, M. Toldrà et T. Huguet-Termes, « *La butlla de la legació de Roderic de Borja ad regna Hispaniarum, copiada per Joan Feixes, servidor de Calixt III (BC, ms.482)* ».
31. AHMB, 1.B.VI-31, f.150r.-v. : 6 juillet 1484 : « *era molt bé provehit lo Reverend Archabisbe de Sàçer, degà e canonge de la Seu de aquesta vostra ciutat, lo qual, ultra que és affectat servidor de la gran serenitat vostra, encare és persona de gran saviesa, intelligència, sciència e bondat molta e de linatge antiquíssim e de notable, ciutadans de aquesta dita vostra ciutat* ».

RÉSUMÉS

À la fin du Moyen Âge, les membres du haut clergé séculier sont avant tout partie prenante de réseaux, horizontaux, qui les lient à l'élite locale dont ils sont issus. À Barcelone, on observe, à partir de la documentation notariée de la cathédrale, des testaments des chanoines du chapitre et des correspondances du gouvernement municipal, que leur insertion dans ces réseaux familiaux fait des chanoines des acteurs de la vie publique, au-delà de leur rôle d'ecclésiastiques. En tant que chanoines et membres d'une grande famille locale, plusieurs d'entre eux sont ainsi mobilisés à la fin du xv^e siècle par le gouvernement municipal pour intercéder en faveur de la ville auprès des instances religieuses. Le canonat est à son tour instrumentalisé pour récompenser des familles anciennes de la ville, mêlant ainsi les réseaux – ecclésiastique et formel d'un côté, familial et informel de l'autre.

AUTEUR

JULIA CONESA SORIANO

Doctorante (Paris IV et Lyon II), membre de la Casa de Velázquez

Structuration d'un lignage religieux au Tibet médiéval : le clan Ngok

Cécile Ducher

Le lignage spirituel : réseau diachronique de transmission d'un patrimoine religieux

- 1 La religion principale du Tibet depuis plus d'un millénaire est le bouddhisme¹, né en Inde au v^e siècle avant notre ère². Il s'y est développé en deux phases, d'abord au viii^e siècle, époque de l'Empire tibétain, puis à nouveau, après une période de fragmentation, à partir de la fin du x^e siècle. L'Inde du Nord et le Cachemire furent à ces deux périodes les destinations principales des nombreux traducteurs tibétains qui, de manière centralisée dans un premier temps, et de manière plus disparate ensuite, ont ramené sur l'étendue du plateau tibétain les enseignements très divers qui s'étaient développés sur le sous-continent. Le bouddhisme s'est développé de manière successive, conservant ses formes précédentes malgré ses évolutions, et s'adaptant facilement à son environnement en incorporant les traditions religieuses indigènes. Lorsque le bouddhisme est parvenu au Tibet, il était donc riche d'une longue tradition monastique remontant au Bouddha, la tradition dite des « auditeurs » (*śravakayāna*), ainsi que des nombreux enseignements du grand véhicule (*mahāyāna*), et surtout d'une grande diversité de tantras, constituant le bouddhisme tantrique (*vajrayāna*). C'est dans ce dernier développement du bouddhisme que la relation entre maître (le *guru* indien ou le *lama* tibétain) et disciple a pris une place prééminente. Le « lignage », la suite ininterrompue de maîtres et de disciples, se transmettant à un enseignement spécifique depuis une source considérée comme transcendante (l'état de bouddha sous ses différentes formes) y est devenu un critère majeur de légitimité.
- 2 Le mot tibétain *gyüpa*, que j'appelle ici le « lignage »³, désigne littéralement « ce qui est transmis de manière ininterrompue », et traduit le mot sanskrit *paramparā*. Il s'applique au monde biologique, désignant le lignage familial, et, par métonymie, au monde religieux, où il désigne un lignage spirituel multi-générationnel. En ethnologie,

un lignage est défini comme un « groupe de filiation moins étendu que le clan et souvent nommé, dont les membres se considèrent comme descendants d'un ancêtre commun et sont effectivement à même de retracer généalogiquement ces relations »⁴. Dans le bouddhisme tibétain, conformément à cette définition, un lignage est un réseau diachronique de religieux réunis autour d'un transfert de connaissance ou d'autorité, ayant une identité et un nom spécifiques.

- 3 Dès les premiers temps du bouddhisme en Inde, les codes monastiques bouddhiques furent formalisés avec des références à la vie familiale⁵. Le bouddhisme tantrique a cependant poussé plus loin l'analogie entre la transmission, l'identité religieuse et les systèmes familiaux, par une symbolique, voire des pratiques, sexuelles, et un imaginaire de la reproduction biologique au travers duquel le disciple pénétrait dans une nouvelle famille, celle du maître et de la divinité à la pratique de laquelle celui-ci l'initiait⁶. Ainsi, le maître est souvent appelé le père, et le disciple le fils, ou la fille. Même si une grande majorité de pratiquants célèbres furent des hommes, les femmes jouent un rôle important dans le bouddhisme tantrique, notamment dans le cadre de l'initiation⁷. Plusieurs d'entre elles sont également devenues des maîtres à part entière en Inde, puis au Tibet.
- 4 Malgré l'analogie entre le lignage familial et le lignage religieux, il ne semblerait pas que cette structure ait été prise au sens littéral en Inde. La cellule spirituelle du maître et de ses disciples n'était familiale qu'au sens symbolique et non au sens biologique⁸. Les choses ont cependant évolué lorsque le bouddhisme s'est répandu au Tibet, plus particulièrement lors de la seconde diffusion, durant la période appelée la « Renaissance tibétaine »⁹. Après l'effondrement du gouvernement central, cette diffusion fut beaucoup plus éclatée, et dans une large mesure le fait d'individus partis en Inde de leur propre chef pour recueillir l'enseignement que l'on considérerait comme dégradé au Tibet. En revenant au pays, ces individus sont devenus des *lotsawa*, des « traducteurs ». Ils ont rassemblé autour d'eux des disciples, et une multitude de lignages religieux tibétains se sont développés. Certains lignages, par une conjonction de facteurs dont certains sont examinés ci-dessous, ont rassemblé un très grand nombre de disciples et se sont progressivement structurés pour devenir des « ordres », qui se distinguent par les critères suivants : un fondateur clairement identifié ; un corpus littéraire distinct et spécifique ; des déclarations d'identité séparées des autres mouvements religieux ; des centres avec des bâtiments permanents ; une hiérarchie administrative partagée ; des activités rituelles communes, comme des pèlerinages ou des festivals¹⁰.
- 5 Ainsi, de verticale et individuelle, la structure de transmission s'est enrichie d'un aspect plus communautaire, avec un rôle plus important des groupes sociaux, de moines par exemple, et des relations horizontales : des monastères ont été fondés, des signes distinctifs adoptés et des cursus développés et suivis par un grand nombre d'individus. Ces réseaux religieux ont joué un rôle de plus en plus important dans le paysage tibétain, la figure du religieux et celle du politique devenant souvent étroitement liées¹¹.
- 6 Dans la présente étude, je voudrais examiner les structures principales prises par les lignages au fil de leur ancrage au Tibet, et réfléchir sur cette base aux facteurs leur permettant de perdurer de manière plus ou moins durable et visible. En histoire, on avance souvent des causes politiques aux succès ou aux revers des groupes sociaux, mais j'aimerais aborder ici, avec une approche historique, les éventuelles causes

anthropologiques de l'évolution des lignages. En effet, à côté des facteurs contingents ou individuels – qui dépassent la présente étude – la structure du lignage, sa capacité d'évolution, et la structure de la société peuvent expliquer le succès de tel ou tel disciple, et la continuation ou l'interruption de son lignage.

- 7 Avant tout, il est important de distinguer le lignage réel de la représentation du lignage. Dans la plupart des cas, lors de la transmission concrète, la ligne est multiple : un maître a souvent de nombreux disciples et le disciple a lui aussi plusieurs maîtres¹². Dans la mémoire du lignage, comme dans le schéma d'héritage de nombreuses structures familiales inégales, cette complexité est simplifiée de manière à ne maintenir qu'un, voire exceptionnellement deux ou trois disciples, à chaque génération. Dans cette forme hautement sélective d'héritage du lignage, dans laquelle on en vient à parler de « détenteur de lignage » (tib : *gyü dzin*), la ligne de transmission spirituelle se simplifie et se cristallise au fil du temps, devenant une représentation commune pour les religieux pratiquant l'enseignement qu'il véhicule. Cette représentation du lignage, créatrice d'une identité et d'une histoire commune, est source de légitimité¹³. Son importance est souvent symbolisée par la métaphore du rosaire (tib : *trenqwa*), c'est-à-dire un fil ininterrompu (la connaissance d'un corpus) reliant un seul individu par génération (les perles), sans perte de sens puisque chacun est censé avoir actualisé la connaissance qu'il a reçue avant de la transmettre. Dans la lignée Karma Kagyü, l'un des ordres majeurs du bouddhisme tibétain actuel, l'image est celle d'un « rosaire d'or ».

Étude de cas : la lignée Ngokpa Kagyü

- 8 Pour examiner les facteurs présidant à la consolidation ou, au contraire, à la désagrégation d'un lignage, je prends l'exemple d'un lignage familial ayant développé une assise institutionnelle visible pendant plusieurs siècles, avant de s'éteindre en tant qu'ordre mais de continuer en tant que lignage, toutefois hors du clan qui lui a donné son nom. Ce lignage est connu sous le nom de Ngokpa Kagyü. Ngok était le nom d'un puissant clan du Tibet Central, dont certains des ancêtres étaient de grands personnages de l'Empire tibétain et dont plusieurs branches jouèrent un rôle majeur dans la diffusion du bouddhisme au Tibet¹⁴. Ngok Chödor (1023-1090) fut le disciple de Marpa (env. 1000-1085), l'un des célèbres traducteurs étant allé en Inde au début du XI^e siècle¹⁵. Marpa fut formé par l'un des plus grands érudits et adeptes de l'Inde d'alors, Nāropā (956-1040), et ramena au Tibet le *nec plus ultra* du tantrisme indien. Il eut quatre disciples principaux, dont deux sont à l'origine de lignages importants. Le plus célèbre fut Milarepa (1040-1123), qui est considéré comme le roi des yogis du Tibet. Le disciple principal de Milarepa fut Gampopa (1079-1153), l'archétype du moine, celui à partir duquel se sont ramifiés un grand nombre de lignages Kagyü. Ces trois maîtres – Marpa, Milarepa et Gampopa – constituent le tronc commun de tous les lignages Kagyü.
- 9 Le deuxième disciple de Marpa fut Ngok Chödor, un pratiquant non-monastique¹⁶ que Marpa désigna comme héritier de sa lignée d'exégèse des grands cycles tantriques, alors qu'il désignait Milarepa comme l'héritier de sa lignée de pratique. Ngok Chödor eut un fils unique, Dodé (1078-1154) – du nom du fils de Marpa mort précocement – qu'il nomma à sa succession spirituelle. Dodé reçut également de Marpa la transmission de plusieurs tantras. D'après les paroles rapportées de Marpa, c'est grâce à ce lien direct entre Ngok Dodé et lui que la lignée de Marpa (et de Dodé) prit son envol. Chödor

mourut alors que Dodé avait à peine 12 ans. Ce dernier acheva donc sa formation auprès des disciples de son père et des nombreux traducteurs de retour d'Inde, alors détenteurs de la légitimité spirituelle¹⁷.

- 10 Avec Ngok Chödor et son fils Dodé apparut un lignage religieux de forme familiale.

Les trois formes principales de lignages au Tibet

- 11 On peut, de manière schématique, distinguer trois formes principales de lignage au Tibet. Dans un premier temps, le **lignage classique de maître à disciple**, sans lien préalable spécifique entre les deux individus. C'est la forme traditionnelle, et la plus générale, de transmission du bouddhisme tantrique, que l'on vient de décrire dans les grandes lignes. Il s'agit d'un lien vertical entre un mentor et son étudiant. Pour parvenir à une représentation efficace permettant la création d'une histoire commune entre maître et condisciples, qui perdure dans les générations suivantes, une sélection importante est nécessaire. En général, un maître a une multitude de disciples, et dans bien des cas, et particulièrement à l'époque foisonnante de renaissance du bouddhisme au Tibet, le disciple a lui aussi plusieurs maîtres. Souvent, le maître choisit lui-même son successeur parmi ses disciples ; parfois (notamment dans les débuts d'un lignage), il n'y a pas de réel choix, et le lignage tel que se le représentent les disciples tardifs n'est que le reflet obtenu depuis la perspective de la transmission propre du disciple donné, d'autres lignes parallèles existant également. Des schémas de lignages plus spécifiques semblent cependant s'être développés afin de faciliter le processus de sélection.
- 12 Il en va ainsi du **lignage familial**. Dans de nombreux cas, lorsque le fondateur du lignage n'était pas moine, il a choisi parmi ses disciples celui dont il se sentait le plus proche et qu'il considérait comme son héritier naturel, à savoir son fils. Ce cas de figure était impossible dans le bouddhisme ancien (en Inde, et tel qu'il s'est développé par la suite en Asie du Sud-Est), car les religieux étaient des moines, et au moins dans l'idéal, coupaient tout lien familial¹⁸. Au Népal, qui fut pendant des siècles l'interface entre l'Inde et le Tibet, c'est pourtant ce type de transmission qui a finalement prédominé. Le monachisme formel s'y est complètement éteint, et la connaissance a été transmise de père en fils, au sein d'un système de caste¹⁹. Au Tibet, de nombreux lignages religieux étaient familiaux, et comme le montre Per K. Sørensen, c'était même la forme principale de transmission jusqu'au ^{xv}^e siècle²⁰. Un exemple célèbre d'un lignage familial ayant perduré jusqu'à aujourd'hui est celui de la tradition Sakya, du nom d'un monastère dans le sud-ouest du Tibet fondé par Khon Könchok Gyalpo (1034-1102). Son fils fut désigné comme son héritier spirituel. Depuis, tous les détenteurs du trône de Sakya (les Sakya Trizin) appartiennent aux différentes branches du clan Khön²¹.
- 13 Dans les lignages familiaux, on distingue deux formes de transmission : de père en fils et d'oncle à neveu. La différence vient du fait que le maître est moine ou non. Dans le cas du clan Ngok, les deux systèmes furent utilisés selon le succès de chaque génération en termes de natalité.
- 14 Il est possible d'expliquer en partie la prégnance du monachisme au Tibet – et donc, dans les lignages familiaux, de l'importance croissante d'une transmission oncle-neveu par rapport à une transmission de père en fils – par le fonctionnement du système familial : au Tibet, comme dans nombre d'autres régions agricoles traditionnelles, le cœur du système d'héritage était la maison²². Chaque individu était désigné par rapport à sa maison, et il était primordial pour tous d'en assurer la pérennité. Plusieurs

stratégies étaient possibles pour éviter que la maison ou les terres – rares et difficilement exploitables – soient divisées lorsqu'il y avait plusieurs enfants : dans certaines régions du Tibet fut ainsi développé un système polyandrique, dans lequel tous les frères recevaient une femme en commun. Le groupe ainsi constitué assurait le devenir de la maison. Outre la polyandrie (ou polygynie si la maison n'avait que des filles), une autre stratégie pour conserver l'unité de la maison était d'envoyer certains enfants au monastère, et ce d'autant plus que dans certaines régions cela permettait de s'acquitter de taxes²³. Ceci pourrait expliquer la force de l'engagement monastique au Tibet, évalué à 10 ou 12 % de la population mâle dans les régions agricoles du centre du Tibet dont sont originaires les Ngok²⁴.

- 15 Ainsi, dans le clan Ngok, s'il y avait plusieurs fils dans une génération, l'un d'eux prenait la tête du monastère et de la transmission religieuse, les autres assuraient la descendance. S'il n'y avait qu'un fils, il assurait à la fois la descendance spirituelle et biologique. Entre la deuxième et la quatrième génération après le fondateur Chödor, le clan connut de graves difficultés : Chödor eut un fils unique, Dodé. Ce dernier engendra six enfants de deux femmes, cinq fils et une fille, mais tous, du benjamin à l'aîné, moururent de son vivant. Cela aurait pu mettre un terme définitif à son lignage. Dodé eut heureusement le temps de former ses deux premiers fils, Jotsul et Jotok, et d'assurer l'éducation de ses petits-fils. Dans l'adversité, les deux branches de la famille s'établirent dans des maisons distinctes, appelées Gyaltsa et Tsangtsa, qui restèrent étroitement liées dans les récits familiaux jusqu'au xv^e siècle. Il est notable que dans la généalogie du clan proposée dans les deux histoires religieuses du lignage Ngokpa Kagyü dont nous disposons, la mère de chaque enfant est mentionnée sans plus de détail²⁵. La seule femme dont les qualités exceptionnelles sont indiquées est la fille de Dodé, qui perdit la vie dans un accident de bateau. Dodé reconnut son premier petit-fils, Ramo comme la réincarnation de sa fille disparue, et c'est Ramo qui fit la jonction avec les générations suivantes.
- 16 La troisième forme, le **lignage d'incarnation**, est spécifique au bouddhisme tibétain. C'est un mode de succession qui se développa à partir du xiii^e et plus encore du xv^e siècle, et qui coexista progressivement puis remplaça les autres types de lignages²⁶. Dans ce cas de figure, lorsqu'un maître religieux décède, ses disciples cherchent sa réincarnation, et la trouvent généralement dans les années suivant le décès. L'enfant est alors élevé dans le monastère et un régent est désigné pour diriger le monastère pendant sa minorité. L'un des grands avantages de ce système, et la raison pour laquelle il a monopolisé les schémas d'héritage spirituel jusqu'à nos jours, est de court-circuiter les réseaux familiaux puissants qui avaient généralement le pouvoir sur les monastères, en choisissant, selon les besoins, un enfant qui en assurerait la continuité. Ainsi, si la communauté était en difficulté financière ou en position de faiblesse, elle pouvait choisir un enfant de l'aristocratie qui renforcerait son pouvoir. Au contraire, lorsque le monastère était en position de force, ses dirigeants pouvaient choisir un enfant d'une famille pauvre, empêchant ainsi la mainmise des grandes familles, et préservant la richesse du monastère.
- 17 Ce système s'est peu à peu généralisé au Tibet, contribuant au maintien et au renforcement des plus grands ordres. Le cas le plus connu est bien sûr celui des Dalai-Lamas, qui sont l'équivalent des rois du Tibet Central depuis le xvii^e siècle, l'époque du cinquième Dalai-Lama (1617-1682) – l'actuel détenteur du titre étant le quatorzième²⁷. Le clan Ngok n'est pas connu pour avoir développé ce système de transmission du

pouvoir, et c'est sans doute l'une des raisons expliquant l'arrêt de la corrélation entre famille et lignage au xv^e siècle. À cette époque, les rivalités politiques entre ordres pour obtenir le soutien des dirigeants étaient vives, et peu à peu les lignages d'incarnation remplaçaient les lignages familiaux et les lignages standards de maître à disciple.

- 18 Dans le cas des Ngok, les maîtres ayant perpétué le lignage après Ngok Jangchup Pal (1360-1446) n'appartenaient pas au clan mais étaient des individus puissants ayant su obtenir les faveurs de l'establishment, et donc leur patronage, dans une période de plus en plus concurrentielle : Trimkang Lotsawa, et surtout la quatrième incarnation des Zhamarpa, qui fut même le régent politique du Tibet pendant plusieurs années.

De la consolidation de la transmission en lignage ou en ordre

- 19 Si l'évolution dans les structures d'héritage des lignages explique en partie l'arrêt de la transmission religieuse à l'intérieur du clan Ngok, comment expliquer son succès ? Comment, de manière générale, expliquer que certains disciples aient plus de succès que d'autres et parviennent à former des lignages pérennes, éventuellement des ordres ?

Le charisme

- 20 Un premier point justifiant le succès de certains individus est l'influence et le rayonnement qu'ils eurent sur leur époque de par leurs qualités spirituelles. Ce facteur peut être traduit par le concept de « domination charismatique », tel qu'il est développé par Max Weber. Ce qu'il nomme charisme est la « qualité extraordinaire [...] d'un personnage [...] doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels »²⁸. Cette notion de charisme explique dans une large mesure la façon dont certains leaders spirituels parviennent à acquérir de nombreux disciples et une grande reconnaissance. Bien que la capacité à pérenniser une tradition dépende des liens établis avec le politique, de la puissance financière, des traditions familiales et locales, etc., les pratiques religieuses au Tibet sont souvent marquées par une grande indépendance, un individu s'en remettant à un maître selon ses inclinations propres²⁹. Dans un tel cadre, le charisme d'un maître, particulièrement dans les périodes peu centralisées, favorise sa visibilité et le fait qu'il rassemble autour de lui plus ou moins de disciples.
- 21 Il est malaisé d'apporter en quelques mots des preuves concrètes du charisme des maîtres Ngok pouvant expliquer leur succès. De manière générale, ce genre de qualité est indiqué dans les hagiographies des saints bouddhistes par l'accomplissement de prodiges, la traversée d'épreuves débouchant sur l'accomplissement spirituel, le rassemblement d'un grand nombre de disciples, etc. Dans le cadre du clan Ngok, et selon les traces qu'il nous en reste dans les récits historiques, trois individus jouèrent un rôle particulier dans le succès de la tradition : Ngok Chödor, le fondateur du lignage héréditaire et disciple du traducteur Marpa ; Ngok Dodé, son fils et également héritier de Marpa, et Ngok Jangchub Pal, le dernier grand maître familial avant que le lignage ne sorte du clan.

- 22 Le dernier de ces trois maîtres, contemporain de la rédaction des sources familiales, n'y est pas décrit, mais une comparaison du traitement des deux premiers avec celui de leurs héritiers suggère qu'il s'agissait bien de virtuoses, reconnus comme tels par la société de leur époque. Les différences notables entre les deux types de descriptions sont les suivantes : des descriptions plus longues et personnalisées de Chödor et Dodé, alors que le texte ne décrit que la formation de leurs héritiers ; la description de leurs qualités personnelles, de certains de leurs actes, alors que leurs successeurs ne sont décrits qu'en termes stéréotypés ; une large présence de Chödor, Dodé et Jangchub Pal dans les récits biographiques de leurs contemporains, contre des traces plus rares des autres membres du clan.
- 23 Ainsi, la présence de maîtres ayant une forte visibilité au début et à la fin du lignage familial est un facteur qui a joué un grand rôle dans le succès plus large du lignage dans son ensemble, et pour sa continuité jusqu'à aujourd'hui.

Les reliques

- 24 Outre le charisme, un facteur prépondérant expliquant le succès du lignage Ngokpa Kagyü est le dépôt des reliques du fondateur, Marpa, dans le fief Ngok. Les biographies consacrent une place considérable à expliquer la façon dont Dodé recueillit des reliques auprès d'un de ses maîtres et des descendants familiaux de Marpa. Il les enchâssa dans un reliquaire en argent, qui fut plus tard abrité dans un temple du monastère familial des Ngok, Treuzhing. À partir de cette époque, Treuzhing fut un centre de pèlerinage important. Malgré la disparition de la famille au XVI^e siècle, le transfert de propriété à un monastère appartenant à un autre ordre au XVII^e et les destructions mongoles au XVIII^e, un culte était encore rendu aux reliques de Treuzhing à la fin du XIX^e siècle, et l'un des grands maîtres de cette époque, Jamyang Khyentsé Wangpo, y eut des visions de Marpa.
- 25 Dans le bouddhisme, les reliques jouent un rôle très important, comparable, quoiqu'assez différent, à celui qu'elles jouent dans le catholicisme³⁰. Dans le bouddhisme, les reliques sont, en général, les restes physiques du bouddha Śakyamuni ou d'un être saint (ses os, ses dents, ses cheveux ou ses ongles par exemple), ou des reliques de contact (comme ses vêtements ou des objets lui ayant appartenu). Au Tibet, on trouve aussi ce que l'on nomme des « perles » (*ringsel*), des petites boules solides et dures, blanches ou colorées, proliférant sur différents objets (os, dépouille d'un saint, reliquaire, temple, statue, etc.), et indiquant par leur présence sa sainteté ou son influence spirituelle positive. La nature des reliques de Marpa rassemblées par Dodé n'est pas explicite, le terme les désignant, *dung*, ayant une acception assez large, mais il est probable qu'il s'agissait d'os issus de sa crémation et de perles³¹. L'insistance, dans les biographies des Ngok mais aussi dans la plupart des récits sur Marpa, sur la présence de l'intégralité des reliques de Marpa à Treuzhing est une indication du fait qu'elles ont joué un rôle prépondérant dans la perception des Ngok comme les héritiers légitimes de Marpa, même si leur rôle a souvent été marginal, et de Treuzhing comme le principal lieu où était conservé son héritage tantrique, même s'il était dans une grande mesure déserté dès la seconde moitié du XV^e siècle.
- 26 Ainsi, dans le bouddhisme, la transmission s'effectue par le biais de lignages, des réseaux diachroniques de religieux se communiquant connaissance ou autorité, et dont la structure est calquée sur le modèle familial. Bien que les réseaux familiaux n'aient

pas joué de rôle important dans le bouddhisme ancien, la transmission héréditaire ou clanique fut majoritaire au Tibet pendant toute la première moitié du deuxième millénaire. Elle fut cependant progressivement supplantée par des lignages d'incarnation, l'une des spécificités de ce pays, bien que la réincarnation soit une croyance fondamentale du bouddhisme. Par ce biais, les administrateurs des trônes religieux ou chaires abbatiales ont tenté d'absorber le pouvoir des anciennes familles aristocratiques ou religieuses en reconnaissant souvent leurs descendants comme des renaissances de leurs hiérarques. Ainsi, au Tibet, les familles ont peu à peu perdu leur emprise sur la vie religieuse, et souvent politique, au profit des monastères. Celles qui n'ont pas su s'adapter à cette nouvelle tendance ont souvent périclité.

- 27 Le lignage Ngokpa Kagyü est représentatif de cette mutation. Dans cette branche du lignage Kagyü, fondé par Marpa, la connaissance fut d'abord transmise au sein du clan, de père en fils ou d'oncle à neveu, avec une proximité évidente entre monastère et domaine familial. Au xv^e siècle, alors que les lignages d'incarnation prenaient une place croissante dans la vie religieuse du pays, le lignage est sorti du clan. Les successeurs de Ngok Jangchub Pal, qui était pourtant reconnu comme l'un des maîtres tantriques majeurs de son temps, ne furent pas ses enfants, mais des représentants d'autres ordres ayant eux-mêmes généré des lignées d'incarnation. Le clan lui-même semble s'être désintégré dans le siècle suivant cette perte, et le monastère, à l'abandon, fut repris par le monastère voisin de Gongkar Chodé dès le xvii^e siècle.
- 28 Malgré cette extinction, deux facteurs expliquent le succès de la transmission familiale Ngokpa Kagyü : le charisme de certains individus d'abord, surtout au début du lignage, a permis à cette famille de prendre un très grand essor et d'être reconnue dans tout le Tibet comme un lignage tantrique de premier ordre ; l'accueil dans leur fief ensuite de l'intégralité des reliques de Marpa, l'un des personnages religieux les plus importants du bouddhisme tibétain, leur a permis d'asseoir leur légitimité, et de faire de Treuzhing un centre de pèlerinage important du Tibet Central.

BIBLIOGRAPHIE

AZIZ Barbara, *Tibetan Frontier Families: Reflections of Three Generations from D'ing-ri*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1978.

BARRY Laurent S., BONTE Pierre, GOVOROFF Nicolas, JAMARD Jean-Luc, MATHIEU Nicole-Claude, PORQUERES i GENÉ Enric, D'ONOFRIO Salvatore, WILGAUX Jérôme, ZEMPLÉNI András et ZONABEND Françoise, « Glossaire », *L'Homme*, 154-155, avril-septembre 2000, p. 721-732.

BECHERT Heinz (ed.), *When Did the Buddha Live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha: Selected Papers Based on a Symposium Held under the Auspices of the Academy of Sciences in Göttingen*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1995.

CASSINELLI William et EKVALL Robert, *A Tibetan Principality: the Political System of Sa skya*, Ithaca, Cornell University Press, 1969.

- CLARKE Shayne, *Family Matters in Indian Buddhist Monasticisms*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2014.
- CUPPERS Christoph (ed.), *The Relationship Between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet: Proceedings of a Seminar Held in Lumbini, Nepal, March 2000*, Lumbini, Lumbini International Research Institute, 2004.
- DAVIDSON Ronald, *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, New York, Columbia University Press, 2005.
- EVERS Hans-Dieter, « Kinship and Property Rights in a Buddhist Monastery in Central Ceylon », *American Anthropologist*, 69/6, décembre 1967, p. 703-710.
- GELLNER David, « Monkhood and Priesthood in Newar Buddhism », dans BOUILLIER Véronique et TOFFIN Gérard, *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1989, p. 165-192.
- GOLDSTEIN Melvyn, « Bouddhisme tibétain et monachisme de masse », dans HERROU Adeline et KRAUSKOPFF Gisele, *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, l'Harmattan, 2010, p. 409-423.
- GOOSSAERT Vincent et OWNBY David, « Mapping Charisma in Chinese Religion », *Nova Religio*, 12/2, 2008, p. 3-11.
- GRAY David, « The Tantric Family Romance: Sex and the Construction of Social Identity in Tantric Buddhist Ritual », dans WILSON Liz, *Family in Buddhism*, Albany, State University of New York, 2013, p. 43-65.
- GUIDONI Rachel, « Les reliques dans le monde tibétain », Thèse de doctorat en ethnologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2006.
- HADDAD Élie, « Qu'est-ce qu'une "maison" ? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes », *L'Homme*, 2014/4, n° 212, p. 109-138.
- KRAMER Ralf, *The Great Tibetan Translator: Life and Works of Rngog Blo ldan shes rab (1059-1109)*, München, Indus Verlag, 2007.
- rNgog bSod nams dpal, « Bla ma rngog pa yab sras rim par byon pa'i rnam thar rin po che'i rgyan gyi phreng ba », dans *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgriqs*, Zi ling, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2010, vol. 22, p. 25-50.
- rNgog Byang chub dpal, « Rje mar pa nas brgyud pa'i rngog gzhung pa yab sras kyi bla ma'i rnam thar nor bu'i phreng ba », dans *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgriqs*, Zi ling, mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2010, vol. 22, p. 1-24.
- SAMUEL Geoffrey, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington, Smithsonian Books, 1993.
- SIHLÉ Nicolas, *Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence : la figure du tantriste tibétain*, Turnhout, Brepols, 2013.
- SØRENSEN Per K., « The Dalai Lama Institution: Its Origin and Genealogical Succession », *Orientalia*, 36/6, septembre 2005, p. 53-60.
- SØRENSEN Per K. et HAZOD Guntram, *Rulers on the Celestial Plain: Ecclesiastic and Secular Hegemony in Medieval Tibet: A Study of Tshal Gung-Thang*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

STRONG John, « Relics », dans JONES Lindsay, *Encyclopedia of Religion*, seconde édition, Thomson-Gale, 2004, vol. 11, p. 7686.

TRAINOR Kevin, « Introduction: Beyond Superstition », dans GERMANO David et TRAINOR Kevin, *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia*, Albany, State University of New York Press, 2004, p. 1-26.

VAN der KUIJP Leonard, « The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas », dans BRAUEN Martin, *The Dalai Lamas, a Visual History*, Chicago, Serindia, 2005, p. 14-31.

WILLIS Janice, « On the nature of *rnam-thar*: early Dge-lugs-pa *siddha* biographies », dans AZIZ Barbara et KAPSTEIN Matthew, *Soundings in Tibetan Civilization*, New Delhi, Manohar, 1985, p. 304-319.

WYLIE Turrell, « Reincarnation: A Political Innovation in Tibetan Buddhism », dans LIGETI Louis, *Proceeding of the Csoma de Körös Memorial Symposium, Held at Matrafüred, Hungary, 24-30 September 1976*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1978, p. 570-586.

YAMAMOTO Carl, *Vision and Violence: Lama Zhang and the Politics of Charisma in Twelfth-Century Tibet*, Leiden, Brill, 2012.

NOTES

1. Pour être exact, il faut mentionner également la religion Bön, qui possède une mythologie différente la liant au Tibet pré-bouddhique, mais qui a été fortement influencé par lui et en a adopté de nombreux traits.

2. Le Bouddha Śakyamuni est considéré être un personnage historique, bien qu'il y ait encore des controverses sur les dates exactes de sa vie. Voir un résumé des datations sur le site suivant : <http://sites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic138396.files/Buddha-Dates.pdf>, ou se référer à une collection d'articles issus d'une conférence sur le sujet : H. Bechert, *When Did the Buddha Live ? The Controversy on the dating of the Historical Buddha*.

3. Une traduction commune en français est le terme « lignée ». Selon L. Barry et al., « Glossaire », p. 727, l'acception de ce terme en ethnologie est un « groupe de filiation dont les membres descendent d'un même ancêtre peu éloigné ». Cette définition est cependant trop limitée dans le temps pour décrire le phénomène des « lignages » (*gyüpa*) qui peuvent parfois être très longs et s'étendre sur plusieurs siècles.

4. L. Barry et al., « Glossaire », p. 727.

5. Voir par exemple S. Clarke, *Family Matters in Indian Buddhist Monasticisms*.

6. Voir à ce sujet D. Gray, « The Tantric Family Romance : Sex and the Construction of Social Identity in Tantric Buddhist Ritual ».

7. Ceci était vrai surtout en Inde, où la troisième et quatrième initiation des Niruttaratantras était donnée par le maître à l'aide d'une *mūdra*, ou « assistante tantrique ». Au Tibet, la transmission a progressivement pris un caractère plus symbolique. On trouve des allusions à la difficulté pour un moine de recevoir ces initiations dans le *Bodhipathapradīpa* d'Atiśa (verset 64 et 65).

8. Si l'on en croit l'ouvrage de S. Clarke (op. cit.), bien que l'on se représente généralement le monachisme bouddhique indien comme une séparation nette du moine et de sa famille, leurs liens étaient souvent beaucoup plus proches que ce que l'on croit. Il ne semble pas cependant que les lignées spirituelles aient vraiment été familiales en Inde, dans le sens où le disciple du maître était structurellement son fils. Voir aussi H. D. Evers, « Kinship and Property Rights in a Buddhist Monastery in Central Ceylon ».

9. Voir R. Davidson, *Tibetan renaissance*.

10. Présentés ici par David Germano de l'University of Virginia :

<http://subjects.thlib.org/categories/302/children/884#ixzz3WtnsHSFV>

11. On pourra se référer à une collection d'articles sur « l'union du religieux et du politique » qui a longtemps caractérisé le monde tibétain (C. Cüppers, *The Relationship Between Religion and State (chos Srid Zung 'brel) in Traditional Tibet*), ou à plusieurs études spécifiques, notamment celle sur Lama Zhang et son monastère près de Lhasa (P. Sørensen, *Rulers on the Celestial Plain : Ecclesiastic and Secular Hegemony in Medieval Tibet : A Study of Tshal Gung-Thang*).

12. Un exemple concret est donné dans le livre de C. Yamamoto, *Vision and Violence : Lama Zhang and the Politics of Charisma in Twelfth-Century Tibet*, p. 90-93. Yamamoto illustre en schémas comment la tradition a retenu un lignage unilinéaire de maître à disciple à partir des cinquante-trois maîtres et plusieurs centaines de disciples de Lama Zhang.

13. Voir à ce sujet l'article de J. Willis « On the nature of *rnam-thar* : early Dge-lugs-pa *siddha* biographies ».

14. Les deux plus célèbres moines de la famille sont Ngok Legpé Sherab (XI^e siècle), fondateur de l'institut scolastique de Sangpu et son neveu, Ngok Lotsāwa Loden Sherab (1059-1109). Ce dernier a traduit de nombreux textes indiens sur l'épistémologie et la philosophie bouddhiques avant de reprendre le trône familial à la disparition de son oncle. Voir R. Kramer, *The Great Tibetan Translator : Life and Works of Rngog Blo Idan shes rab (1059-1109)*. Cette branche du clan Ngok s'est séparée de celle étudiée ici plusieurs générations avant le XI^e siècle.

15. Cette branche du clan Ngok nous est connue grâce aux deux généalogies religieuses datant des XIV^e et XV^e siècles, ainsi que sur d'autres histoires religieuses largement fondées sur ces dernières.

16. En occident, on appelle généralement ce type de pratiquant des « laïcs ». Cependant, l'usage du terme en France pour désigner la neutralité religieuse rend l'usage de ce terme quelque peu contre-intuitif. Au Tibet, ce type de pratiquant est appelé un « tantriste » (*sngags pa*). Voir à ce sujet l'excellente étude anthropologique de N. Sihlé, *Rituels bouddhiques de pouvoir et de violence : la figure du tantriste tibétain*.

17. Voir R. Davidson, *Tibetan renaissance : Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture*, chapitre 4, « Translators as a New Aristocracy », p. 117-160.

18. Voir S. van Schaik, « Married Monks : Buddhist Ideals and Practice in Kroraina. »

19. Voir par exemple l'article de D. Gellner, « Monkhhood and Priesthood in Newar Buddhism ».

20. P. Sørensen, « The Dalai Lama Institution : Its Origin and Genealogical Succession », p. 53.

21. Voir par exemple W. Cassinelli & R. Ekvall, *A Tibetan Principality : the Political System of Sa skya*.

22. Pour une synthèse des approches anthropologique sur la notion de « maison » et ses appropriations par les historiens de la paysannerie et de la noblesse dans la France d'Ancien Régime, voir l'article d'É. Haddad, « Qu'est-ce qu'une "maison" ? De Lévi-Strauss aux recherches anthropologiques et historiques récentes ».

23. Pour une étude anthropologique des structures familiales et religieuses au Tibet moderne, dans une région voisine de celle des Ngok, voir le livre de B. Aziz, *Tibetan Frontier Families*.

24. Voir G. Samuel, *Civilized Shamans*, p. 582. Voir aussi M. Goldstein, « Bouddhisme tibétain et monachisme de masse ». Comme le remarque David Germano : « It is not surprising that young men should have sought monasticism as a lifestyle, or that parents should have wanted such a life for their sons. In Tibet, a monk's life was financially more secure than that of the typical villager, it afforded one a greater opportunity for education, and it sometimes opened the door to civil service positions in the Tibetan government. As in most Buddhist countries, monasticism in Tibet became institutionalized, and the monastic life was for many a profession. »

(<http://www.thlib.org/places/monasteries/sera/essays/#!essay=/cabezon/sera/people/monks/#ixzz3WuXHvwzk>)

25. « Bla ma rngog pa yab sras rim par byon pa'i rnam thar rin po che'i rgyan gyi phreng ba » & « Rje mar pa nas brgyud pa'i rngog gzhung pa yab sras kyi bla ma'i rnam thar nor bu'i phreng ba. » In *Bod kyi lo rgyus rnam thar phyogs bsgriqs*.
26. Voir T. Wylie, « Reincarnation : a Political Innovation in Tibetan Buddhism » et P. Sørensen, « The Dalai Lama Institution : Its Origin and Genealogical Succession », p. 53.
27. Voir L. Van der Kuijp, « The Dalai Lamas and the Origins of Reincarnate Lamas ».
28. M. Weber, *Économie et société* 1, p. 140. Pour une étude plus récente en lien avec les religions asiatiques, voir V. Goossaert, « Mapping Charisma in Chinese Religion », p. 5-6.
29. On pourra se reporter à ce sujet à la présentation ethnologique faite par B. Aziz dans son chapitre sur la « domination religieuse au D'ing-ri » (chap. 10) dans *Tibetan Border Families*, p. 203-230.
30. Voir l'article de Strong, spécialiste de la vie du Bouddha et des reliques dans le bouddhisme, sur les reliques dans les différentes religions : J. Strong, « Relics », p. 7686. Voir aussi l'article introductif d'un livre sur les reliques dans le bouddhisme par K. Trainor, « Introduction : Beyond Superstition ».
31. R. Guidoni, « Les reliques dans le monde tibétain », p. 220.
-

RÉSUMÉS

Dans le bouddhisme tantrique, le « lignage » est un réseau diachronique de religieux réunis autour d'un transfert de connaissance ou d'autorité, ayant une identité et un nom spécifique. En adoptant une approche historique et ethnographique, cet article examine les facteurs favorisant le développement ou l'extinction d'un lignage religieux, en prenant l'exemple du lignage Ngokpa Kagyü, associé au clan Ngok, qui a joui d'une grande renommée au Tibet du XI^e au XV^e siècle.

AUTEUR

CÉCILE DUCHER

Doctorante contractuelle en histoire des religions (religions tibétaines) à l'École Pratique des Hautes Études

« Ce n’était pas une société de paresseuses et de poseuses » : le cercle de Schoppenwihr des demoiselles de Berckheim

Laure Hennequin Lecomte

- 1 Au cœur de la Révolution française, dans l’espace rhénan en guerre, Octavie, Henriette et Fanny de Berckheim, passées à la postérité comme les demoiselles de Berckheim, ont comme projet d’existence la recherche d’une excellence éthique et culturelle. Ces patriciennes lettrées tiennent un journal intime et échangent des correspondances avec leurs amis à travers l’Europe. Ces sources privées témoignent de leur goût pour les choses de l’esprit. Ces jeunes filles de noblesse immémoriale sont soutenues dans leur perfectionnement par la gent masculine de leur entourage, cercle de famille et affinités électives. Les quatre sœurs « (marchent) dans le sentier de la vie comme membres d’une confrérie dont la devise est Unis pour devenir meilleurs¹ ». Pfeffel, le poète colmarien, fondateur de l’Académie militaire, est la clef de voûte de leur « petite société d’émulation² » qui souhaite se perfectionner le corps et l’esprit, mettant en pratique les principes antiques *mens sana in corpore sano*. Elle se réunit dans la demeure familiale du baron de Berckheim, à Schoppenwihr, à quelques lieues de Colmar.
- 2 Dès le XIX^e siècle, ce réseau intellectuel mixte est désigné par les historiens par son ancrage géographique. Si ses activités ont pour centre le manoir de cette lignée, elles s’inscrivent aussi dans des espaces périphériques, le comté du Ban de la Roche notamment. Ces élites rhénanes agrègent à leur groupe des familiers de Pfeffel, originaires du Lyonnais pour Joseph de Gérando, du Dauphiné pour les frères Perier, Augustin et Scipion et Camille Jordan. Le cénacle spirituel a à cœur de se perfectionner intellectuellement et physiquement. Il partage volonté de s’instruire et intérêt pour la question éducative. Sa foi chrétienne tempérée d’esprit philosophique correspond à une synthèse protestante qui ne combat pas le versant catholique. Les pratiques spirituelles du réseau ont comme vecteur l’amitié dans la sphère privée, la piété personnelle et la philanthropie dans la vie publique. Lorsque le cercle de Schoppenwihr

est rompu d'abord par des voyages, des séjours hors d'Alsace, puis par le mariage respectif de ses membres, ces derniers continuent d'adhérer au même programme. Ils font toujours part de leur fidélité à leurs préceptes à leurs anciens condisciples restés amis et devenus des correspondants privilégiés, ce qui permet aujourd'hui d'analyser les formes originales de ce réseau culturel.

- 3 Nous nous intéresserons en premier lieu à la symbolique de leur système de prénomination qui ne fait de distinction ni de sexe, de religion ou d'âge, révélateur de leur ouverture. Nous verrons en second lieu comment ces élites rhénanes s'encouragent mutuellement sur la pente de la vérité et de la connaissance. Nous montrerons en troisième lieu que cet objectif d'accomplissement spirituel et corporel révèle une modernité des rapports hommes-femmes.

« Resserrons, mes amis, le pacte qui doit nous unir tous »³

« Ces nobles cœurs d'Alsace (une si belle faculté d'aimer) »

- 4 Le noyau dur est formé par le quatuor sororal. Frédérique, la fille préférée de Pfeffel est une des chevilles ouvrières du cénacle ainsi qu'Annette de Rathsamhausen, et Marie d'Oberkirch. Le portrait de la fille de la célèbre mémorialiste par Octavie permet de comprendre le projet amical :

« Marie ne sait pas tout et ne croit pas tout savoir ; elle a un grand désir de se perfectionner et de s'instruire toujours davantage, elle estime l'amitié qui lie pour mener à la vertu. »⁴

- 5 Le cercle mixte s'élargit en fonction des visites. L'origine des visiteurs est locale avec les sœurs de Frédérique Pfeffel, Sophie et Caroline, avec le pasteur Oberlin, le banquier Turckheim et avec la famille des maîtres de forges de Dietrich, Jean-Albert-Frédéric, Amélie et Louise de Dietrich. Elle est rhodanienne et dauphinoise, avec les deux frères Perier, les inséparables Joseph de Gérando et Camille Jordan. Ils ont tous en commun de fonder l'amitié « sur une parfaite estime »⁵.

Des surnoms puisant dans les vies parallèles

- 6 Les exigences du réseau intellectuel s'inscrivent dans une référence à l'Antiquité, qui détermine les vecteurs de cette amitié, le sacré, le devoir et le dépassement de soi⁶. Les surnoms en usage révèlent la projection dans un monde virtuel qui propose des exemples comme source d'inspiration. Les sources de la civilisation européenne imprègnent nombre des représentations. Le groupe féminin comprend une très grande majorité de jeunes filles à marier, à l'exception de l'institutrice M^{lle} Seitz et de la mémorialiste Mme d'Oberkirch. S'adjoignent symétriquement des jeunes hommes et des hommes d'âge mûr qui puisent en Grèce et à Rome des éléments de leur imaginaire⁷.
- 7 Nous ne prendrons que quelques exemples pour illustrer cette anticomanie⁸. Camille Jordan est surnommé Oreste et Joseph de Gérando Pylade en raison de leur solide amitié. Les deux héros ont été élevés ensemble à la cour du roi Strophios, roi de Phocide et père de Pylade tout comme Joseph de Gérando et Camille Jordan ont été condisciples au collège de La Trinité tenu par les oratoriens à Lyon. La baronne

d'Oberkich, est assimilée à Cornélie⁹, mère des Gracques, type même de la Romaine de grande naissance, admirable pour ses vertus et sa large culture.

Un accomplissement sous le sceau de la flore

- 8 Si les membres du cercle de Schoppenwhir connaissent profondément la culture grecque antique, pour se désigner, ils utilisent également la nature qui les environne ou celle qui fait sens pour eux. À l'instar de leurs contemporains et notamment de Rousseau, qu'ils ont lu au moins en partie, ils sont attentifs à la flore. Elle fait partie de leurs préoccupations quotidiennes, par l'intermédiaire de leurs promenades dans la campagne et dans les Vosges. Aussi, proposons-nous deux tableaux présentant la flore associée à sa symbolique.
- 9 **La symbolique florale féminine : l'onomastique de Schoppenwhir**

État civil et nom de fleurs	Description et Symbolique
-Henriette de Berckheim -Églantine	-Fleur d'églantier, rosier sauvage -Amour
-Louise de Dietrich - Pervenche	-Plante à fleurs d'un bleu mauve qui croît dans les lieux ombragés -Mélancolie
-Anne-Marie de Rathsamhausen -Immortelle	-Plante composée dont l'involucre persiste quand la fleur se dessèche -Regrets éternels, qui vivra perpétuellement dans la mémoire des générations futures
-Marie de Montbrison née d'Oberkirch : Germandrée	-Plante herbacée ou ligneuse aromatique et vulgaire, commune dans les forêts -Tonique, aux propriétés médicales

- 10 Des noms de fleurs désignent essentiellement les membres féminins, faisant référence au « langage des fleurs ».
- 11 Ce langage symbolique devient la forme poétique du langage de l'amitié.
- 12 **La symbolique végétale masculine : l'onomastique de Schoppenwhir**

Arbre/ Plante	Description	Signification
Le Cèdre	Grand arbre originaire d'Afrique et d'Asie à branches presque horizontales en étages	Grandeur, force, majesté Incorruptibilité et donc immortalité
Le Laurier	Arbre à feuilles lancéolées, luisantes et persistantes	Victoire, gloire, succès, triomphe

Sylvain	Sylve : Forêt, bois Habitant des bois	Dieu des forêts et des champs chez les Latins. Répond à peu près à la conception du Pan des Grecs.
---------	---------------------------------------	---

- 13 La flore et la végétation donnent aux hommes des surnoms empruntés à la nature. Les activités physiques ne sont pas déconsidérées comme le signale la contribution des demoiselles de Berckheim et de leurs amies à la corvée de bois lors du séjour chez Oberlin :
- « À six heures la cloche nous invita au réveil. Nous ne voulions pas perdre un seul des instants qui nous restaient à passer dans cette intéressante famille. Oberlin et son fils étaient au bûcher depuis longtemps à fendre du bois et gagner de cette manière leur déjeuner. Nous y sommes tous allés les rejoindre et chacun de nous a scié une bûche avec le Cèdre. »
- 14 Les demoiselles s'intéressaient à la « Nature » au sens large et philosophique du terme, à savoir le règne animal, minéral et végétal considéré comme obéissant à des lois générales. La pratique de la marche dans les Vosges et l'herborisation à la manière de Jean Jacques est également pratiquée :
- « Quand le temps le permet, nous faisons des promenades. La première fois que nous sommes allées sur le Schoenau que j'ai gravi si souvent il y a quelques années, j'étais avec Sophie dont j'ai appris en cette circonstance à mieux apprécier l'aimable caractère. »¹⁰
- 15 L'accomplissement du cercle participe d'une double référence, Nature et culture. Sous le sceau de la flore et de l'Antiquité, il se réalise par le biais d'activités littéraires.

« Au charme des talents (Des mêmes dons de l'esprit et du cœur) »

- 16 Pfeffel, à la fin de son *Épître à la Postérité* résume ses dernières volontés amicales. Elles correspondent à l'adage du cercle de Schoppenwihr « restez unis et soyez vertueux » qui implique des humanités avec des créations mettant à l'honneur les lettres.

Des réalisations littéraires

- 17 Lors de leurs retrouvailles, dans un esprit agonistique, « les membres de (cette) petite société¹¹ » se communiquent leurs travaux littéraires qui rythment les travaux et les jours, les rites de passage et notamment les noces :
- « Frédérique nous a lu son conte, Augustin le sien et moi le mien Ida la métamorphose qui me valut des vers de Réséda. »
- 18 Les jeunes gens « (font) récolte de jolies romances¹² ». Pour « les (...) noces d'Emma¹³ », la fête est marquée par le sceau de la musique et du chant. Alternent des duos symbolisant l'union de ces deux jeunes mariées et des pièces chorales faisant référence à toute l'assistance :
- « Nous avons un duo, mélange de la Flûte enchantée et d'un opéra allemand, qu'Églantine ne connaît pas. Louise et Fanny le chanteront. »
- 19 C'est à Frédérique que revient de distribuer les rôles. Elle annonce à Amélie :
- « Toi, tu chanteras avec Fanny le duo de l'Offrande. »

- 20 Puis il y aura le chœur d'Edipe : Implorons que tu connais. Et pour la clôture, on a choisi :
- « Où peut-on être mieux ! »
- 21 La composition des pièces comprend répétitions et réalisation des costumes et des décors. Les jeunes gens convoquent chant, poésie, théâtre. Ils reçoivent le concours de la domesticité pour la mise en place de la scène dans le parc du château¹⁴.

Un bon emploi du temps

- 22 Par le biais épistolaire, lors de leurs séparations, les sociétaires se stimulent les unes les autres. Henriette écrit :
- « Ô mon Amélie, ô mes bonnes sœurs, n'est-il pas vrai qu'un sentiment intime nous unit à jamais et qu'il existera toujours ! Cette chaîne d'amitié nous liera du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest. N'est-il pas vrai que nous n'aurons d'autre goût que celui du beau, d'autre but que celui du bien. »
- 23 Fanny rappelle leurs « bonnes résolutions », leur « pacte »¹⁵ consistant en un apprentissage continu. Elle félicite Amélie pour son appétit de savoir :
- « Tu m'enchantes en apprenant l'italien, à ton tour tu me l'enseigneras, mets cela sur tes tablettes. »¹⁶
- 24 Une lettre d'Henriette adressée à Camille Jordan résume sous une forme interrogative les engagements pris :
- « Profitez-vous de ce précieux temps ? Êtes-vous fidèle aux rendez-vous, aux souvenirs, aux bonnes résolutions, aux lectures, au bon emploi du temps ? »¹⁷
- 25 Les condisciples insistent sur le rôle de stimulateur intellectuel, d'ami vigilant joué par Jordan. Henriette réclame à Jordan une direction morale et spirituelle :
- « Vous, mon ami, mon cher Oreste, aidez-moi à devenir meilleure, et inspirez-moi des vertus que je ne puis pas acquérir seule. Faites-moi souvent part de la douce morale qui découle de vos lèvres. »¹⁸
- 26 Les promesses d'amélioration personnelle sont réitérées par écrit. Le couple est englobé dans cette pratique d'une amitié exigeante :
- « Votre lettre à Augustin nous a communiqué un nouveau zèle en nous recommandant de veiller au feu sacré. Nos cœurs ont ressenti le trait électrique de l'amitié. Nous avons eu honte de notre léthargie, et dans un sérieux examen sur nos tristes et mauvaises habitudes, le cœur seul a senti n'avoir rien à se reprocher. »¹⁹

La lune, point de ralliement des pensées et des âmes

- 27 La nuit sous la forme de Phébé, « astre sentimental » est le point de ralliement universel du cercle. Lorsque les circonstances séparaient les sœurs de Berckheim et leurs amies, elles se retrouvaient mentalement, quotidiennement²⁰. Frédérique indique la cérémonie amicale nocturne :
- « Elle me parle du charme qu'il y a à diriger nos pensées à une même heure, vers un point qui nous sert de centre où nous retrouvons toutes. »²¹
- 28 La nuit et la lune désignée mythologiquement sont le temps privilégié d'une communion des âmes. Certains soirs, si la lune fait défaut, ce n'est pas le cas du zèle amical spirituel :

« En nous séparant de nos amies et de nos sœurs à Colmar, nous nous sommes donné rendez-vous pour tous les soirs à huit heures au clair de lune. Le lendemain, premier soir, nous avons toutes été exactes au rendez-vous, excepté Phébé qui ne s'est pas fait voir ; il faisait nuit, nuit noire comme dans un sac, rien ne prêtait à l'illusion, mais le sentiment n'en était pas moins satisfait. »

- 29 La pratique nocturne est partagée dans les différents lieux de résidence du réseau intellectuel. Dans une missive à Jordan, Octavie fait référence au rendez-vous spirituel amical :

« La réunion de pensée des amis était actuellement au déclin du jour qui prête le plus au recueillement. »²²

- 30 La fidélité au pacte réticulaire amène les sociétaires à un perfectionnement continu qui fait fi des distinctions de sexe.

« Notre devise doit toujours être : unis pour devenir meilleurs » : une modernité des rapports hommes-femmes

La distinction des sexes : la question éducative

- 31 En 1789, au début de son journal, Octavie, représentative des milieux éclairés s'interrogeant sur l'accès à la culture²³, réfléchit au rôle de l'éducation pour l'identité de genre. Elle propose une éducation identique pour les deux sexes. Elle estime que l'égalité voire la supériorité féminine peuvent dans ces conditions éclore :

« Si, dès leur jeunesse, leur éducation est la même que celle du sexe masculin, elles surpassent souvent ce dernier par l'élévation de leurs sentiments, la délicatesse de leur conception, leur éloquence et leur solidité. »²⁴

- 32 En 1794, elle confronte sa théorie éducative avec la réalité d'une femme éducatrice. Elle valorise le travail auprès des jeunes enfants du peuple, avec la figure de Louise Scheppler. Lors de sa visite à Waldersbach en 1794 chez le pédagogue des Lumières, Oberlin²⁵, Octavie fait le portrait de « la (plus célèbre) des conductrice(s) de la tendre jeunesse²⁶ ». La réussite de la création du premier institut au monde consacré à l'éducation des enfants les plus jeunes n'est pas uniquement fondée sur l'entreprise du pasteur. Elle s'appuie sur la détermination de celle²⁷ qui a été récompensée par l'académie française d'un prix de vertu²⁸. La servante de la famille Oberlin, devenue la seconde mère des enfants du pasteur et une conseillère pédagogique, a contribué personnellement au perfectionnement des méthodes éducatives.
- 33 Son amie Frédérique, contrairement à Octavie, a l'expérience de l'éducation des enfants. En 1799, avec ses sœurs, Frédérique aide son pédagogue de père dans ses tâches d'enseignement. Les activités manuelles dévolues aux femmes, comme le tricot et le raccommodage, font partie intégrante de son emploi du temps. Les filles de Pfeffel prenaient quelques jeunes filles en pension pour faire leur éducation. La correspondance de ces dernières fait notamment allusion aux « élèves (qui) demandent des soins et de surveillance »²⁹.
- 34 M^{lle} Seitz-Pallas, l'institutrice des demoiselles Dietrich forme des femmes propres à jouer le rôle que la société attend d'elle. Elle ne néglige pas le volet domestique auquel elle donne une place significative :

« M^{lle} Seitz trouve qu'une femme ne doit pas donner dans les études profondes et abstraites, qui ne se rapportent pas à ses devoirs, mais entendre parfaitement tout ce qui peut contribuer à maintenir l'ordre dans son intérieur et veiller aux intérêts de sa famille, être de ressource à son mari. »³⁰

35 Les travaux domestiques, les obligations envers les serviteurs, rien n'est négligé :

« Sophie est adroite et intelligente, elle est bonne et laborieuse ouvrière. »³¹

36 Les membres féminins du réseau ont cependant droit à certains fondements de l'éducation reçue par leurs comparses masculins, approfondie pour certains à l'académie militaire de Pfeffel.

Une éducation féminine exigeante

37 Ainsi, Frédérique Pfeffel reçoit de son père des cours d'histoire et de statistique. Elle aurait préféré des cours de psychologie, contrairement à ses sœurs. Octavie est reconnaissante à Pfeffel de parfaire son éducation du point de vue philosophique en leur « (donnant) des leçons de Droit naturel »³² qui (lui) facilitent beaucoup la compréhension de la gradation des divers états de l'homme et son passage d'une sphère sociale à l'autre ».

38 De plus, Octavie présente les aspects plus novateurs du préceptorat de M^{lle} Seitz en 1794. L'amie d'Oberlin³³ insiste sur la morale et la religion tout en développant une pédagogie fidèle aux *Essais* de Montaigne :

« Rien n'était sacrifié à la vanité, tout appliqué à l'avenir. Une religion éclairée et fervente est la base de ses opinions, de ses principes et de ses actions, elle alimente son courage, sa force, sa persévérance dans la pratique du bien, qui est son second point de vue, l'éternité étant le premier. Qui n'a pas ensemencé ne peut espérer recueillir ; la bonne Seitz sème abondamment, sa récolte sera à coup sûr bien belle. Ce ne sont pas les choses en elles-mêmes qui l'occupent mais le but vers lequel elles tendent » La préceptrice insiste plus sur l'aspect qualitatif que quantitatif des savoirs. »³⁴

39 La rigueur de la méthode pédagogique de la « bonne Seitz » humaniste et éclairée est donnée en exemple :

« C'est pourquoi Sophie n'est pas savante pour savoir beaucoup et briller, elle n'a rien appris sans le comprendre et le classer, aussi sa tête est-elle bien meublée et ses idées claires. »³⁵

40 En 1799, Fanny apprend la géométrie, la géographie et l'histoire avec « Pallas ».

41 De même, la même année, Gérando souhaite le perfectionnement de sa fiancée³⁶. Annette de Ratsamhausen évoque les quelques heures quotidiennes de grammaire et de littérature dispensées :

« Joseph nous a donné à Fanny et à moi des leçons de grammaire générale ; tu sais que je n'en avais jamais reçues. Fanny a fait plus de progrès que par tous les autres enseignements. »³⁷

42 Elle montre la démarche d'apprentissage individuelle et la méthode originale utilisée :

« Je suis à peu près aussi avancée qu'elle, et nous continuons maintenant à nous instruire seules dans cette aride science³⁸. Joseph a une méthode excellente ; nous n'avons jamais eu de grammaire entre les mains, il nous l'a apprise par raisonnement ; nous avons été obligées de tout trouver nous-mêmes. Nous décomposons des phrases, nous faisons l'analyse de chaque mot, et nous le plaçons dans le rang que la règle lui assigne. De cette manière nous en viendrons à savoir la grammaire de toutes les langues. Joseph nous a fait aussi un cours de littérature. »

- 43 Les membres masculins du réseau ne semblent pas partager l'idée souvent admise de l'infériorité mentale de leurs femmes. Ils les considèrent aptes à faire usage de leur raison :

« Henriette assiste à un "cours public de chimie" en corps de famille. »³⁹

- 44 Augustin et Scipion Perier favorisent le désir d'instruction de leurs femmes en relation avec le projet du cercle :

« Scipion est désigné par Henriette comme le "premier maître en chimie"⁴⁰ de Louise. »

- 45 Les deux frères les incitent dans leur formation scientifique et humaniste. « Augustin est notre maître de mathématiques et mon lecteur du Voyage d'Anarcharsis ».

La participation à la science : concours des demoiselles à l'Idéologie

- 46 Les femmes jouent un rôle à presque égalité avec les hommes dans la sphère privée, le cercle de Schoppenwihr. Dans la sphère publique, elles tiennent le rôle que la société leur assigne. Lorsqu'elles admirent une femme auteur, cette dernière ne fait pas la révolution dans son œuvre, ne remettant en cause ni l'ordre social ni les rapports entre les sexes. À l'automne 1789, Octavie de Berckheim ouvre son journal par sa rencontre avec un « génie féminin », possédé par la « rage d'écrire »⁴¹. Sophie de la Roche, auteur germanique francophile⁴², par ses romans épistolaires⁴³, exprime ses revendications⁴⁴. L'amour de jeunesse de Wieland signale dans un de ses journaux de voyage⁴⁵ son attachement à la famille de Pfeffel dont son fils avait été élève. Le 7 septembre 1789, lors d'un passage à Colmar, la grand-mère de Claus Brentano et de Bettina von Arnim a inscrit dans le livre d'amitié d'une des filles du poète, Caroline, quelques mots amicaux⁴⁶. La créatrice du roman féminin allemand avec *Fräulein von Sternheim* n'invite pas la révolution dans son univers romanesque. Si la romancière néglige l'anonymat de mise chez nombre d'auteurs féminins et renouvelle le genre de roman sentimental à la Richardson⁴⁷, ses personnages féminins demeurent cantonnés aux domaines habituellement réservés aux femmes. Octavie, ses sœurs et sa mère sont représentatives de son lectorat féminin cultivé⁴⁸ :

« Je dis alors à Mme de Laroche combien sa Lony m'avait touchée et que je désirais lui prouver ma reconnaissance pour tout le bien que ses ouvrages m'avaient fait.⁴⁹ »

- 47 En 1799, toujours férues de lettres et de questions éducatives, Annette de Ratsamhausen, Frédérique Pfeffel et les demoiselles de Berckheim découvrent l'idéologie, système philosophique moderne influent à la fin du Directoire. Elles partagent le nouvel esprit scientifique en aidant Joseph de Gérando à remporter le premier prix du concours de l'Institut de France. Les préparatifs du mariage d'Annette de Ratsamhausen avec Joseph de Gérando amènent les deux fiancés à résider à Schoppenwihr. En 1798, copistes de *De l'influence des signes sur la génération des idées*, les demoiselles sont les premières lectrices de son « système tout nouveau sur les facultés humaines ». Gérando y oppose les limites et les inexactitudes du langage naturel avec la rigueur formelle du langage mathématique, notamment algébrique. Il remporte un premier prix auquel ses amies ont contribué. Sa fiancée Annette détaille à Octavie, devenue baronne de Stein les conditions de l'élaboration du travail philosophique :

« Il travaille douze, quatorze heures par jour, à des ouvrages de morale, à des recherches philosophiques, à un traité de psychologie qu'il compte publier bientôt, et où il établit un système tout nouveau sur les facultés humaines. »⁵⁰

- 48 Admirative de son époux, elle présente positivement les objectifs de Gérando, en accord avec la devise de Schoppenwihr :
- « Il a un besoin immense de faire du bien aux hommes, d'être utile à la société, de répandre le bonheur autour de soi. »⁵¹
- 49 Les relations au sein du cercle de Schoppenwihr sont consolidées par des liens matrimoniaux. Le mariage d'Augustin Perier et Henriette de Berckheim est célébré à Colmar fin juin 1798. Annette de Rathsamhausen épouse Gérando le 27 décembre 1798. Les injonctions amicales sont dépassées par la transformation de l'amitié en amour plus tardivement par Scipion Perier et Louise de Dietrich, en 1802. Henriette de Berckheim et Annette de Rathsamhausen appartiennent alors à un autre cercle d'amitié, dans le château de Vizille, espace de théorie et de pratique d'une législation sentimentale, sous le sceau de « l'amitié et (de) la vertu » de 1797 à 1800. La rivière qui coule dans le parc de l'édifice de la « tribu bourgeoise⁵² » des Perier, lui donne son nom. La nouvelle société amicale, mixte également du point de vue sexuel et confessionnel reprend l'adage rhénan « unis pour devenir meilleur⁵³ ». Les interconnexions du réseau restent stables pendant des années, reformulées préférentiellement dans la capitale où les anciens sociétaires sont amenés à résider.

BIBLIOGRAPHIE

- AUREGAN Pierre et PALAYRE Guy, *L'héritage de la pensée grecque et latine*, Paris, Ellipses, Culture et Histoire, 1997.
- BOUBÉE Robert, *Camille Jordan en Alsace et à Weimar d'après des documents inédits avec un portrait*, Paris, Plon, 1911.
- BRAUEUNER Gabriel, « L'univers féminin du poète Pfeffel », *Saisons d'Alsace, Femmes d'Alsace*, n°97, septembre 87, p. 77-82.
- Correspondance des Demoiselles de Berckheim et de leurs amis, précédée d'un extrait du Journal de Mlle Octavie de Berckheim et d'une préface de M. Philippe Godet*, 2 tomes, Paris, Neuchâtel, Imprimerie Delachaux et Niestlé, tome 1, 1889.
- CHALMEL Loïc, *La petite école dans l'école, origine piétiste-morave de l'école maternelle française*, Berne, Peter Lang, 2005.
- CHALMEL Loïc, *Oberlin, le Pasteur des Lumières*, Strasbourg, La Nuée Bleue, 2006.
- GÉRANDO de (Gustave), éditeur, *Lettres de la baronne de Gérando, née de Rathsamhausen, suivies de fragments d'un journal écrit par elle de 1800 à 1804*, Paris, 2ème édition, Didier et Compagnie, libraires éditeurs, 1881 (édition originale, Paris, 1880).
- HOOCK-DEMARLE Marie-Claire, *La rage d'écrire, femmes-écrivains en Allemagne de 1790 à 1815*, Aix en Provence, Alinea, 1990.
- LOUICHON Brigitte, *Romancières sentimentales (1789-1825)*, Saint-Denis, Culture et société, Presses Universitaires de Vincennes, 2009.

MARTIN Jean-Clément, *La révolte brisée, femmes dans la Révolution française et l'Empire*, Paris, Armand Colin, 2008.

MULLER Christine, « Louise Scheppler, 'la conductrice de la tendre jeunesse', (1763-1837), « Femmes d'Alsace, De Sainte Odile à Katia Krafft », Portraits de femmes rebelles, Nancy, Place Stanislas, 2009.

RÉMUSAT de (Charles), *Mémoires de ma vie, tome 2 « La Restauration ultraroyaliste, la Révolution de juillet, 1820-1830 »*, Paris, Plon, 1958.

TURCKHEIM Fonds, Carton 58, Feuille 18, B.N.U.S. (Bibliothèque nationale universitaire de Strasbourg).

VIDAL-NAQUET Pierre, *La démocratie grecque venue d'ailleurs*, Paris, Histoires, Flammarion, « La place de la Grèce dans l'imaginaire de la Révolution », 1990.

VON LA ROCHE Sophie, *Journal d'un voyage à travers la France, 1785*, Saint-Quentin-de-Baron, Éditions Entre-deux-mers, 2012.

PICAVET François, *Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, Ancienne Librairie Germer Ballière et Cie, Félix Alcan éditeur, 1891.

PFEFFEL Caroline Louise, épouse de Charles Berger de Montbéliard, *Livre d'amitié, avec les dédicaces et signatures de ses amis, 1784-1797*, 108 feuillets, Bibliothèque Municipale de Colmar, Ms 889.

Sitographie

http://www.siefar.org/dictionnaire/fr/Laure_Hennequin-Lecomte

Notices biographiques

Berckheim de Octavie (épouse von Stein), www.siefar.org/dictionnaire/fr/Octavie_de_Berckheim

Berckheim de Amélie (épouse de Dietrich), www.siefar.org/dictionnaire/fr/Amélie_de_Berckheim

Berckheim de Henriette (épouse Perier), www.siefar.org/dictionnaire/fr/Henriette_de_Berckheim

Oberkirch de Marie (épouse de Montbrison), www.siefar.org/dictionnaire/fr/Marie_d'_Oberkirch

Pfeffel Frédérique, www.siefar.org/dictionnaire/fr/Frédérique_Pfeffel

Ratsamhausen Marie Anne (épouse de Gérando), www.siefar.org/dictionnaire/fr/Marie_Anne_de_Ratsamhausen

Notice thématique explicative

Cercle de Schoppenwihr, www.siefar.org/dictionnaire/fr/Cercle_de_Schoppenwihr

Idéologie, www.siefar.org/dictionnaire/fr/Ideologie

NOTES

1. *Correspondance des Demoiselles de Berckheim et de leurs amis, précédée d'un extrait du Journal de Mlle Octavie de Berckheim et d'une préface de M. Philippe Godet*, p. 141.
2. *Correspondance des Demoiselles de Berckheim*, op. cit, p. 66.
3. G. de Gérando, éditeur, *Lettres de la baronne de Gérando, née de Rathsamhausen, suivies de fragments d'un journal écrit par elle de 1800 à 1804*, p. 82.

4. *Correspondance des Demoiselles de Berckheim*, op. cit, p. 86.
5. *Ibid.*, p. 40.
6. P. Vidal Naquet, *La démocratie grecque venue d'ailleurs*.
7. P. Auregan et G. Palayret, *L'héritage de la pensée grecque et latine*, p. 11.
8. La déesse Athéna était appréciée des demoiselles de Berckheim qui l'utilisent dans leur conte à la manière de Pfeffel, *La Couronne de Pallas*. Un lieu illustre de l'Antiquité est utilisé pour Octavie, ayant déjà un prénom puisé aux sources antiques. Elle est surnommé Ida, en souvenir de la chaîne des montagnes d'Asie Mineure (Mysie) qui limite au Sud et au Sud-Est la plaine de Troie et la Troade. Le père des Demoiselles de Berckheim est surnommé Aristide. Ce stratège athénien, surnommé le « juste » convient à la personnalité du châtelain. La cécité de Pfeffel l'a fait surnommer Bélisaire, en souvenir du général byzantin.
9. Elle est l'héroïne d'une des poésies de Pfeffel, livre premier, XXIII, p. 83.
10. *Correspondance des demoiselles de Berckheim*, op. cit., p. 94.
11. *Ibid.*, p. 66.
12. *Ibid.*, p. 197.
13. *Ibid.*, p. 197.
14. *Ibid.*, pp. 211-212.
15. Fonds Turckheim, Carton 58, Feuillet 18.
16. *Correspondance des demoiselles de Berckheim*, op. cit., p. 230.
17. R. Boubée, *Camille Jordan en Alsace et à Weimar d'après des documents inédits avec un portrait*, p. 189.
18. R. Boubée, *Camille Jordan en Alsace*, op. cit., pp. 167-185.
19. *Ibid.*, p. 177
20. G. de Gérando, éditeur, *Lettres de la baronne de Gérando*, op. cit, p 138. G. Braueuner, « L'univers féminin du poète Pfeffel », p. 80.
21. *Correspondance des demoiselles de Berckheim*, op. cit., pp. 140-141.
22. R. Boubée, *Camille Jordan en Alsace*, op. cit., pp. 25-31.
23. J.-C. Martin, *La révolte brisée, femmes dans la Révolution française et l'Empire*, pp. 4-7.
24. *Correspondance des Demoiselles de Berckheim*, op. cit., p. 10.
25. L. Chalmel, *Oberlin, le Pasteur des Lumières*, p. 43.
26. C. Muller, « Louise Scheppler, « la conductrice de la tendre jeunesse » (1763-1837) » *Femmes d'Alsace, De Sainte Odile à Katia Krafft* », *Portraits de femmes rebelles*, pp. 101-114.
27. *Octavie*, p. 141.
28. L. Chalmel, *La petite école dans l'école, origine piétiste-morave de l'école maternelle française*, p. 141.
29. *Correspondance des demoiselles de Berckheim*, op. cit., pp. 254-255.
30. *Ibid.*, p. 90.
31. *Ibid.*, p. 91.
32. *Ibid.*, p. 73.
33. *Ibid.*, pp. 88-91.
34. *Ibid.*, p. 143.
35. *Ibid.*, p. 88.
36. F. Picavet, *Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, p. 306.
37. G. de Gérando, éditeur, *Lettres de la baronne de Gérando*, op. cit, p. 156.
38. G. de Gérando, éditeur, *Lettres de la baronne de Gérando*, op. cit, p. 157.
39. R. Boubée, *Camille Jordan en Alsace*, op. cit. p. 177.
40. *Ibid.*, p. 181.
41. M. C. Hooock-Demarle, *La rage d'écrire, femmes-écrivains en Allemagne de 1790 à 1815*, p. 65.
42. *Correspondance des Demoiselles de Berckheim*, op. cit, pp. 3-4.
43. Brigitte Louichon, *Romancières sentimentales (1789-1825)*, p. 105.

44. J.-C. Martin, *La révolte brisée*, op. cit., p. 199.
45. Sophie Von La Roche, *Journal d'un voyage à travers la France*.
46. C. L. Pfeffel, *Livre d'amitié avec les dédicaces et signatures de ses amis*, p. 75.
47. M. C. Hoock-Demarle, *La rage d'écrire, femmes-écrivains en Allemagne de 1790 à 1815*, p. 37.
48. J.-C. Martin, *La révolte brisée*, op. cit., p. 45.
49. *Correspondance des Demoiselles de Berckheim*, op. cit., p. 4.
50. G. de Gérando, éditeur, *Lettres de la baronne de Gérando*, op. cit., p. 140.
51. *Ibid.*, p. 141.
52. Charles de Rémusat emprunte dans ses mémoires la désignation de Mme de Staël, *Mémoires de ma vie*, T. 2, Paris, Plon, 1960, p. 130.
53. *Correspondance des demoiselles de Berckheim*, op. cit., p. 141, et G. de Gérando, éditeur, *Lettres de la baronne de Gérando*, op. cit., p. 69.
-

RÉSUMÉS

À la fin du XVIII^e siècle, Octavie, Amélie, Henriette et Fanny « (marchent) dans le sentier de la vie comme membres d'une confrérie dont la devise est Unis pour devenir meilleurs ». Le réseau intellectuel mixte, désigné par son ancrage, la demeure des Berckheim, met en pratique les principes antiques. Les quatre sœurs communiquent leurs travaux littéraires à leur « petite société d'émulation » et herborisent dans les Vosges. L'objectif d'accomplissement spirituel et corporel révèle une modernité des rapports hommes-femmes. Le système de prénomination puise dans les vies parallèles et la flore. Il ne fait de distinction ni de sexe, de religion ou d'âge, révélateur de leur ouverture. Elle s'explique par leur foi chrétienne tempérée d'esprit philosophique. Ces élites rhénanes s'encouragent sur la pente de la vérité et de la connaissance. Lorsque les circonstances les séparaient, les amis se retrouvent mentalement, au clair de lune, en songeant à la mise en pratique de leur adage.

AUTEUR

LAURE HENNEQUIN LECOMTE

Agrégée d'histoire, docteur en histoire, membre associé EA 3400 Université de Strasbourg

Associations de prières et confraternités spirituelles : des unions éphémères ou pérennes ? Enquête autour du réseau de confraternité de l'abbaye de la Trinité de Fécamp (XI^e-XV^e siècle)

Stéphane Lecouteux

- 1 Plusieurs sujets traités lors de ma thèse de doctorat¹ auraient mérité de faire l'objet d'une communication à l'occasion de ce 140^e congrès du CTHS sur les *Réseaux et sociétés*. L'étude conjointe des réseaux de confraternité et des bibliothèques anciennes constitue en effet un axe de recherche interdisciplinaire attractif et novateur, d'un grand intérêt pour la mise en lumière des relations unissant les principaux centres spirituels et culturels médiévaux. J'ai néanmoins fait le choix d'orienter la présente contribution autour du thème *Réseaux religieux et spirituels*, en écartant volontairement de mon propos les aspects touchant à l'histoire des textes, des livres et des bibliothèques. Mon objectif vise en effet avant tout à renouveler la question de la persistance, traditionnellement considérée comme éphémère, des associations de prières.

Présentation de la thèse du caractère éphémère des associations spirituelles

- 2 Le premier colloque international organisé par le Centre européen de recherche sur les congrégations et les ordres religieux (CERCOR)² a contribué à forger l'image du caractère évanescent et bref des associations de prières. Ce colloque, tenu à Saint-Étienne il y a tout juste trente ans, avait pour thème *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*. Parmi les nombreuses communications réunies dans

les actes publiés six ans plus tard, en 1991, plusieurs abordent – souvent incidemment, parfois plus en détail – la question des associations spirituelles et des réseaux de confraternité. Je me bornerai à porter mon attention sur deux de ces contributions, qui traitent plus spécifiquement du sujet en insistant l'une et l'autre sur la brièveté des sociétés de prières.

- 3 Michel Parisse, dans une passionnante communication que l'on consultera toujours avec grand profit, dresse un panorama complet des différents types de relations pouvant unir les monastères indépendants au cours du Moyen Âge³, ce qui l'amène à consacrer une partie de son étude aux associations de prières⁴. Tout en mettant en garde les chercheurs contre les risques de généralisation, il conclut son analyse en ces termes :

« Il est sans doute bien peu de nécrologes qui n'aient pas recueilli des noms de moines et de moniales voisins ou alliés : la question est de savoir quelle régularité avait le phénomène et là il convient d'insister sur l'aspect ponctuel et éphémère d'un tel mouvement. À la suite d'une association, dictée par les relations privilégiées de deux abbés, des inscriptions nombreuses peuvent être faites, un nouveau nécrologe ouvert, et puis, très vite le mécanisme s'enraye, les inscriptions s'espacent, le manuscrit est abandonné. »⁵

- 4 L'auteur suggère donc que les associations de prières, tout comme les inscriptions de moines et de moniales dans les nécrologes, n'étaient qu'épisodiques et que les confraternités spirituelles correspondantes tombaient de ce fait rapidement en désuétude. Il rapproche même les inscriptions faites dans les nécrologes de celles figurant dans les rouleaux des morts, « qui sont la manifestation la plus visible de cet aspect ponctuel et éphémère de liaisons faites un peu au hasard »⁶. Ainsi s'est développée l'idée que les réseaux de confraternité étaient des structures non seulement éphémères, mais aussi plus ou moins informelles.

- 5 De son côté, Neithard Bulst prolonge l'enquête magistrale qu'il avait menée douze ans plus tôt sur les réformes de Guillaume de Volpiano⁷ et parvient à des conclusions allant dans le même sens. Il montre tout d'abord que les abbayes réformées par l'abbé de Dijon (990-1031) formaient un ensemble de monastères unis exclusivement par des liens spirituels, sans la moindre dépendance juridique ou institutionnelle⁸. La « filiation de St-Bénigne de Dijon » – nom donné à ce groupe d'abbayes indépendantes – ne doit donc être perçue ni comme une congrégation ni comme un ordre monastique, mais uniquement comme un réseau spirituel. Puis l'auteur conclut sa démonstration en ces termes :

« La mort de Guillaume mit fin à cette filiation de St-Bénigne qui continua ensuite seulement sous forme réduite. »⁹

- 6 Dans un autre article, paru peu avant, il avait montré la disparition rapide, après le décès de Guillaume de Volpiano, des liens étroits créés entre les cinq monastères normands réformés par l'abbé de Dijon et ses disciples (Fécamp, Jumièges, le Mont Saint-Michel, Saint-Ouen de Rouen et Bernay)¹⁰.

- 7 Les conclusions présentées par ces deux éminents médiévistes ont concouru à considérer les associations spirituelles comme des unions ponctuelles et éphémères, ne se prolongeant guère au-delà de l'existence du ou des abbés à l'origine de leur fondation. Les recherches que je mène actuellement sur le réseau de confraternité de l'abbaye de la Trinité de Fécamp¹¹, en Normandie, m'amènent cependant à reconsidérer cette perception.

Le cas de l'abbaye de la Trinité de Fécamp

- 8 La reconstitution du réseau de confraternité de l'abbaye de Fécamp¹² et l'attribution à ce monastère de deux fragments de nécrologe¹³ ont permis d'éclairer d'un jour nouveau la connaissance des associations de prières unissant cette abbaye à d'autres monastères¹⁴. Alors que les membres de ce réseau restaient méconnus malgré les travaux fondateurs, mais restés sans suite, de dom Laporte¹⁵, il est à présent possible de les connaître avec précision, et de suivre l'évolution du groupe fraternel de 1001 à la fin du Moyen Âge.
- 9 Quatre phases successives doivent être distinguées :
- Intégration au réseau spirituel de Saint-Bénigne de Dijon sous Guillaume de Volpiano, premier abbé de Fécamp (1001-1028) ;
 - Développement local et régional sous l'abbé Jean de Ravenne (1028-1078) ;
 - Élargissement Outre-Manche après la Conquête de l'Angleterre (1066) ;
 - Élargissement vers l'Île-de-France, la Picardie et la Flandre après la bataille de Bouvines (1214).
- 10 S'il n'y a pas lieu de décrire ici en détail ces différentes phases, l'établissement d'une carte présentant le réseau vers 1130 permettra déjà de se faire une idée des principaux établissements associés à la communauté fécampoise entre 1001 et 1214 (fig. 1).
- 11 Lors de la reconstitution de ce réseau de confraternité, soixante-dix-huit établissements (soixante-huit monastères et dix évêchés) ont été identifiés comme ayant entretenu des liens plus ou moins étroits avec Fécamp avant le ^{XIV}^e siècle¹⁶. Et l'abbaye était encore associée à soixante-huit monastères en 1386¹⁷. Sur ces soixante-huit abbayes :
- vingt-quatre disposent encore d'au moins un document nécrologique exploitable¹⁸. Et parmi ces abbayes, treize font mémoire de moines de Fécamp (fig. 2)¹⁹ ; trente-cinq monastères (51,5 %) apparaissent dans les fragments du nécrologe de Fécamp (fig. 3).
- 12 En croisant ces données, nous aboutissons à un nombre de trente-sept monastères attestés dans la documentation nécrologique comme étant associés à l'abbaye de la Trinité Fécamp (54,5 %)²⁰.
- 13 Mais il convient aussi de tenir compte du reste de la documentation confraternelle (fig. 4). Bien que nous ne disposions pas encore à ce jour d'un répertoire référençant ce type de document (projet en cours)²¹, j'ai pu repérer des listes de confraternités pour 14 monastères associés à l'abbaye de Fécamp (20,6 %)²², ainsi que des contrats de *societas* ou/et des réglementations pour les suffrages des défunts pour douze monastères (16 %)²³. Au total, nous avons conservé, grâce à la documentation nécrologique et confraternelle subsistante, des traces d'associations spirituelles pour quarante-cinq des soixante-huit monastères associés à Fécamp en 1386 (66 %) ; précisons que tous sont bénédictins (fig. 5).
- 14 En s'appuyant sur l'ensemble de ces documents, mon enquête révèle que les inscriptions de moines au nécrologe étaient loin de s'interrompre au bout de seulement quelques années : nous les observons sur de longues périodes, dépassant largement la durée d'un ou deux abbatiats et se prolongeant même sur un ou plusieurs siècles (fig. 2). Les moines de Fécamp bénéficièrent ainsi d'inscriptions aux nécrologes de Saint-Bénigne de Dijon et de Jumièges durant environ trois cents ans, dans ceux du Mont Saint-Michel, de Saint-Taurin d'Évreux et de la Croix-Saint-Leufroy pendant près de

deux siècles et enfin dans ceux de Cluny, Saint-Oyend-de-Joux, Saint-Germain-des-Près, Saint-Faron de Meaux, Saint-Arnoul de Metz, Gorze et Saint-Sauveur d'Anchin pendant environ un siècle. Ces résultats s'opposent aux conclusions de M. Parisse et de N. Bulst. Ce dernier considérait d'ailleurs que les liens étroits qui unissaient Fécamp à Jumièges vers 1017 sous la conduite de Thierry « [...] se brisèrent sous l'abbatiat de Guillaume de Jumièges (1027-1038) »²⁴ et que les relations entre Fécamp et le Mont cessèrent aussitôt après la mort de Raoul en 1058²⁵. Nous pouvons en conclure que l'influence de la filiation de Saint-Bénigne de Dijon et du réseau spirituel volpianien sur les monastères normands fut plus considérable que ne le pensait N. Bulst : elle est loin d'avoir disparu à la mort de Guillaume de Volpiano et de ses disciples. Depuis les travaux de référence de ce chercheur, cette influence a été, à mon avis, trop largement sous-estimée.

- 15 En outre, l'observation du maintien de plusieurs associations spirituelles sur plus de trois cents ans conduit à s'interroger sur la nature exacte de ces confraternités : s'agit-il d'anomalies restant rarissimes et propres au réseau de confraternité fécampois ? Ou au contraire de phénomènes plus répandus, décelables aussi ailleurs ? En approfondissant l'enquête, j'ai pu vérifier que les associations de prières étaient en grande majorité des unions d'une remarquable continuité²⁶. L'étude comparée des listes de confraternités m'a tout d'abord permis d'observer deux phénomènes intéressants : d'une part le maintien des associations spirituelles les plus étroites, favorisées par la proximité géographique ou/et par le jeu des filiations (fig. 6) ; d'autre part une tendance à l'accroissement du nombre d'établissements associés entre le XIV^e et le XV^e siècle (fig. 7).
- 16 Je me suis ensuite concentré sur les quatre cas les mieux documentés, permettant de procéder à une analyse plus fine du XI^e au XV^e siècle. Les deux phénomènes – continuité et accroissement – s'observent à nouveau, mais cette fois sur l'ensemble du Moyen Âge (fig. 8)²⁷. Des évolutions, des adaptations et des ajustements sont néanmoins décelables au moment de l'élaboration de nouveaux nécrologes au cours des XII^e et XIII^e siècles. Il s'agit de moments clefs, décisifs pour le maintien ou l'interruption de certaines associations spirituelles plus fragiles : les confraternités devenues trop lâches ou trop difficiles à maintenir sont parfois abandonnées à cette occasion. Le nombre de confraternités conservées est cependant nettement supérieur à celui des associations spirituelles interrompues. Et l'on observe aussi une tendance, dès le XIII^e siècle, mais surtout aux XIV^e et XV^e siècles, à renouer avec d'anciennes confraternités tombées un temps en désuétude.
- 17 L'étude du cas des deux seuls établissements associés à Fécamp pour lesquels nous avons conservé l'ensemble de leurs nécrologes médiévaux est à cet égard éclairant. Grâce aux travaux de Barbara Schamper²⁸, il est possible d'observer que sur les quarante-sept monastères associés à Saint-Bénigne de Dijon ayant bénéficié de la commémoration individuelle de plusieurs de leurs abbés et moines au cours du XI^e siècle, trente-quatre (72 %) bénéficient toujours de services de prières dans le nécrologe en usage de 1140 à 1300 ; trente d'entre eux (64 %) sont même encore présents dans le nécrologe en usage du XIV^e au XVI^e siècle. Mais on observe surtout la pérennité des confraternités attestées au milieu du XII^e siècle : sur les quarante-six établissements mentionnés dans les suffrages de prières du nécrologe en usage à partir des environs de 1140, respectivement quarante-trois (93,5 %) et quarante-deux (91,3 %) se retrouvent dans les deux listes de confraternités dressées vers 1350 et en 1440. Le cas de Saint-Germain-des-Près, étudié par Andrea Decker-Heuer²⁹, est encore plus

éloquent. Sur les 36 établissements associés à Saint-Germain ayant bénéficié d'inscriptions d'abbés et de moines au nécrologe dès l'abbatiate de Guillaume de Volpiano, vingt-huit (77,7 %) sont toujours attestés dans la liste de confraternités de 1227. Ceux-ci figurent encore tous (100 %) dans celle dressée vers le milieu du xv^e siècle. Dans les deux exemples les mieux documentés, les preuves de continuité sont donc nombreuses. On constate néanmoins qu'une confraternité contractée au début du xi^e siècle avait un risque non négligeable de disparaître avant le milieu du xii^e siècle (de l'ordre de 20 à 30 %), alors qu'une association spirituelle en usage vers 1140 avait des chances élevées de se prolonger jusqu'à la fin du Moyen Âge (plus de 90 % des cas).

- 18 Dans seize cas, la documentation confraternelle subsiste de manière suffisamment riche pour être exploitée du xi^e au xv^e siècle. Pour quatorze de ces seize monastères associés à Fécamp (87,5 %), la pérennité des confraternités s'observe au moins sur plusieurs siècles, et dans treize cas (81 %) sur l'ensemble du Moyen Âge (fig. 9). Les exemples de continuité sont ainsi largement majoritaires et nous ne relevons finalement qu'un seul cas de discontinuité pour Corbie. Les associations éphémères doivent donc être considérées comme des exceptions.
- 19 Il reste toutefois à évaluer le cas des trente et un autres monastères, pour lesquels nous manquons de documentation nécrologique et confraternelle exploitable. Faut-il croire, à la suite de Michel Parisse, que nous avons ici affaire à des associations ponctuelles et éphémères ? Ou bien faut-il plutôt penser, malgré le manque de sources conservées, qu'il s'agissait majoritairement de confraternités pérennes, comme dans les cas précédemment étudiés ? Deux indices orientent vers cette seconde hypothèse. Le fait que l'abbaye de Fécamp était parvenue à maintenir soixante-huit associations de prières avec d'autres monastères en 1386 constitue un argument fort en faveur de la persistance de son réseau de confraternité : le cas de Fécamp se rapproche en effet de ceux, mieux documentés, de Saint-Bénigne de Dijon et de Saint-Germain-des-Prés. La présence de la plupart de ces trente et un monastères dans les listes de confraternités des établissements les plus étroitement associés à l'abbaye de Fécamp joue également en faveur de l'hypothèse de la continuité (fig. 10) : si les associations spirituelles établies entre ces établissements sont parvenues à se maintenir jusqu'aux xiv^e et xv^e siècles, il y a tout lieu de penser qu'il en fut de même pour les unions établies avec Fécamp.
- 20 Tous ces résultats s'opposent à l'idée traditionnelle voulant que les associations spirituelles soient des unions éphémères. Je me suis donc efforcé de comprendre ce qui a pu conduire les chercheurs à considérer ces confraternités comme des phénomènes non pérennes alors que les sources, lorsqu'elles subsistent, révèlent presque toujours le contraire.

Identification des facteurs à l'origine du concept des confraternités éphémères

- 21 L'élaboration de la thèse du caractère ponctuel et éphémère des associations spirituelles repose à mon avis sur trois facteurs concomitants et interdépendants. Cette perception erronée est tout d'abord victime d'une conservation à la fois partielle, lacunaire et tardive des sources documentaires. Mais l'argumentation de cette thèse repose surtout sur une exploitation sélective et mal appropriée de la documentation

confraternelle subsistante. Enfin, elle ne tient pas compte de l'évolution de la commémoration des morts au cours du Moyen Âge et ignore ainsi l'influence décisive de celle-ci sur la documentation nécrologique conservée. Pour une parfaite compréhension de la problématique, il convient de passer en revue chacun de ces trois points.

- 22 En premier lieu, les enquêtes portant sur les confraternités sont tributaires de sources majoritairement lacunaires et tardives, d'interprétation parfois complexe. Cela est particulièrement sensible dans le cas de la documentation nécrologique, dont il ne subsiste souvent, au mieux, que le dernier maillon d'une chaîne de textes copiés successivement les uns sur les autres. Les calendriers primitifs (archétypes) n'ont en effet que rarement survécu. Dans les cas les plus favorables, les nécrologes et les obituaires nous sont parvenus dans des livres du chapitre. Mais ceux-ci correspondent, dans la majorité des cas, aux derniers calendriers en usage, copiés puis enrichis entre le XIII^e et le XVI^e siècle. Or, à cette époque, rares sont ceux précisant le monastère d'origine des moines associés. Certains textes ne sont même connus que grâce à des copies modernes élaborées dans un tout autre objectif : il s'agit alors le plus souvent d'extraits reproduits en fonction des centres d'intérêt de leur auteur. Dans ces copies sélectives modernes, les simples moines et les noms dépourvus de mention d'origine, de fonction ou de qualité n'ont guère trouvé leur place. De ce fait, le fonds primitif, lorsqu'il est antérieur au XIII^e siècle, n'a été qu'exceptionnellement conservé dans son intégralité³⁰.
- 23 M. Parisse, N. Bulst et moi-même avons successivement été confrontés à cette problématique lorsque nous avons exploité la documentation des établissements réformés par Guillaume de Volpiano³¹. Mais des difficultés analogues se posent en réalité aussi lorsque l'on s'intéresse au reste de la documentation confraternelle (fig. 4 et 5)³². Les actes d'association spirituelle (lettres et chartes), lorsqu'ils ont survécu, correspondent au dernier état de la contractualisation³³ ; ils datent fréquemment des XIII^e et XIV^e siècles, période au cours de laquelle la commémoration des morts a connu de profonds changements. Les faire-part mortuaires (brefs et rouleaux des morts) étaient quant à eux souvent considérés comme des documents temporaires, destinés à être détruits ou remployés une fois l'annonce effectuée, si bien que leur survie reste aussi rare qu'aléatoire³⁴. Enfin, les réglementations pour les suffrages des défunts ainsi que les listes de confraternités³⁵, qui accompagnent parfois les nécrologes et les obituaires dans les livres du chapitre, sont généralement contemporaines de la documentation leur servant de support. Dans la majorité des cas, cette documentation date seulement du bas Moyen Âge. Il est donc indispensable d'avoir conscience du caractère lacunaire et tardif de toutes ces sources lors de leur utilisation. Malheureusement leur état de conservation est trop souvent passé sous silence, sous-estimé, voire simplement ignoré, ce qui conduit inévitablement à des erreurs d'interprétation.
- 24 En second lieu, le choix sélectif des sources retenues par M. Parisse et N. Bulst est à mon avis symptomatique de pratiques unanimement adoptées par les historiens depuis les années 1970. Les recherches récentes s'appuient très largement sur les travaux remarquables produits depuis une quarantaine d'années par Karl Schmid (Fribourg), Joachim Wollasch (Münster) et leurs élèves. L'une des principales caractéristiques des productions de cette école historique allemande est de porter prioritairement son attention sur la memoria personnalisée, c'est-à-dire sur les commémorations individuelles enregistrées dans la documentation nécrologique³⁶. Si le recours à ces

sources ne pose guère de problème lorsque l'on s'intéresse à des aspects d'ordre purement mémoriel et commémoratif, cela devient en revanche beaucoup plus problématique lorsque les historiens s'appuient sur ces seules données pour traiter plus largement la question des associations de prières. La célébration de l'anniversaire de la mort d'un moine associé ne constitue en effet qu'une partie très spécifique des services de prières accordés au défunt dans le cadre d'une confraternité. La commémoration individuelle n'a d'ailleurs rien de systématique puisqu'elle correspond précisément à la partie facultative des associations spirituelles : rarement prévue d'origine dans les actes de confraternité³⁷, elle est le plus souvent accordée au cas par cas, après délibération au chapitre, et uniquement aux moines associés entretenant des relations privilégiées avec la communauté détentrice du nécrologe (d'où l'intérêt exceptionnel de ce type de mention)³⁸. À l'inverse, tout moine associé bénéficie, à l'annonce de sa mort, d'un service de prières prédéfini³⁹, spécifié par un accord soit oral, soit écrit (contrat de *societas*), que l'on retrouve parfois sous forme abrégée dans le livre du chapitre (brève notice spécifiant les suffrages à appliquer en fonction de la communauté d'origine).

- 25 Créer une association spirituelle revient donc avant tout à définir des services de prières réciproques dont bénéficieront les moines associés à l'annonce de leur décès (et non à l'anniversaire de leur mort). Ainsi, lors d'une contractualisation, le cas des commémorations personnalisées apparaît comme tout à fait secondaire : dans la majorité des cas, il n'est même pas évoqué. Dans ces conditions, baser l'étude d'unions fraternelles sur la seule documentation commémorative individuelle, c'est-à-dire sur la documentation nécrologique, sans prendre en considération le reste de la documentation confraternelle, constitue donc, selon moi, un très gênant problème de méthode. Or, les contrats de *societas*, les réglementations pour les suffrages des défunts et les listes de confraternités sont des documents presque systématiquement ignorés ou écartés des historiens travaillant sur les associations spirituelles, ce qui me semble aussi paradoxal qu'incohérent⁴⁰. Le fait que nous disposions d'un *Répertoire des documents nécrologiques français*⁴¹ et d'un *Recueil des rouleaux des morts*⁴², mais d'aucun outil référençant les autres types de documents confraternels, est également révélateur des tendances et des limites de la recherche actuelle sur le sujet. Disposant d'instruments centrés exclusivement sur les sources nécrologiques touchant à la mémoire personnalisée, les chercheurs portent uniquement leur attention sur les commémorations individuelles (personnes physiques), au détriment des commémorations collectives (personnes morales)⁴³ mais aussi des associations spirituelles dépourvues de toute forme commémorative. En ne prenant en compte qu'une partie des sources confraternelles, l'historien ne dispose que d'une connaissance superficielle et déformée du fonctionnement des associations de prières. Cette méconnaissance explique les interprétations erronées dont les chercheurs sont les victimes lorsqu'ils sont amenés à juger de la pérennité de ces confraternités.
- 26 En troisième lieu, nous observons une évolution progressive des pratiques liées à la mémoire individuelle des moines et des laïcs au cours du Moyen Âge. Son influence, bien mise en évidence grâce aux travaux de Jean-Loup Lemaitre, fut considérable et eut des répercussions tant sur la forme de la documentation confraternelle et nécrologique que sur la liturgie et même l'architecture⁴⁴. Les associations spirituelles dépourvues de toute forme de commémoration pour les moines associés étaient déjà fréquentes au XI^e siècle. Celles accompagnées de commémorations collectives annuelles pour l'ensemble de la communauté associée, déjà ponctuellement attestées autour de 1100, deviennent

plus nombreuses au cours du XII^e siècle. Ces deux formes – commémoration collective et absence de commémoration – se multiplient puis deviennent majoritaires au cours du XIII^e siècle, avant de totalement s'imposer aux XIV^e et XV^e siècles. À l'inverse, les associations spirituelles faisant occasionnellement l'objet de commémorations individuelles pour les moines associés sont nombreuses au XI^e siècle. Elles sont toutefois fortement concurrencées, après 1100, par les commémorations collectives pour l'ensemble de la communauté associée, auxquelles viennent bientôt s'ajouter, vers la fin du XII^e siècle, les fondations de prières individuelles pour les laïcs⁴⁵. Les commémorations personnalisées pour les moines associés deviennent dès lors largement minoritaires à partir du XIII^e siècle, puis disparaissent définitivement au cours du siècle suivant. En fonction de l'époque où les documents nécrologiques ont été copiés puis enrichis, leur forme comme leur fonds ont été directement influencés par ces changements de pratique mémorielle. Lors de la confection d'un nouveau nécrologe, les noms des moines associés bénéficiant autrefois d'une commémoration individuelle, mais dont la communauté d'appartenance faisait désormais l'objet d'une commémoration collective, ne furent que rarement recopiés⁴⁶. Nombreux sont les historiens travaillant sur ce type de documentation qui en ignorent ou en sous-estiment les conséquences. Ainsi, l'absence de moines d'un établissement X dans le nécrologe d'un monastère Y ne signifie pas nécessairement la disparition d'une association spirituelle attestée auparavant ; un remplacement des anciennes commémorations individuelles de moines associés par une commémoration collective annuelle appliquée à l'ensemble de la communauté a par exemple pu être effectué. Lorsqu'elle subsiste, la documentation confraternelle des XII^e-XV^e siècles (contrats de *societas*, réglementations pour les suffrages des défunts et listes de services de prières) permet de suivre avec une relative précision ce type d'évolution⁴⁷.

- 27 Contrairement à la thèse traditionnelle voulant que les associations spirituelles soient des unions le plus souvent éphémères et évanescents, cette enquête montre que ces relations se sont majoritairement maintenues durant plusieurs siècles et même sur l'ensemble du Moyen Âge. La documentation nécrologique, qu'il s'agisse de nécrologes, d'obituaires ou de rouleaux des morts, est particulièrement riche dans les établissements bénédictins⁴⁸. Et c'est précisément dans ces maisons que les réseaux de confraternité paraissent avoir été les plus dynamiques et les plus stables. Ces réseaux spirituels, regroupant principalement des communautés religieuses indépendantes, semblent constituer des solutions alternatives aux réseaux monastiques (congrégations et ordres religieux)⁴⁹. Ils apparaissent généralement au cours des X^e et XI^e siècles, mais ont continué à s'enrichir en intégrant de nouveaux membres tout au long du Moyen Âge. Dans la majorité des cas, les associations spirituelles ont perduré jusqu'au XV^e siècle. Trois facteurs essentiels ont contribué à cette pérennité : la proximité géographique (appartenance au même diocèse, à un diocèse limitrophe, à une même province ecclésiastique ou à une même région ; situation sur un même axe de communication : route terrestre ou fluviale utilisée pour le commerce et les pèlerinages), l'appartenance à un même ordre religieux et la filiation. L'éloignement physique, l'appartenance à des ordres différents et l'absence de filiation directe ont en revanche contribué au relâchement des confraternités, surtout lorsque ces trois paramètres se sont cumulés. L'essoufflement de ce mouvement spirituel doit vraisemblablement être mis en relation avec le passage des abbayes sous le régime de la commende (pratique officialisée par le concordat de Bologne, en 1516, mais alors en

usage depuis longtemps). L'éloignement de la communauté avec son abbé explique la nette diminution de la mise en circulation de rouleaux mortuaires à compter de cette époque. Mais la disparition définitive des réseaux de confraternité est sans doute imputable aux décisions du concile de Trente : en 1563, il fut enjoint aux abbayes bénédictines indépendantes de se rassembler en congrégations. Dès lors, les réseaux de confraternité n'avaient plus de raison d'être et disparurent progressivement : les monastères regroupés en congrégation étaient désormais unis tant spirituellement que juridiquement et administrativement à un autre réseau de monastères, organisé hiérarchiquement et placé sous la dépendance d'un chef de congrégation. En même temps que leur réseau de confraternité, ces communautés bénédictines perdirent également l'indépendance et l'autonomie qu'elles étaient parvenues à conserver tout au long du Moyen Âge.

- 28 Terminons en précisant que les nombreuses inscriptions de moines d'un établissement associé dans le nécrologe d'une autre maison restent encore le moyen le plus sûr et le plus efficace de déceler l'existence de liens étroits entre deux communautés religieuses aux XI^e et XII^e siècles (et même de 950 à 1300). Ces commémorations individuelles sont essentielles pour l'histoire de la spiritualité et de la culture : elles fournissent des indices précieux en faveur de la circulation de moines, de textes et de manuscrits (voir les deux dernières colonnes de la fig. 8), et ouvrent de ce fait de passionnantes perspectives pour l'histoire des bibliothèques anciennes. Mais nous abordons là un autre champ de recherche, qui constitue le thème central de ma thèse de doctorat.

BIBLIOGRAPHIE

- BLIED Oscar, « Les rotuli et les rolligeri de l'abbaye de Saint-Bertin, à Saint-Omer », *Bulletin historique et philologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, 1901, p. 401-412.
- BULST Neithard, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*, Bonn, Ludwig Röhrscheid, 1973.
- BULST Neithard, « La réforme monastique en Normandie : étude prosopographique sur la diffusion et l'implantation de la réforme de Guillaume de Dijon », dans FOREVILLE Raymonde (dir.), *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XI^e - XII^e siècles*, Paris, éd. du Centre national de la recherche scientifique (Colloques internationaux du CNRS. Série Sciences humaines, 611), 1984, p. 317-330.
- BULST Neithard, « La filiation de Saint-Bénigne de Dijon au temps de Guillaume de Volpiano », dans Nicole Bouter (éd.), *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux, Actes du premier colloque international du CERCOR (Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985)*, Saint-Étienne, éd. de l'université Jean-Monnet (Travaux et recherches du CERCOR, 1), 1991, p. 33-37.
- DECKER-HEUER Andrea, *Studien zur Memorialüberlieferung im frühmittelalterlichen Paris*, Sigmaringen, 1998 (Beihefte der Francia, 40).

- DUFOUR Jean, *Recueil des rouleaux des morts (VIII^e siècle-vers 1536)*, Paris, De Boccard (Recueil des Historiens de la France, Obituaires, VIII/1-5), 2005-2013, 5 vol.
- GAZEAU Véronique, *Normania monastica (X^e-XI^e siècle)*, Caen, Publications du CRAHAM, 2007, 2 vol.
- HUYGHEBAERT Nicolas, *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du Moyen Âge occidental ; 4), 1972.
- LAPORTE Jean, « Tableau des services obituaires assurés par les abbayes de Saint-évroult et de Jumièges », *revue Mabillon*, t. 46, 1956, p. 141-155 et 169-188.
- LAPORTE Jean, « Les associations spirituelles entre monastères : l'exemple de trois abbayes bénédictines normandes », *Cahiers Léopold Delisle*, t. 12/3, 1963, p. 39-42.
- LECOUTEUX Stéphane, « Deux fragments d'un nécrologue de la Trinité de Fécamp (XI^e - XII^e siècles). Étude et édition critique d'un document mémoriel exceptionnel », *Tabularia « documents »*, n° 16, 2016, p. 1-89.
- LECOUTEUX Stéphane, « Réseaux de confraternité et histoire des bibliothèques. L'exemple de l'abbaye bénédictine de la Trinité de Fécamp », thèse de doctorat de l'université de Caen Basse-Normandie (soutenue le 23 novembre 2015), (dir.) Catherine JACQUEMARD et Anne-Marie TURCAN-VERKERK, 2015, 2 vol.
- LEMAITRE Jean-Loup, *Répertoire des documents nécrologiques français*, Paris, éd. de l'Imprimerie nationale (Recueil des historiens de la France, Obituaires, VII/1/5), 1980-2008, 5 vol.
- LEMAITRE Jean-Loup, *Les documents nécrologiques. Mise à jour du fascicule n° 4*, Turnhout, Brepols (Typologie des sources du moyen âge occidental ; 4 suppl.), 1985.
- PARISSE Michel, *Le nécrologue de Gorze. Contribution à l'histoire monastique*, Nancy, Publication de l'Université Nancy II et de l'Institut de Recherche régionale en Sciences sociales, humaines et économiques (Annales de L'Est, mémoire n° 40), 1971.
- PARISSE Michel, « Des réseaux invisibles : les relations entre monastères indépendants », dans Nicole Bouter (éd.), *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux, Actes du premier colloque international du CERCOM (Saint-Étienne, 16-18 septembre 1985)*, Saint-Étienne, éd. de l'université Jean-Monnet (Travaux et recherches du CERCOR, 1), 1991, p. 451-471.
- POMMERAYE Jean-François, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Ouen de Rouen*, Rouen, 1662.
- SCHAMPER Barbara, *Saint-Bénigne de Dijon. Untersuchungen zum Necrolog der Handschrift Bibl. mun. de Dijon, ms. 634*, München, Whihelm Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, 63), 1989.
- SCHMID K. et WOLLASCH J. 1975, « Societas et fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters », *Frühmittelalterliche Studien*, t. 9, 1975, p. 1-48.

ANNEXES

Illustrations

Figure 1 : le réseau de confraternité de l'abbaye de la Trinité de Fécamp vers 1130.

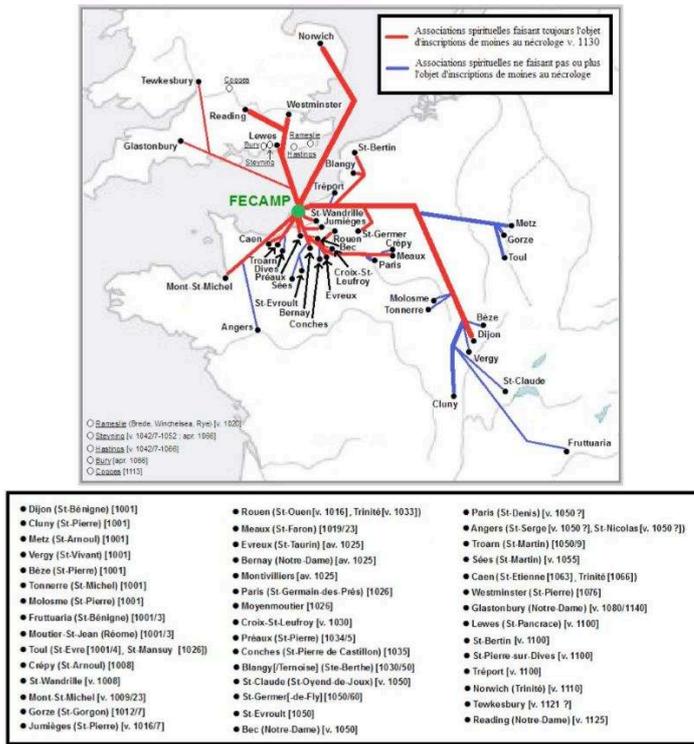


Figure 2 : la commémoration individuelle des moines de Fécamp dans la documentation nécrologique conservée.

Rang	Abbés de la Trinité de Fécamp	Dates de décès	Nécrologes et obituaires d'établissements associés à Fécamp												
			Saint-Bénéigne de Dijon	Saint-Pierre de Jumèges	Mont Saint-Michel	Saint-Taurin d'Evreux	La Croix Saint-Leufroy	Saint-Pierre de Cluny	Saint-Oyend-de-Joux	Saint-Germain-des-Prés	Saint-Faron de Meaux	Saint-Arnoul de Metz	Saint-Gorgon de Gorze	Notre-Dame du Bec	Saint-Sauveur d'Anchin
1	Guillaume de Volpiano (1001-1028)	01/01	X	x	X	x	x	x	X	x	x	x	x	-	-
2	Jean de Ravenne (1028-1078)	22/02	X	-	X	x	-	-	?	x	x	x	-	-	-
3	Guillaume de Rots (1078-1107)	28/03	X	x	-	-	x	x	x	-	-	-	-	x	-
4	Roger de Bayeux (1107-1139)	22/03	X	x	X	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-
5	Henri de Sully (1140-1187)	10/01	X	x	x	x	-	x	?	-	-	-	-	-	-
6	Raoul d'Argences (1189-1219)	06/09	x	x	-	-	x	x	-	-	-	-	-	-	x
7	Achard d'Argences (1219-1222)	16/09 18/09	-	x	-	-	-	-	?	-	-	-	-	-	x
8	Richard Morin (1222-1227)	17/08	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
9	Guillaume de Vaspall (1227-1260)	15/05	x	x	-	-	-	-	?	-	-	-	-	-	-
10	Richard de Treigos (1260-1286)	17/09 18/09	X	-	-	-	-	-	?	-	-	-	-	-	x
11	Guillaume IV de Putot (1286-1297)	09/09	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
12	Thomas de Saint-Benoît (1297-1308)	03/04	x	x	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	x
13	Robert de Putot (1308-1328)	20/06	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Nombre de moines de Fécamp inscrits au nécrologe de l'établissement associé			220	258	249	126	4	3	2	93	2	81	2	1	44
Nombre de moines associés inscrits dans le nécrologe de Fécamp (fragm.)			97	31	41	15	0	8	0	3	4	4	6	1	-

X : inscription de l'abbé de Fécamp avec les profès et bienfaiteurs insignes (liens fusionnels)
x : inscription de l'abbé de Fécamp avec les moines associés
- : abbé de Fécamp non inscrit
? : lacune dans le nécrologe

Types de moines inscrits :
 Tous types de moines
 Abbés exclusivement

période d'usage du nécrologe idem (nécrologe fragmentaire)

Établissement : normand réformé par Guillaume de Volpiano autre

Figure 3 : les établissements associés à l'abbaye de la Trinité de Fécamp mentionnés dans les fragments du nécrologe de ce monastère.

Rang	Établissement	Nb de moines	% du nb total de moines	Rang	Établissement	Nb de moines	% du nb total de moines
1	Saint-Béigne de Dijon	97	22,5	19	Saint-Arneul de Metz	4	0,9
2	Saint-Germer-de-Fly	46	10,5	19	Saint-Faron de Meaux	4	0,9
3	Mont-Saint-Michel	41	9,3	21	Saint-Germain-des-Prés	3	0,7
4	Saint-Wandrille	33	7,5	21	Trinité-du Mont de Rouen	3	0,7
5	Saint-Pierre de Jumièges	31	7	23	Sainte-Berthe de Blangy	2	0,5
6	Saint-Étienne de Caen	27	6,1	23	Notre-Dame de Glastonbury	2	0,5
7	Saint-Bertin	23	5,2	25	Notre-Dame du Bec	1	0,2
8	Notre-Dame de Bernay	16	3,6	25	Saint-Pierre de Castillon (Coaches)	1	0,2
9	Saint-Jaurin d'Évreux	15	3,4	25	N-D de Saint-Pierre-sur-Dives	1	0,2
10	Trinité de Norwich	14	3,2	25	Saint-Michel du Tréport	1	0,2
11	Saint-Ouen de Rouen	13	3	25	Saint-Serge d'Angers	1	0,2
11	Saint-Pierre de Préaux	13	3	25	Saint-Denis en France	1	0,2
13	Saint-Pancrace de Lewes	9	2	25	Sainte-Foy de Langueville	1	0,2
14	Saint-Pierre de Cluny	8	1,8	25	Tewkesbury	1	0,2
15	Notre-Dame de Reading	7	1,6	25	Saint-Vanne de Verdun	1	0,2
16	Saint-Gorgon de Gorze	6	1,4	25	Saint-Pierre de Corbie	1	0,2
16	Saint-Martin de Troarn	6	1,4	25	Sancti Micharii ?	1	0,2
18	Saint-Pierre de Westminster	5	1,1	35	TOTAL	439	100

Figure 4 : les différents types de documents nécrologiques et confraternels pris en compte lors de l'enquête.

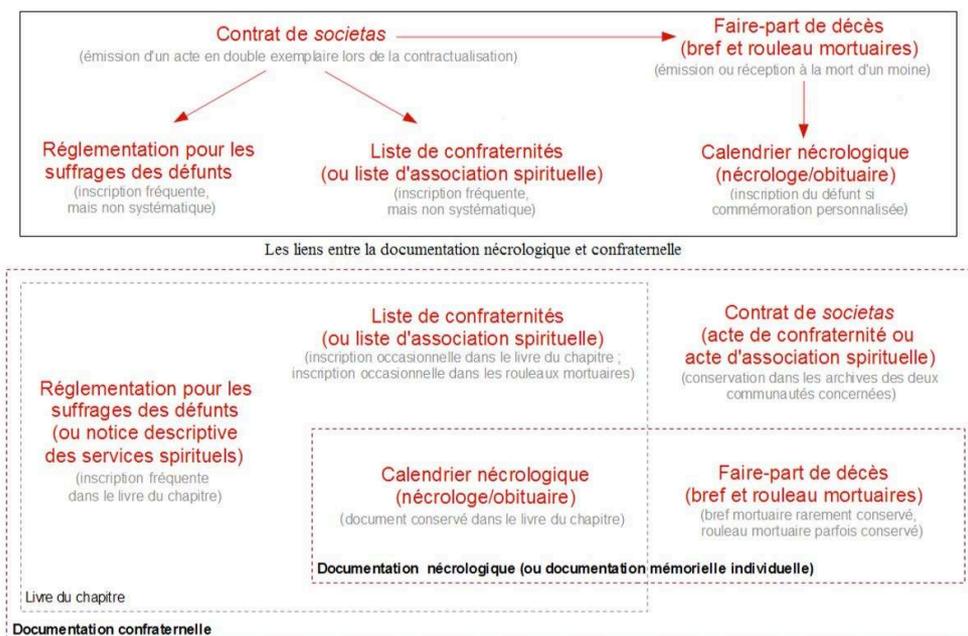


Figure 5 : la documentation nécrologique et confraternelle conservée pour l'abbaye de la Trinité de Fécamp et les établissements associés à ce monastère.

Rang	Établissements	Nécrologes		Autre documentation confraternelle		Circulation de manuscrits et de lettres	Rang	Établissements	Nécrologes		Autre documentation confraternelle		Circulation de manuscrits et de lettres	
		Nécrologe de Fécamp [Lutichin n° 2422] Nb de notices de l'établissement associé inscrits dans ce nécrologe	Nécrologes de l'établissement associé Nb de notices de Fécamp inscrites dans ces nécrologes et références	Liste de confraternités de l'établissement associé faux mention de l'abbaye de Fécamp Nb de listes conservées et références	Contenu de notices ou autres documents concernant et liste d'établissement				Nécrologe de Fécamp [Lutichin n° 2422] Nb de notices de l'établissement associé inscrits dans ce nécrologe	Nécrologes de l'établissement associé Nb de notices de Fécamp inscrites dans ces nécrologes et références	Liste de confraternités de l'établissement associé faux mention de l'abbaye de Fécamp Nb de listes conservées et références	Contenu de notices ou autres documents concernant et liste d'établissement		
1	Saint-Denis de Dijon	97	220 [Lutichin n° 232-7]	2 [Duran n° 289 et 333]	1 [n. 1130 v. 1130c]	X X	25	Notre-Dame du Bec	1	1 [Lutichin n° 342]	1 [Lutichin n° 342 ; Ponts 1901]	X [1272]	?	X
2	Saint-Germer-de-Fly	46	-	-	-	X X	26	St-Pierre de Castillon (Conches)	1	-	-	-	-	X X
3	Mont-Saint-Michel	41	349 [Lutichin n° 498]	3 [Lutichin n° 459, Lutichin 1992]	-	X X	27	N.D. de Saint-Pierre-sur-Dives	1	-	-	-	-	X X ?
4	Saint-Wandrille	33	-	-	-	X X	28	Saint-Michel du Tréport	1	0 [Lutichin n° 393]	-	-	-	-
5	Saint-Pierre de Jumièges	31	278 [Lutichin n° 365]	2 [Lutichin n° 265, Duran n° 286, Lutichin 1996]	X [1233]	X X	29	Saint-Serge d'Angers	1	0 [Lutichin n° 679]	-	X	-	-
6	Saint-Étienne de Caen	27	-	-	-	X X	30	Saint-Denis en France	1	0 [Lutichin n° 1331-2]	-	X [1212]	-	-
7	Saint-Bertin	23	-	1 [Rus 1901]	-	? X	31	Sainte-Foy de Longueville	1	-	-	-	-	-
8	Notre-Dame de Bernay	16	-	-	-	X X	32	Trébechbourg	1	-	-	-	-	-
9	Saint-Taurin d'Évreux	15	138 [Lutichin n° 482]	-	-	X X	33	Saint-Sauveur de Winchester	1	-	-	-	-	-
10	Trinité de Norwich	14	-	-	-	X X	34	Saint-Vanne de Verdun	1	0 [Lutichin n° 1666]	-	-	-	-
11	Saint-Ouen de Rouen	13	-	2 [Ponsseur 1982 ; ms. Rouen 291]	-	X ?	35	Saint-Pierre de Corbie	1	0 [Lutichin n° 2006-10]	Abbas de Duran n° 295	-	-	-
12	Saint-Pierre de Préaux	13	-	-	-	X X	36	Saint-Sauveur d'Anchin	0	44 [Lutichin n° 1894]	1 [Duran n° 335]	X [1214]	-	-
13	Saint-François de Lewes	9	-	-	-	? ?	37	La Croix-Saint-Lévy	0	2 [Lutichin n° 478]	-	-	-	X ?
14	Saint-Pierre de Cluny	8	3 [Lutichin n° 299]	-	-	X X	38	Saint-Oyend-de-Joux	0	2 [Lutichin n° 64]	1 [Lutichin n° 66]	-	-	-
15	Notre-Dame de Reading	7	-	-	-	? ?	39	Saint-Remi de Reims	0	1 [Lutichin n° 1699]	-	X	-	
16	Saint-Gorgon de Goze	6	3 [Lutichin n° 1505-6]	-	-	X ?	40	Saint-Lucien de Beauvais	0	0 [Lutichin n° 1936]	-	X [1212]	-	-
17	Saint-Martin de Troarn	6	-	-	-	X X	41	Saint-Amand-en-Pévèle	0	0 [Lutichin n° 1894]	1 [Plutius 1999]	X [1271]	-	-
18	Saint-Pierre de Westminster	5	-	-	-	X X	42	Saint-Valéry-sur-Somme	0	-	-	X [1283]	-	-
19	Saint-Arnoul de Metz	4	81 [Lutichin n° 1836-1]	-	-	X X	43	Saint-Josse-sur-Mer	0	-	-	X [1354]	-	-
20	Saint-Faron de Meaux	4	1 [Lutichin n° 1479-80]	-	-	X ?	44	Pershore	0	-	-	X [1258]	-	-
21	Saint-Germain-des-Près	3	83 [Lutichin n° 1291-95]	2 [Duran n° 177]	X [n. 1110]	? X	45	Notre-Dame de Saint-Evroul	0	0 [Lutichin n° 836]	1 [Lutichin n° 836, Lutichin 1996]	-	-	-
22	Trinité-du-Mont de Rouen	3	-	-	-	X ?	46	Trinité de Caen	0	-	1 [Duran n° 306]	-	-	-
23	Sainte-Berthe de Blaisy	2	-	-	-	X X	47	Saint-Nicolas d'Anisy	0	-	1 [Duran n° 279]	-	-	-
24	Notre-Dame de Glastonbury	2	-	-	-	X ?	48	Saint-Arnoul de Crèpy-en-Valois	0	-	-	-	-	X X
							49	N.-D. et Saint-Pierre d'Ivry	0	-	-	-	-	X ?

Figure 6 : évolution des listes de confraternités (exemple pour Saint-Bavon de Gand entre 1306 et 1507).

Titre : Hec sunt cenobia ad societatem ecclesie Sancti Bauonis Gandensis pertinentia	Identification des établissements associés	liste de 1306-1313 (Dufour n° 236*)	liste de 1336 (Dufour n° 249)	liste de 1354 (Dufour n° 254)	liste de 1406-1408 (Dufour n° 305)	liste du XVe s. (Dufour n° 256-6*)	liste de 1507 (Dufour n° 426)
1	Cenobium Sancti Petri in Gandau iuxta Gandarium	1	1	1	1	1	1
2	Cenobium Sancti Salvatoris Eyamensis/Eiamensis	2	5	6	7	2	5
3	Cenobium Mecinense/Mesinense/Metinense	3	9	9	10	3	6
4	Cenobium Sancti Amandi in Pabula	4	3	4	4	4	7
5	Cenobium Sancti Petri Haffligensis/Affligensis	5	4	3	3	5	3
6	Cenobium Nygelle/Nigelle repulse	6	7	7	8	6	8
7	Cenobium Sancti Nicolai Bruwellensis iuxta Coloniam	7	8	8	9	7	4
8	Cenobium Sancti Bertini in sancto Audomaro		2	2	2	8	2
9	Cenobium Sancti Landelini in de Crispinio		6	5	6	15	19
10	Cenobium Sancti Michaelis Sibergensis/Sybergensis				5	14	18
11	Cenobium Sancti Petri Hunocurtensis/Honocurtensis				11	13	13
12	Cenobium Eckmondensis (sic.)				12	-	-
13	Cenobium Watinense				13	11	11
14	Cenobium de Foresto				14	12	12
15	Cenobium Sancti Odulfi extra Mundum					9	9
16	Cenobium Sancti Vincenti Laudunensis					10	10
17	Cenobium Sancti Martini Tomacensis						14
18	Cenobium Sancti Petri Audenburgensis						15
19	Cenobium Sancti Iacobi Leodiensis						16
20	Cenobium Sancti Winnoci						17
Nombre d'établissements associés :		7	9	9	14	15	19
Nombre d'établissements communs à la liste précédente :		-	7	9	9	13	15
Nombre d'ajouts :		-	2	0	5	2	4
Nombre de suppressions :		-	0	0	0	1	0

* Uniquement les mentions de première main.
** Avec les additions de seconde main (en italique)

Figure 7 : nombre d'établissements associés dans les listes de confraternités.

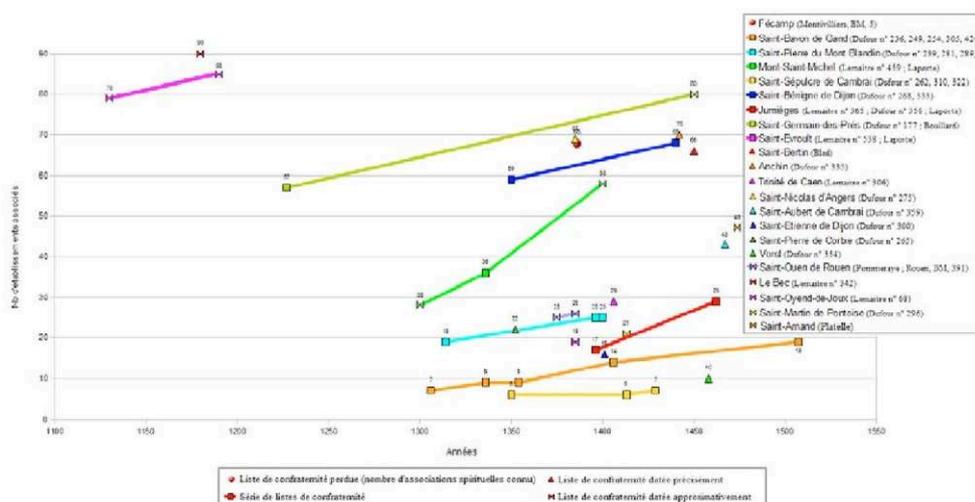


Figure 8 : évolution du nombre d'établissements associés d'après la documentation nécrologique et confraternelle.

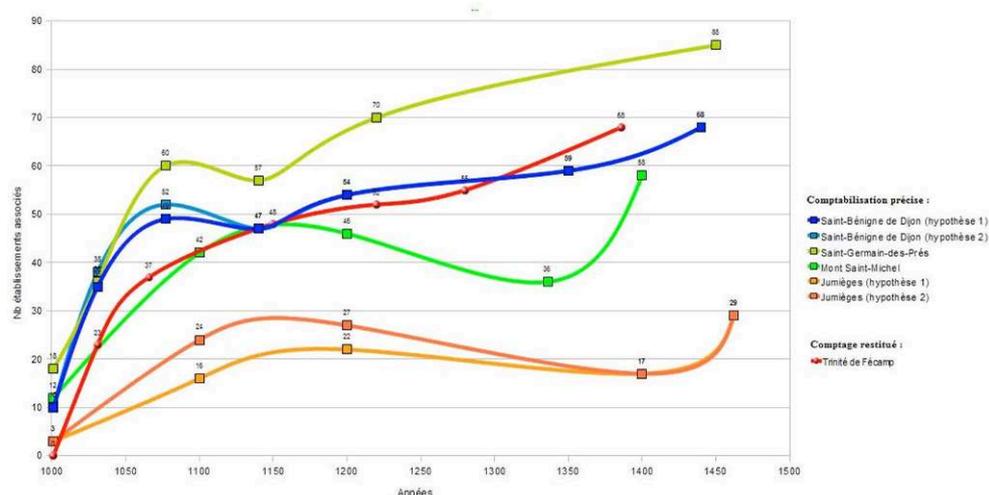


Figure 9 : étude de la pérennité des associations spirituelles en fonction des commémorations individuelles pour les 16 cas les mieux documentés.

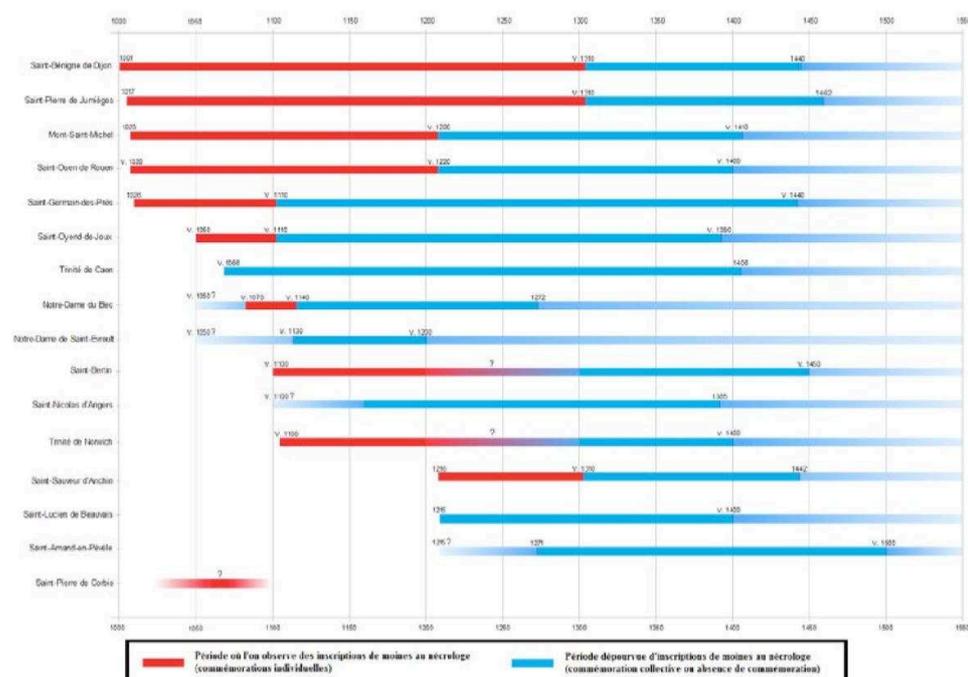


Figure 10 : mentions de monastères associés à Fécamp dans les listes de confraternités d'autres établissements eux-mêmes associés à Fécamp.

Établissements associés	Mentionné dans les listes de confraternité de
Saint-Germer de Fly	Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400), Saint-Germain-des-Prés (v. 1450).
Saint-Wandrille	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Mont-Saint-Michel (v. 1310, 1326, v. 1410), Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400), Jumièges (v. 1400, 1462), Trinité de Caen (v. 1405).
Saint-Étienne de Caen	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Mont-Saint-Michel (v. 1310, 1326, v. 1410), Saint-Nicolas d'Angers (v. 1385), Jumièges (v. 1400, 1462), Trinité de Caen (v. 1405).
Notre-Dame de Bernay	Saint-Nicolas d'Angers (v. 1385), Jumièges (v. 1400, 1462).
Saint-Taurin d'Évreux	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Mont-Saint-Michel (1326, v. 1410), Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350).
Saint-Pierre de Préaux	Jumièges (v. 1400, 1462), Trinité de Caen (v. 1405).
Saint-Pierre de Cluny	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Mont-Saint-Michel (v. 1310, 1326, v. 1410), Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350, v. 1440), Saint-Oyend-de-Joux (v. 1385), Anchin (1422), Saint-Bertin (v. 1500).
Saint-Gorgon de Gorze	Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350, v. 1440).
Saint-Martin de Troarn	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Mont-Saint-Michel (v. 1410), Saint-Nicolas d'Angers (v. 1385), Jumièges (v. 1400, 1462), Trinité de Caen (v. 1405).
Saint-Arnoul de Metz	Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350, v. 1440).
Saint-Faron de Meaux	Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400), Anchin (1422), Saint-Germain-des-Prés (v. 1450).
Sainte-Catherine de Rouen	Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400), Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Mont-Saint-Michel (v. 1310, 1326, v. 1410), Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350, v. 1440), Jumièges (v. 1400, 1462), Trinité de Caen (v. 1405), Anchin (1422).
Glastonbury	Saint-Bertin (v. 1500).
Saint-Pierre de Castillon (Conches)	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450).
N.-D. de Saint-Pierre-sur-Dives	Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350, v. 1440), Jumièges (v. 1400, 1462), Trinité de Caen (v. 1405), Mont-Saint-Michel (v. 1410), Saint-Germain-des-Prés (v. 1450).
Saint-Michel du Tréport	Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400), Corbie (1351), Mont-Saint-Michel (v. 1410).
Saint-Serge d'Angers	Saint-Nicolas d'Angers (v. 1385), Mont-Saint-Michel (v. 1410).
Saint-Denis-en-France	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Mont-Saint-Michel (1326, v. 1410), Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400), Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350, v. 1440), Corbie (1351), Saint-Nicolas d'Angers (v. 1385), Anchin (1422), Jumièges (1462), Saint-Bertin (v. 1500).
Sainte-Foy de Longueville	Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400).
Saint-Vanne de Verdun	Saint-Bénigne de Dijon (v. 1350, v. 1440).
Croix-Saint-Leufroy	Saint-Germain-des-Prés (v. 1227, v. 1450), Saint-Ouen de Rouen (v. 1350 et v. 1400).
Saint-Valéry-sur-Somme	Corbie (1351), Saint-Bertin (v. 1500).
Saint-Josse-sur-Mer	Anchin (1422).

NOTES

1. S. Lecouteux, « Réseaux de confraternité et histoire des bibliothèques. L'exemple de l'abbaye bénédictine de la Trinité de Fécamp ».

2. Le CERCOM (M pour Monastiques), fondé en 1983, a pris le nom de CERCOR en 1988.
3. M. Parisse, « Des réseaux invisibles : les relations entre monastères indépendants », p. 451-471. On entend par monastère indépendant une abbaye non soumise à une congrégation ou à un ordre religieux.
4. *Ibid.*, p. 462-463.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, p. 463.
7. N. Bulst, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962-1031)*.
8. N. Bulst, « La filiation de Saint-Bénigne de Dijon au temps de Guillaume de Volpiano », p. 33-41, surtout p. 40.
9. *Ibid.*, p. 41.
10. N. Bulst, « La réforme monastique en Normandie », p. 317-330. « Après lui disparurent ainsi les associations monastiques dont on pourrait dire qu'elles occupèrent une place prépondérante de son temps » (*Ibid.*, p. 325).
11. S. Lecouteux, « Réseaux de confraternité et histoire des bibliothèques », vol. I, p. 25-275 (et annexes n° 1 à 6).
12. La méthode adoptée pour réaliser cette reconstitution fera prochainement l'objet d'une publication dans la revue *Tabularia* : <http://www.unicaen.fr/mrsh/craham/revue/tabularia/>
13. Bibliothèque nationale de France, ms. nal. 2389, fol. 33r-34v (éd. dans *Ibid.*, vol. I, annexe n° 4) et dans S. Lecouteux, « Deux fragments d'un nécrologue de la Trinité de Fécamp (XI^e - XII^e siècles). « Étude et édition critique d'un document mémoriel exceptionnel ».
14. *Ibid.*, vol. I, p. 205-221.
15. J. Laporte, « Les associations spirituelles entre monastères », p. 39-42.
16. 70 établissements ont été identifiés lors de la première étape de l'enquête et 8 établissements supplémentaires lors de la seconde étape.
17. Bibliothèque municipale de Montivilliers, ms. 5, fol. 5r et 5v. Le nombre est donné, mais pas la liste des abbayes.
18. Cela permet de se faire une idée de l'ampleur des pertes documentaires. Précisons toutefois que seulement 2 monastères (3 %) ont conservé l'ensemble de leurs livres du chapitre et de leurs nécrologes : Saint-Germain-des-Prés et Saint-Bénigne de Dijon. Un 3^{ème} (Corbie) en a conservé plusieurs. Il s'agit de trois cas exceptionnels.
19. Cinq de ces monastères ont conservé une documentation nécrologique antérieure au milieu du XIII^e siècle (Saint-Germain-des-Prés, Saint-Bénigne de Dijon, Anchin, Mont Saint-Michel et Saint-Taurin d'Évreux) et 3 autres disposent d'exemplaires médiévaux tardifs (Jumièges, Croix-Saint-Leufroy et Saint-Oyend). Les 5 derniers conservent une documentation moderne : il s'agit d'une copie intégrale de nécrologe (Saint-Arnoul de Metz), d'une reconstitution du fonds primitif à partir d'autres nécrologes médiévaux (Cluny), et de copies sélectives (Saint-Faron, Gorze et le Bec).
20. Deux établissements mentionnant des abbés de Fécamp dans leur nécrologe (Croix-Saint-Leufroy et Saint-Oyend), ainsi qu'Anchin (associée seulement à partir de 1216), n'apparaissent pas dans les fragments du nécrologe de Fécamp ; les dix autres abbayes y sont mentionnées. Un établissement, non identifié, a été exclu de l'enquête.
21. La publication d'un *Répertoire des documents confraternels*, référençant et décrivant l'ensemble des contrats de *societas*, des notices descriptives d'association spirituelle et des listes de confraternités (ces dernières devront être éditées à cette occasion) constitue le prolongement logique du *Répertoire des documents nécrologiques français* de Jean-Loup Lemaitre et du *Recueil des rouleaux des morts* de Jean Dufour. La production de cet outil s'inscrit dans le cadre du projet *Memoria et societas* décrit dans l'annexe n° 6 de ma thèse. Il prévoit entre autre la conception et l'enrichissement d'une base de données relationnelle ainsi que l'usage d'un SIG (Système d'Information Géographique) pour permettre une meilleure exploitation et valorisation des

sources (analyse qualitative, quantitative, comparative et évolutive des données ; génération automatique et semi-automatique de tableaux, de graphes et de cartes). Pour être concrétisé, ce projet nécessite le montage d'un financement et la constitution d'un groupe de travail. Une collaboration entre chercheurs du CRAHAM, de la MRSH de Caen, de l'IRHT et du Saprat me paraît souhaitable afin de le mener à bien dans d'excellentes conditions.

22. Nous ne possédons pas de liste de confraternité pour l'abbaye de Fécamp (il ne subsiste qu'un extrait de trois noms reportés au mois de juillet dans deux calendriers liturgiques). Celle conservée pour Cluny, qui comporte plus de 400 noms, a été ignorée car il ne s'agit pas d'une liste de confraternité : elle recense les maisons visitées par un porteur de rouleau mortuaire et toutes sont loin d'être des établissements associés à Cluny (N. Huyghebart, *Les documents nécrologiques*, p. 21 n. 9).

23. Deux de ces contrats (avec Jumièges et Anchin) ne sont connus que grâce à une mention moderne (Montivilliers, ms. 5, fol. 5v). Faute de référencement, il est vraisemblable qu'une partie non négligeable de cette documentation confraternelle m'ait échappée et puisse être enrichie ultérieurement.

24. N. Bulst « La réforme monastique en Normandie », p. 320.

25. *Ibid.*, p. 323.

26. S. Lecouteux, « Réseaux de confraternité et histoire des bibliothèques », annexe n° 6.

27. Cette analyse a permis de constater que la liste de confraternités de Saint-Germain-des-Prés datée de 1227 reproduit en réalité une liste plus ancienne (datable des environs de 1140), et que celle du Mont Saint-Michel, dressée en 1300/14, était incomplète. Pour cette raison et pour la réalisation de ce graphique, un réajustement a été effectué dans le premier cas, et la liste incomplète du Mont n'a pas été retenue.

28. B. Schamper, *Saint-Bénigne de Dijon. Untersuchungen zum Necrolog der Handschrift Bibl. mun. de Dijon, ms. 634*.

29. A. Decker-Heuer, *Studien zur Memorialüberlieferung im frühmittelalterlichen Paris*.

30. J.-L. Lemaître, *Répertoire des documents nécrologiques*, t. I, p. 37 et 46-49.

31. Ainsi, sur les 19 abbayes relevant du réseau d'abbayes réformées par Guillaume de Volpiano, 9 ont perdu toute documentation nécrologique mémorielle (nécrologes et obituaires) et 10 ne l'ont conservée que partiellement, le plus souvent dans des copies médiévales tardives ou dans des extraits modernes. Seuls un nécrologe entièrement exploitable (originaire de St-Germain-des-Prés) et un autre malheureusement très fragmentaire (originaire de St-Bénigne de Dijon) sont contemporains de Guillaume. M. Parisse (*Le nécrologe de Gorze*, p 5-41) n'a pu reconstituer que partiellement le nécrologe de Gorze grâce à deux extraits modernes, l'un centré sur les abbés des monastères lorrains, l'autre sur les grands bienfaiteurs laïcs (CR de J. Wollasch dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 20, 1977, p. 62-64).

32. Sur les actes d'association et les listes d'association, voir N. Huyghebaert, *Les documents nécrologiques*.

33. Afin d'éviter toute ambiguïté, l'ancien contrat était détruit lorsqu'un nouvel accord écrit avait été conclu afin de le remplacer.

34. J. Dufour, *Recueil des rouleaux des morts*, t. V, p. 9, 24-26, 37-60, 125. Les témoins complets de rouleaux mortuaires restent rarissimes ; les originaux sont souvent fragmentaires et nombre de rouleaux ne sont connus que grâce à des copies partielles ou à des témoignages.

35. L'encyclique des rouleaux mortuaires est parfois accompagnée, à partir du XIV^e siècle, d'une liste de confraternités destinée d'une part à guider le porteur de rouleaux dans ses choix d'établissements à visiter, d'autre part à rappeler aux communautés concernées l'existence d'une association spirituelle ayant parfois tendance à se relâcher (*Ibid.*, p. 71-72 ; aux 20 références signalées, ajouter les n° 162, 296, 335, 356 et 404).

36. Description des fondements du projet : K. Schmid et J. Wollasch, « Societas et fraternitas », p. 1-48.

37. L'indication de l'inscription des moines associés « *in Kalendario* » reste exceptionnelle dans les contrats de *societas* ; je l'observe surtout lorsqu'il existe des liens de filiation entre deux communautés.
38. Elle nécessite le consentement de l'abbé (ou, en son absence, du prieur), du doyen et de la communauté de moines.
39. Celui-ci va de la simple récitation d'un psaume en couvent à l'annonce du décès, à l'application de séries de suffrages : célébration de l'office et de la messe des morts, puis d'une série d'offices ou de messes conventuelles (généralement 3, 7 ou 30) et d'un trentain d'aumônes, de psaumes et de messes. Les prières privées consistent en des messes basses pour les prêtres, des psaumes pour les non prêtres et la récitation du *Pater* pour les convers. La récitation du psaume *Verba mea* se fait généralement sur 25 ou 30 jours. Des mesures particulières pouvaient être prises au réfectoire, comme la distribution aux pauvres de la part du mort, c'est-à-dire du pain et du vin lui étant jusqu'alors destinés. Voir J. Laporte, « Tableau des services obituaires », p. 144-145.
40. Ce type de document n'est d'ailleurs évoqué ni dans les travaux de M. Parisse, ni dans ceux de N. Bulst.
41. J.-L. Lemaitre, *Répertoire des documents nécrologiques français*. Les deux volumes de références (1980 et 1985), ont fait depuis l'objet de trois suppléments (1987, 1992 et 2008).
42. J. Dufour, *Recueil des rouleaux des morts*. Les quatre volumes éditant les rouleaux mortuaires (2005-2008) ont fait l'objet d'un cinquième volume, contenant une introduction, des tables, des index et des annexes (2013).
43. Celle-ci correspond généralement à la célébration, pour l'ensemble des moines de la communauté associée, d'un office solennel à une date prédéfinie.
44. J.-L. Lemaitre, *Répertoire des documents nécrologiques*, t. I, p. 14-26. Cette évolution de l'institution a eu un impact direct sur « la multiplication des offices des défunts », « celle des autels et, par là même, a influé sur l'architecture des églises » (*Ibid.*, p. 24).
45. Ces laïcs sont des bourgeois ou des nobles « préoccupés d'assurer leur salut, d'écourter leur séjour au purgatoire au moyen de fondations pieuses » (*Ibid.*).
46. Paradoxalement, les noms sans mention d'origine avaient alors plus de chance d'être reproduits. Précisons que les abbés bénéficiaient souvent du privilège d'être mieux conservés que les simples moines d'un nécrologe à l'autre.
47. Le but visé étant d'alléger des services de prières commémoratifs devenus trop lourds à assumer.
48. Pour les rouleaux mortuaires, voir J. Dufour, *Recueil des rouleaux des morts*, 2005, p. VIII ; *Ibidem*, 2013, p. 46-48. Pour les nécrologes et les obituaires, il convient de parcourir les notices des deux premiers volumes du *Répertoire des Documents nécrologiques français* de J.-L. Lemaitre (1980 et 1985) pour constater que les établissements bénédictins et de chanoines réguliers sont beaucoup plus nombreux que ceux des autres ordres religieux.
49. Voir en ce sens, J. Laporte, « Les associations spirituelles entre monastères », p. 29.

RÉSUMÉS

Contrairement à l'opinion qui prévaut depuis les travaux fondateurs du CERCOR, les associations spirituelles ne doivent guère être perçues comme des unions majoritairement éphémères et évanescents. La reconstitution du réseau de confraternité de l'abbaye de la Trinité de Fécamp

(diocèse de Rouen) et la restitution d'un fragment de nécrologe à cette abbaye bénédictine ont été l'occasion de constater la persistance des confraternités les plus étroites tout au long du Moyen Âge. Il est indispensable pour cela de prendre en compte l'ensemble de la documentation confraternelle à notre disposition et non la seule documentation nécrologique. Si les commémorations individuelles permettent de déceler l'existence d'associations spirituelles, celles-ci existent en revanche indépendamment de l'inscription ou non de moines associés au nécrologe.

AUTEUR

STÉPHANE LECOUTEUX

UCBN/CRAHAM - EPHE/Saprat, ED 558/HMPL

Un réseau privilégié : les confraternités de l'abbaye de Saint-Évroul aux XII^e-XIII^e siècles

Jean-Loup Lemaitre

- 1 Lorsque les historiens, à la fin du XIX^e siècle, ont redécouvert les livres de confraternités et les nécrologes, avec la publication en 1884 par Paul Piper des *Libri confraternitatum* dans les *Monumenta Germaniae historica*¹, ils se sont vite rendus compte que ces longues listes de noms, où les vivants côtoyaient d'ailleurs parfois les morts, avaient un intérêt qui allait au-delà de la simple histoire généalogique ou de la rédaction de listes épiscopales ou abbatiales auxquelles elles étaient jusque-là confinées. Les travaux conduits dans le dernier quart du XX^e siècle par des historiens allemands, Gerd Tellenbach, Karl Schmid, Joachim Wollasch en particulier et leurs élèves — l'« École de Münster », avec le « Quellenwerkes *Societas et fraternitas* » — ont montré que les *Libri memoriales* permettaient d'approcher les vastes réseaux entretenus par les grandes abbayes carolingiennes². Mais, les *Libri memoriales*, des livres exceptionnels certes, dont nous ne conservons qu'une vingtaine d'exemplaires et dont l'usage cesse à la fin du XI^e siècle, ne sont pas les seules sources qui permettent de reconstituer ces réseaux. Les nécrologes qui en ont pris en quelque sorte la relève avec le développement dès le IX^e siècle de l'office de Prime sont également particulièrement utiles et sont largement répandus jusqu'au XIII^e siècle ; les obituaires, s'attachant avant tout aux défunts qui ont fondé leur anniversaire, sont d'une moindre utilité.

- 2 Nous avons montré leur apport dans un article paru voici une dizaine d'années à travers un choix d'exemples³. Nous ne reviendrons pas ici sur cette question. Rappelons seulement comment se présente en général cette source. La confraternité est accordée par une abbaye, essentiellement, à une autre abbaye de moines ou de chanoines, mais parfois aussi à des particuliers, avant tout des clercs, quelquefois à des laïcs, comme cette confraternité accordée par l'abbé Isembert de Saint-Martial de Limoges à des nobles de Sicile et de Calabre venus en pèlerinage à Saint-Martial (1063-1114)⁴. La confraternité est avant tout une association spirituelle : les frères défunts de la communauté associée bénéficieront généralement des mêmes suffrages qu'un frère de

la maison et parfois le cérémonial est même plus ou moins précisé, comme on va le voir. Il faut bien sûr, pour cela, que le décès des frères des maisons associées soit connu, *quando obitum eorum audiemus* lit-on par exemple dans une notice additionnelle du nécrologe de Saint-Évroul (f. 78). C'est le rôle des « brefs » (*brevia*), les lettres de faire-part écrites le plus souvent sur des petits morceaux de parchemin, plus que celui des rouleaux des morts, auxquels Jean Dufour a consacré une grande partie de sa vie.

- 3 Il y a aussi un double aspect de la confraternité : les suffrages pour les frères des maisons associées quand l'occasion se présente ; une commémoration globale à un jour déterminé pour ces frères. Dans ce cas, les confraternités sont inscrites dans le nécrologe au jour choisi, parfois en marge ou à la suite des éloges du martyrologe.

Le livre du chapitre de Saint-Évroul

- 4 L'abbaye normande de Saint-Évroul⁵, l'abbaye d'Ouche (*Uticus*), au diocèse de Lisieux, dont il ne reste aujourd'hui que des ruines, a été fondée au VII^e siècle par saint Évroul⁶. Après sa destruction par les Normands au début du X^e siècle, les moines sont remplacés par des chanoines. La vie monastique est rétablie au milieu du XI^e siècle par Hugues de Grandmesnil, comte de Leicester, avec des moines de Jumièges, Thierry de Mathonville, neveu de l'abbé de Jumièges, en étant le premier abbé et Robert de Grandmesnil, frère de Hugues, prieur⁷. En 1059, Robert en devient abbé, mais à la suite d'un désaccord avec le duc de Normandie Guillaume, il doit quitter en 1061 l'abbaye et se rend en Calabre avec dix de ses moines, où Robert Guiscard lui confie l'abbaye de Saint-Eufemia qu'il a fondée, avec celles de la Sainte-Trinité de Venosa et de Melito⁸. On se reportera pour tout cela à *l'Historia ecclesiastica* d'Ordéric Vital⁹. L'abbaye participe également à la fondation de Saint-Martin de Sées et, en 1628, elle passe dans la congrégation de Saint-Maur.
- 5 La Bibliothèque nationale de France conserve un très intéressant livre du chapitre de l'abbaye, **ms. lat. 10062**, de la fin du XII^e siècle/début du XIII^e siècle, comptant 164 feuillets mesurant 26 × 18 cm, dont on donnera sommairement ici le contenu¹⁰ : il se compose principalement d'un nécrologe (f. 1-36v), d'un martyrologe d'Usuard (f. 37-77v), avec une lacune du 2 février au 28 avril (*III non. febr. - III kal. maii*) entre les f. 42-43, des péripécies évangéliques (f. 82-97), de la règle de saint Benoît (f. 98-122), d'un calendrier (f. 124-129), d'un traité de comput (f. 130-137) et d'une chronologie pascale allant de l'an I à 1497 en première main jusqu'en 1173, puis avec des additions jusqu'en 1503 (f. 138-160) encadrée par la liste des empereurs et des rois, à gauche et des « papes romains » à droite, ces deux colonnes accueillant de très nombreuses notes annalistiques (Saint-Évroul a donné l'un des grands chroniqueurs monastiques du Moyen Âge avec le moine Ordéric Vital¹¹). Les f. 162-163 proviennent d'un calendrier anglo-saxon, probablement de Christ Church à Cantorbéry (mai-août)¹².

Les confraternités

- 6 On s'intéressera d'abord aux f. 77v-81v¹³. Le martyrologe s'achève f. 77v col. a. La col. b a reçu quatre additions de confraternités, trois individuelles, la première étant accordée par l'abbé Raoul I^{er} (1178) au chancelier royal Geoffroy, la seconde à un moine de Saint-Pierre-sur-Dive, la troisième à l'abbé Robert de Cimai et aux frères de Saint-

Nicolas-aux-Bois, la quatrième étant une confraternité entre Saint-Évroul et Jumièges. Les additions de ce type sont monnaie courante dans les livres du chapitre.

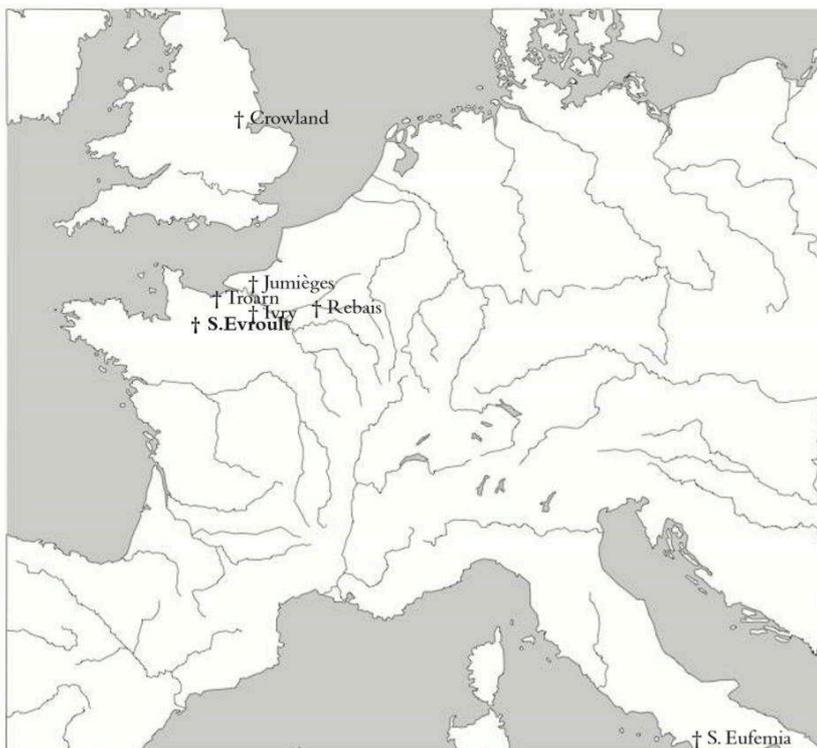
- 7 Il en va différemment des feuillets suivants. Les f. 78-80 donnent l'ensemble des abbayes associées, sans ordre apparent¹⁴. La liste est construite sur un modèle homogène au f. 78 :
- Pro def(functo) m(onach)o Becci, XXXa misse canentur et « Verba mea » totidem diebus.
Pro defuncto monacho Sancti Petri Culture VII officia exsolvemus.
Quelques notices sont un peu plus détaillées quant à la liturgie :
Pro defuncto monacho Sagii agende sunt VIItem misse in conventu et privatim unusquique /cantet/ tres missas et alii unum psalterium...
- 8 Les communautés d'hommes sont prédominantes, mais quelques monastères de femmes sont également inscrits, et le lemme introductif est cette fois en toutes lettres :
- Pro defuncta monacha Pratellis, tria officia exsolvemus.
Pro defuncta monacha Sanctę Marię Almaniscensis VII officia. Pro Emma earum abbatissa faciemus per omnia sicut pro uno ex nobis ipsis¹⁵.
- 9 Quelques confraternités ont été ajoutées, soit dans les blancs de tête et de pied, soit même en interligne. À partir du f. 80, si le formulaire reste pratiquement le même, les entrées sont dues à plusieurs mains successives et les confraternités personnelles, majoritaires, se confondent avec les confraternités communautaires, leur texte prenant parfois de l'ampleur. Ainsi, la constitution donnée par l'abbé Roger pour la commémoration des défunts du 2 novembre n'occupe pas moins de onze lignes. Il en va de même pour les confraternités accordées à Saint-Maur-des-Fossés (*Fossatensis*) ou à Saint-Père de Melun (f. 81).
- 10 Ces listes nous permettent donc de tracer le réseau des confraternités de Saint-Évroul, avec quatre-vingt-quatre communautés concernées, auxquelles il faut ajouter une trentaine de confraternités accordées à titre personnel à des religieux, dont un évêque de Chartres, religieux appartenant pour la plupart à des communautés bénéficiant elle-même de la confraternité de l'abbaye, dont plusieurs moines du Bec, confraternités personnelles qui ne sont pas prises en compte ici, car elles ne sont pas institutionnalisées et ne font pas l'objet d'une réciprocité. On en trouvera la liste dans l'article du P. Laporte¹⁶.
- 11 Ces communautés sont situées pour l'essentiel en France : trente-quatre en Normandie (Province de Rouen), vingt-sept dans la France de l'Ouest et l'Île-de-France, en particulier dans l'espace Plantagenêt, vingt et une en Angleterre. Deux enfin sont en Italie, la Sainte-Trinité de Venosa et Sant'Eufémia, cette dernière ne figurant toutefois pas dans la liste des f. 77v-80. Cet ensemble place Saint-Évroul sur le même plan que d'autres grandes abbayes françaises dont nous avons étudié précédemment les confraternités, comme la Sauve-Majeure¹⁷, Saint-Martial de Limoges¹⁸ ou Solignac¹⁹, mais loin toutefois derrière Cluny.

Un réseau privilégié

- 12 Ce qui est unique ici est la structure même du nécrologe. Chaque jour est en effet divisé en huit alinéas, dont l'annonce est généralement rubriquée (parfois seulement écrite à l'encre brune) :
- Lettre dominicale et jour [*Saint-Évroul*].

Ebri(aci) [Ivry].
Resb(aci) [Rebais].
Gem(e)t(ici) [Jumièges].
Troardi [Troarn].
Crol(andia) [Crowland, ou Croyland].
Eufemie [Sant'Eufemia].
cum laicis.

Carte 1 : Les confraternités faisant l'objet d'une ligne particulière dans le nécrologe



- 13 De temps en temps, les deux alinéas concernant Crowland et Sant'Eufemia sont confondus, *Crol. Euf.*
- 14 Si l'on passe sur la première ligne, donnant la date et les inscriptions du jour pour les religieux de l'abbaye, et la dernière pour les laïcs, on constate donc que six monastères, trois Normands, un d'Île-de-France, un d'Angleterre et un autre d'Italie méridionale bénéficient d'une ligne spécifique. Quelle peut-être la raison de ce choix ? Il faut se tourner vers l'histoire de la rénovation de l'abbaye au milieu du XI^e siècle et la famille de Grandmesnil.

- Ivry²⁰, au diocèse d'Évreux : l'abbaye Notre-Dame et Saint-Pierre a été fondée en 1071 par un échanson du roi Guillaume, Roger de Beaumont (ou d'Ivry), qui avait épousé une fille de Robert de Grandmesnil, Adeline (*Odelina/Avelina*)²¹.
- Rebais²², au diocèse de Meaux : l'abbaye Saint-Pierre fondée par saint Ouen vers 630 avait accueilli les reliques de saint Évroul, au moment des invasions normandes (voir le récit de la translation, *BHL* 2379, et les pages d'Ordéric Vital, VI, 10 et VIII, 19). Elle en restitue à une date inconnue²³ le bras droit à Saint-Évroul, objet d'une notice ajoutée à la suite des confraternités, les moines de Saint-Évroul s'engageant alors à célébrer *in albis* la fête de saint Aile (*Agilus*) premier abbé de Rebais (f. 80).

- Jumièges²⁴, au diocèse de Rouen : abbaye Saint-Pierre, fondée vers 654 par saint Philibert. Après un exil dû aux incursions des Normands, les moines reviennent vers 930. Ce sont des moines venus de Jumièges qui œuvrent à la restauration de Saint-Évroul au milieu du ^{xi}^e siècle, sous l'abbatit de Robert III Geoffroy, à la demande d'Hugues de Grandmesnil, qualifié de fondateur dans le nécrologe²⁵ et c'est un moine de Jumièges, neveu de l'abbé qui est placé à la tête de l'abbaye.
 - Troarn²⁶, au diocèse de Bayeux : l'abbaye Saint-Martin, fondée vers 1022 pour des chanoines passe sous la règle bénédictine en 1059, avec la consécration de son premier abbé, Durand [I^{er}]. Robert de Grandmesnil avait appartenu un temps à la communauté.
 - Crowland²⁷, au diocèse de Lincoln : Guthlac, fils d'un roi de Mercie, s'était retiré en ce lieu, où il meurt en 714 et où un monastère est érigé par le roi Ethelbald, dépendant de Peterborough en 1051. En 1091, les bâtiments sont détruits par un incendie et reconstruits aussitôt par le nouvel abbé, Geoffrey (1109-1124), ancien prieur de Saint-Évroul, qui y accueille Ordéric Vital travaillant alors à son *Histoire...* La confraternité remonte vraisemblablement à cet abbatit.
 - Sant'Eufemia²⁸, au diocèse de Nicastro : l'abbaye a été restaurée sous le vocable de la Vierge par Robert Guiscard en 1062²⁹ et confiée à Robert de Grandmesnil, frère d'Hugues et second abbé de Saint-Évroul en 1059, après son exil en Italie méridionale en 1061, où il mourut le 13 décembre 1082³⁰. L'abbaye a été totalement détruite par un tremblement de terre en 1783.
- 15 On ajoutera à ces abbayes Saint-Martin de Sées, à la fondation de laquelle avait contribué Saint-Évroul. Cette mention a été systématiquement portée au bas des versos des feuillets, dans les grands fonds le plus souvent : *Scribe monachos Sagii cum monachis nostre congregationis.*
- 16 Le nécrologe de Saint-Évroul est un cas unique où les défunts de six abbayes privilégiées font chaque jour en théorie l'objet d'une commémoration spécifique. Mais dans quelle mesure les scribes inscrivant les noms nouveaux ont-ils respecté cette belle ordonnance ? Il est manifeste que les scribes du XIII^e et des siècles suivants n'ont pas suivi cette répartition. Ainsi trouve-t-on le 10 janvier (III id.) dans la rubrique **Crol. Euf.** Anquetillus. | *Mabilia monacha Sancti Corentini*, une moniale de l'abbaye de Saint-Corentin-lès-Mantes³¹, abbaye fondée vers 1201 par Philippe Auguste et largement représentée dans le nécrologe ; et le lendemain 11 (III idus) *Osbernus abbas Lire*, Osbern, abbé de Lyre, qui succède à son oncle Guillaume [II], attesté en 1171 et est mort avant 1177³², qui n'a rien à voir avec Crowland et Sant'Eufemia. Citons encore le 6 avril (VIII id.), **Crol.-Euf.** *Ricardus rex Anglie. Gaufridus comes Pertici. Robertus. Rainerius.* On peut comprendre que Richard Cœur de Lion ait été associé à Crowland, mais que vient faire ici le comte du Perche Geoffroi³³. On remarque par ailleurs que pour de nombreux jours, les entrées Crowland, Sant'Eufemia, séparées ou associées, sont dépourvues de noms de défunts.
- 17 On peut aussi s'interroger sur la précision des inscriptions. Ainsi, le 17 mars (XVI kal. aprilis), on a pour Troarn ces noms inscrits de première main : *Durandus abbas. Herbertus.* Or Durand, son premier abbé, serait mort le 11 février (III id. febr.) selon le *Gallia christiana* (XI, 417).
- 18 Pour ce qui est des abbés de Crowland et Sant-Eufemia, dont le nom est limité au seul cognomen, la vérification est difficile car nous ne disposons pas de listes abbatiales précises et complètes de ces maisons³⁴. Toutefois certaines entrées sont explicites, le 5 juin par exemple, **Crol.-Euf.** *Goisffredus abbas Crol(andie) <Geoffrey, attesté en 1110 ou Godfrey, attesté en. 1138>*, suivi de *Robertus comes Mellensium, Robert I^{er}, comte de*

Meulan et de Leicester († 1118), suivis en addition de *O(bit)us abbas Philippus de Conchis*³⁵ qui n'a a priori rien à faire ici, ou le 27 décembre *Willelmus abbas Eufemie*.

- 19 L'importance numérique des noms inscrits de première main montre que ce nécrologe reprend la teneur d'un nécrologe antérieur, pour les rédacteurs duquel les maisons en question n'étaient pas de simples noms. Le scribe du nécrologe a dû parfois recopier les noms de son archétype un peu au hasard, et les additions semblent souvent avoir été inscrites dès le XIII^e siècle là où il y avait de la place, comme nous l'avons vu.
- 20 Ce nécrologe nous permet donc d'appréhender le vaste réseau des confraternités de l'abbaye de Saint-Évroul et le réseau beaucoup plus restreint des confraternités privilégiées, presque familiales pour la moitié (les Grandmesnil), pour lesquelles on a pris soin, en théorie, de noter au jour le jour les défunts, Ivry, Rebais, Jumièges, Troarn, Croyland et Sant'Eufémia. Mais, et nous avons essayé de le montrer à travers quelques exemples, dans quelle mesure les noms inscrits dans ces paragraphes sont bien ceux de défunts de ces abbayes, même pour la couche primitive ? Il serait hasardeux de vouloir reconstituer, fût-ce partiellement, à partir de ces listes la communauté de Troarn ou celle de Sant'Eufémia. Ainsi, pour cette dernière abbaye les liens avec Saint-Évroul se sont certainement distendus après la mort du fondateur et la Calabre est loin de la Normandie. Et puis, comme c'est répété à plusieurs reprises dans les confraternités, encore fallait-il connaître la mort des frères ou sœurs, comme pour le moine Hamelin du Bec, *concessimus ut in obitu eius cum breve de obitu eius ad nos allatum fuerit ilico vigiliam cantabimus sicut pro uno ex nostris...* (f. 79v). Il n'empêche que ce nécrologe exceptionnel mériterait d'être publié dans la série « Obituaires » du *Recueil des Historiens de la France*, accompagné de son fac-similé photographique.

BIBLIOGRAPHIE

CASPAR (Erich), *Das Register Gregors VII*, Berlin, 1923 [réimpr., Munich, 1990] (*MGH, Epistolae Selectae*, II, 2).

COTTINEAU (dom Laurent-Henri), *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 2 vol., Mâcon, 1939

DELISLE (Léopold), *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. II, Paris, Impr. nat., 1874.

DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, Letouzey et Ané, t. 1912 sq.

Documents (Les) nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac, publ. par Jean-Loup LEMAITRE, sous la dir. de Pierre MAROT, avec la collab. de Jean DUFOUR, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 1984 (Obituaires, sér. in-8°, vol. I).

Gallia christiana, t. XI, Paris, Typographia regia, 1759.

GEUENICH (Dieter) et (Uwe) LUDWIG (dir.), *Libri Vitae, Gebetsgedenken in der Gesellschaft des Frühen Mittelalters*, Cologne-Weimar-Vienne, Böhlau, 2015.

- HOUBEN (Hubert), *Die Abtei Venosa und das Mönchtum im normannisch-staufischen Süditalien*, Tübingen, 1995 (Bibliothek des deutschen historischen Institut in Rom, 80).
- KNOWLES (David) and (R. Neville) HADCOCK, *Medieval Religious Houses England and Wales*, Londre-New York-Toronto, 1953.
- LAPORTE (Jean), « Tableau des services obituaires assurés par les abbayes de Saint-Évroul et de Jumièges, XII^e et XIV^e siècles », *Revue Mabillon*, t. 46 (1956), p. 169-187.
- LEMAITRE (Jean-Loup.), *Mourir à Saint-Martial. La commémoration des défunts et les obituaires à Saint-Martial de Limoges du XI^e au XIII^e siècle*, Paris, de Boccard, 1989.
- « Les confraternités de la Sauve-Majeure », *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, N.S., t. 28 (1981), p. 5-34, carte h.t.
- « Les réseaux bénédictins, premières structures d'organisation et de relation en Europe », dans Paul POUPARD et Bernard ARDURA (dir.), *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe. Identité et créativité : un dynamisme pour le III^e millénaire*, Paris, éd. du Cerf, 2004, p. 71-100.
- MAUDUIT (François-Joseph), *Histoire d'Ivry-la-Bataille et de l'abbaye Notre-Dame d'Ivry d'après des pièces inédites*, Évreux, Hérissey, 1899.
- MÉNAGER (Léon-Robert), *Recueil des actes des ducs normands d'Italie (1046-1127)*. I. *Les premiers ducs (1046-1087)*, Bari, 1981 (Società di storia patria per la Puglia. Documenti e monografie, XI).
- « L'abbaye bénédictine de la Trinité de Mileto en Calabre à l'époque normande », *Bulletino dell'archivio paleografico italiano*, NS, t. 4-5 (1958-1959), p. 9-94.
- « Les fondations monastiques de Robert Guiscard, duc de Pouille et de Calabre », *Quellen und Forschungen aus Italienischer Archive*, t. 39 (1959), p. 1-116.
- « Pesanteur et étiologie de la colonisation normande de l'Italie. Appendice : Inventaire des familles normandes et franques émigrées en Italie méridionale et en Sicile (XI^e-XII^e siècles) », dans *Roberto il Guiscardo e il suo tempore*, Rome, 1975 (Fonti e studi del Corpus membranarum Italicarum, vol. XI), p. 189-214 et 260-390 [Appendice]. – Réimpr. Dans Id., *Hommes et institutions de l'Italie normande*, Londres, 1981, IV.
- Nécrologe (Le) de l'abbaye de la Sauve-Majeure*, publié par Jean-Loup LEMAITRE sous la dir. de Jean FAVIER, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 2009 (Recueil des Historiens de la France, Obituaires, série in 8^o, vol. VIII).
- NORTIER (Geneviève), *Les bibliothèques médiévales des abbayes bénédictines normandes*, nouv. éd., Paris, P. Lethielleux, 1971 (Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétienne).
- PIPER (Paulus), *Libri confraternitatum Sancti Galli, Augiensis, Fabariensis*, Berlin, 1884 (MGH, *Necrologia Germaniae, Supplementum*).
- ORDÉRIC Vital, *Histoire ecclésiastique = Orderici Vitalis Angligenae, coenobii Uticensis monachi, Historiae ecclesiasticae libri tredecim*, éd. Auguste Le Prévost, Paris, Jules Renouard, t. II, 1840 (Société de l'Histoire de France). — *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, ed. Marjorie Chibnall, Oxford, Clarendon Press, vol. II, 1969 (Oxford Medieval Texts).
- PONTIERI (Ernesto), « L'abbazia benedettina di St'Eufemia di Calabria, e l'abate Roberto di Grantmesnil (de St-Evroult) », *Archivio storico per la Sicilia orientale*, t. 22 (1925), p. 92-115.
- Recueil des actes de Charles III le Simple, roi de France (893-923)*, publ. sous la dir. de Ferdinand LOT par Philippe LAUER, Paris, 1940 (Chartes et diplômes).

Répertoire des documents nécrologiques français, publié sous la dir. de Pierre MAROT par Jean-Loup LEMAITRE, 2 vol. , Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 1980 (Recueil des Historiens de la France, Obituaires, série in 4°, vol. VII).

Trésors des abbayes normandes, Rouen, Musée des Antiquités-Caen, Musée des Beaux-Arts, 1979.

Vie des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier,... par les RR.PP. bénédictins de Paris, t. XII. *Décembre*, Paris, Letouzey et Ané, 1956.

NOTES

1. P. Piper, *Libri confraternitatum*.
2. On se reportera au récent volume dirigé par D. Guenich et U. Ludwig, *Libri Vitae*.
3. J.-L. Lemaître, « Les réseaux bénédictins... ».
4. BnF, ms. lat. 5257, f. 69v ; éd. J.-L. Lemaître, *Mourir à Saint-Martial*, p. 531, n° 21.
5. Ou Évroult, Orne, cant. de La Ferté-Frênel, com. de Saint-Évroult-Notre-Dame-du-Bois. Voir *Gallia christiana*, t. XI, col. 813-830. Cottineau, *Répertoire*, col. 2669-2671.
6. Voir un diplôme de Charles le Simple, de 900, *Recueil des actes de Charles III le Simple*, p. 74-76, n° XXXV. Sur Évroult († 596 et fêté le 19 décembre), voir *BHL* 2374-2380 et *Vie des saints*, t. XII, p. 772-774.
7. La fille d'Hugues, Agnès, est inscrite dans le nécrologe le 14 août dans la rubrique consacrée aux laïcs : *Agnès, filia Hugonis de Grandmesnil* ; de même sa sœur le 29 septembre, *Agnès soror Hugonis de Grandmesnil*.
8. Voir H. Houben, *Die Abtei Venosa...* sp. p. 39-40, 141-142. Sur Melito, voir L.-R. Ménager, « L'abbaye bénédictine de la Trinité de Melito ». Sur la famille de Grantemesnil / Grandmesnil, voir L.-R. Ménager, « Pesanteur et étimologie... Inventaire des familles », p. 316-318 ; et pour l'acte de fondation (1062), L.-R. Ménager, *Recueil des actes des ducs normands d'Italie*, n° 11, p. 38-47.
9. Ordéric Vital, *Histoire ecclésiastique*, Livre III, 13, cf. éd. Le Prévost, t. II, p. 89-90 et éd. Chibnall, t. II, p. 98-102.
10. On en trouvera la description détaillée dans notre *Répertoire des documents nécrologiques français*, t. I, p. 314-316, n° 538 [avec bibliographie]. Le ms. est consultable en ligne sur le site de la BnF. Voir aussi *Trésor des abbayes normandes*, n° 261, p. 137-138.
11. L'édition de référence est désormais celle de M. Chibnall, *The Ecclesiastical History of Orderic Vital*, 6 vol. , Oxford, 1975-1983 (Oxford Medieval Texts).
12. Le manuscrit, entré sous l'Ancien Régime dans les collections de la Bibliothèque royale, a été relié au XIX^e siècle et le relieur l'a pourvu au dos d'un titre erroné : chartularium | monast. s. ebrulfi | uticensis. Voir L. Delisle, *Cabinet des manuscrits*, t. II, p. 405.
13. Le f. 80v renferme le catalogue des livres de l'abbaye, incomplet, attribué à Ordéric Vital. Voir G. Nortier, *Les bibliothèques médiévales*, p. 98-123.
14. Voir J. Laporte, « Tableau des services obituaires ... », p. 169-187.
15. L'abbesse d'Almenèches (diocèse de Sées) Emma est attestée entre 1074 et 1113 (*Gall. christ.*, t. XI, col. 736-737) et est morte le 4 mars (IIII non.) 1113. Elle est inscrite ce jour dans le nécrologe de Saint-Martin de Sées, et on la retrouve le même jour, dans le nécrologe de Saint-Évroult (f. 7) : *Emma abbatissa*.
16. J. Laporte, « » Tableau des services obituaires ».
17. J.-L. Lemaître, « Les confraternités de la Sauve-Majeure » et *Le nécrologe de l'abbaye de la Sauve-Majeure*.
18. J.-L. Lemaître, *Mourir à Saint-Martial*, p. 355-386, édition des actes p. 521-646.
19. Les documents nécrologiques de l'abbaye Saint-Pierre de Solignac.

20. Ivry, Eure, cant. de Saint-André-de-l'Eure, comm. d'Ivry-la-Bataille, cf. *Gallia christiana*, t. XI, col. 652-655. Cottineau, *Répertoire*, col. 1471-1472 ; G. Michiels, art. « Ivry », dans *DHGE*, t. 26 (1997), col. 481-482.
21. Voir F.-J. Mauduit, *Histoire d'Ivry-la-Bataille*, p. 35-39.
22. Seine-et-Marne, ch.-l. de cant., *Gallia christiana*, t. t. VIII, col. 1671-1688 ; – Cottineau, *Répertoire*, col. 2419-2420.
23. Les deux premières lignes de la notice sont en partie effacées.
24. Seine-Maritime, cant. de Duclair, *Gallia christiana*, t. XI, col. 949-981, voir sp. col. 959 ; Cottineau, *Répertoire*, col. 1496-2499. G. Michiels, art. « Jumièges », dans *DHGE*, t. 28 (2003), col. 571-574.
25. Voir son anniversaire au f. 36v : *Anno ab incarnatione Domini millesimo nonagesimo octavo, IX kal. martii, obiit Hugo de Grentemesn(il), comes Lekcestrie, fundator hujus cenobii, monachi nostre congregationis, cujus anniversarium instituit domnus abbas Rogerius fieri per omnes prioratus nostros festive ubi sunt duo et amplius monachi. Debent enim omnes tam intus quam foris ipso die missam pro eius anima celebrare, exceptis illis qui habent missas proprias...*
26. Calvados, ch.-l. de cant., cf. *Gallia christiana*, t. XI, col. 416-419 ; Cottineau, *Répertoire*, col. 3220.
27. Ou Croyland, Angleterre, Lincolnshire, cf. D. Knowles, *Medieval Religious*, p. 63 ; H. Dauphin, art. « Crowland », dans *DHGE*, t. 13 (1956) col. 1066-1071.
28. Italie, Calabre. Cf. Cottineau, *Répertoire*, col. 2667. Voir E. Pontieri, « L'abbazia benedettina di St'Eufemia ».
29. L.-R. Ménager, *Recueil des actes*, p. 38-47, n° 11 ; Id., « Les fondations monastiques ».
30. Fin 1077, Grégoire VII informe l'évêque de Die Hugues, son légat, que le roi de France Philippe lui a demandé de nommer l'abbé de Sant'Eufemia de Calabre Robert au siège épiscopal de Chartres, dont Hugues vient d'excommunier le titulaire , cf. E. Caspar, *Das Register Gregors VII*, V, 11, (t. II, p. 363-365).
31. Au diocèse de Chartres, cf. Cottineau, *Topo-bibliographie*, col. 2640.
32. *Gallia christiana*, t. XI, col. 646.
33. Sans doute Geoffroi II († 1100).
34. Pour Crowland, voir une courte de liste de H. Dauphin, dans la notice « Crowland », du *DHGE*, t. XIII, col. 1070.
35. Abbé de Saint-Pierre et Saint-Paul de Conches, au diocèse d'Évreux, Philippe est attesté en 1240-1242, *Gallia christiana*, t. XI, col. 640

RÉSUMÉS

Le livre du chapitre de l'abbaye de Saint-Évroul, au diocèse de Lisieux (BnF, lat. 10062), composé à la fin du XII^e siècle, est un manuscrit exceptionnel dans son genre. Alors que les mentions de confraternités sont en général inscrites à leur jour dans le nécrologe (parfois le martyrologe), elles ont été regroupées ici à la suite du martyrologe d'une manière très sommaire et sans jour de commémoration et concernent quatre-vingt-dix-sept monastères situés en France, en Angleterre mais aussi en Italie. S'y ajoute un certain nombre de confraternités accordées à des religieux à titre personnel (vingt-cinq). Ce qui est unique ici est la structure même du nécrologe. Chaque jour est en effet divisé en huit alinéas : [Saint-Évroul], Ivry, Rebais, Jumièges, Troarn, Crowland et Sant'Eufemia, laïcs. L'abbaye de Saint-Évroul avait été restaurée avec l'appui de Hugues de

Grandmesnil, comte de Leicester († 1098), considéré alors comme son fondateur, avec des moines venus de Jumièges ; Ivry avait été fondée par son gendre ; Rebais avait longtemps abrité les reliques de saint Évroul et Sant'Eufemia avait été fondée par son frère Robert, qui avait dû fuir en Italie méridionale. On étudiera les rapports existants entre ces réseaux théoriques et la réalité pratique.

AUTEUR

JEAN-LOUP LEMAITRE

École pratique des hautes études

L'Union Professionnelle Catholique de la Boucherie (1930-1980), un réseau affinitaire pris au piège de son idéologie conservatrice ?

Sylvain Leteux

- 1 L'Union Professionnelle Catholique de la Boucherie (UPCB) est créée à Paris en 1930 dans un contexte de grande vigueur de l'Action catholique. Même si l'Association catholique de la jeunesse française a été créée en 1886 par Albert de Mun, c'est bien sous le pontificat de Pie XI (1922-1939) que l'Action catholique se structure en France, avec notamment la création de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) en 1927 et de la Jeunesse agricole catholique (JAC) en 1929. Avec les encycliques *Quadragesimo anno* (1931) et *Divini Redemptoris* (1937), Pie XI est souvent considéré comme le père des groupements professionnels catholiques. Même si les fondateurs jésuites de l'Union Professionnelle Catholique de la Boucherie s'inscrivent assez clairement dans le contexte du catholicisme social de l'Action catholique et de l'Action Populaire, le mode de fonctionnement et surtout l'évolution idéologique de l'association vont l'éloigner assez rapidement du projet initial. La composition sociologique du réseau professionnel permet d'expliquer assez largement la sclérose puis la lente agonie de ce petit groupe affinitaire catholique.

Les activités de l'UPCB

- 2 L'un des objectifs de l'Action catholique est de constituer de nouveaux outils pour christianiser ou entretenir la foi des milieux professionnels. Le fondateur de l'UPCB, le père jésuite Alexis Décout (1875-1965), inscrit tout à fait son action dans la mouvance de l'Action catholique. Aumônier régional (pour Paris) de l'Association catholique de la jeunesse française jusqu'en 1927, le père Décout rejoint au début des années 1930 l'Action Populaire, dirigée par le père Gustave Desbuquois, tout en étant sensible à l'influence de l'abbé Guérin, qui a introduit la JOC en France en 1926. Lors de sa création

en 1930, l'UPCB se définit clairement comme un groupement professionnel avec un objectif spirituel simple : « organiser des réunions chrétiennes pour les bouchers parisiens », qu'ils soient patrons ou ouvriers. Une lettre de 1931 du père Décout montre bien que le souci de la « rechristianisation » est central pour le fondateur de l'UPCB :

« Ce sera dur comme propagande, car tout le monde est dispersé, individualiste (...); mais j'ai cru ne pas pouvoir me soustraire et ce que m'ont dit les rares garçons bouchers égarés à Clamart, de la misère religieuse de leurs camarades, bons, généreux, « sanguins », bons vivants, hommes d'ordre, mais indifférents et sevrés de vie chrétienne. »¹

- 3 En 1930, le père Décout propose tout d'abord une retraite religieuse aux quatre jeunes garçons bouchers qui viennent le trouver à Vanves, dans les locaux de l'Action Populaire. Mais le père jésuite comprend rapidement que les bouchers sont davantage attirés par la pompe d'une grand-messe corporative que par l'exigence spirituelle de petites réunions de ferveur. Les garçons bouchers à l'origine de la création de l'UPCB font d'ailleurs clairement comprendre au père Décout ce qu'ils attendent de la religion :

« Les bouchers aiment le grandiose et même le fastueux. Ils ne regardent pas à la dépense, surtout quand c'est autrui qui débourse (...) Organisez-nous quelque grande cérémonie au Sacré-Cœur de Montmartre. Vous choisirez le plus grand prédicateur, avec la meilleure maîtrise de Paris et une profusion de luminaire. Alors, à la rigueur, vous auriez une chance de réussir. »

- 4 Toute l'orientation future de l'association est résumée dans ces propos. L'activité principale de l'UPCB sera l'organisation en grande pompe d'une messe annuelle corporative des bouchers parisiens. Cette grande cérémonie religieuse professionnelle se déroule au Sacré-Cœur de Montmartre entre 1931 et 1939, à la chapelle des Otages (rue Haxo) pendant l'Occupation, à la Madeleine entre 1947 et 1968, puis à l'église St-Eustache entre 1970 et 1979. Les clichés pris dans les années 1930 et 1950 montrent bien la magnificence de la messe des bouchers, avec les riches habits sacerdotaux (soutane violette pour l'évêque auxiliaire, soutane noire et surplis blanc pour les chapelains), le costume traditionnel du suisse, du bedeau et des sacristains, les porte-drapeaux de la corporation et les tabliers blancs des garçons bouchers (fig. 1 et 2).
- 5 Dès 1931, les membres de l'UPCB veulent que « la fête corporative annuelle des bouchers » ait le plus de lustre et d'audience possibles. En 1938, l'aumônier de l'UPCB, le père Petiteville, est fier d'annoncer à l'archevêché de Paris que la messe des bouchers « frappe l'opinion » et que c'est « l'un des pèlerinages les plus à sensation² ». L'UPCB permet clairement aux bouchers parisiens de répondre à leur soif de « sensationnel » et de notoriété. Si la messe attire environ 500 personnes dans les années 1930 et 700 personnes dans les années 1950 et 1960, c'est qu'une place importante est donnée à la notoriété des prédicateurs et à l'apparat du cérémonial religieux, des luminaires et de la musique (orgue et maîtrise). Lucide, le père Petiteville indique que les bouchers sont « très sensibles à tout ce qui est spectaculaire ». Bien évidemment, les bouchers sont extrêmement flattés quand un prélat de haut rang préside leur messe annuelle. Les comptes-rendus insistent ainsi sur la présence de Mgr Crépin (auxiliaire du cardinal Verdier) en 1932, en 1933, en 1938 et en 1939, du cardinal Suhard (archevêque de Paris) en 1943 et de Mgr Courbe (évêque auxiliaire) en 1947³.
- 6 Si la grande messe annuelle répond aux attentes des professionnels, elle ne peut suffire à entretenir la foi quotidienne des bouchers parisiens. En mai 1931, le père Décout prévoit trois autres activités pour l'UPCB : la publication d'un bulletin semi-mensuel, une « petite réunion de ferveur » qui aura lieu chaque trimestre dans la crypte de

Montmartre et « accessoirement, un service amical de placement d'été pour les garçons qui ont envie de prendre l'air, leur patron n'ayant pas besoin d'eux alors. » Ce projet initial va être mis en œuvre par le père jésuite François Petiteville (1898-1974), aumônier de l'UPCB de 1933 à 1974.

- 7 En décembre 1933, le père Petiteville lance un bulletin trimestriel, le Petit Écho de la Boucherie, « journal chrétien de collaboration et d'entraide pour tous les bouchers », qui deviendra la Lettre aux bouchers après 1945. La publication compte huit pages pour son premier numéro en décembre 1933, mais passe à seize pages dès 1934. La plupart des articles semblent rédigés par l'aumônier, sous des pseudonymes plus ou moins heureux. Le bulletin contient des récits de voyages, des articles sur la situation des bouchers, d'autres sur l'actualité religieuse, politique ou sociale, la liste des nouveaux adhérents à l'œuvre, le calendrier des réunions et messes de l'UPCB... En 1937, le père Petiteville est fier du « succès d'un bulletin trimestriel qu'on peut dire lu. Court mais essayant d'être substantiel. Tend à devenir la liaison entre Paris et la province⁴ ». Ce périodique est important car il permet de faire vivre ce réseau affinitaire dont les membres se réunissent finalement assez rarement. Après 1947, le contenu du bulletin change : les articles de réflexion spirituelle se font plus rares, alors que les préoccupations terrestres s'étalent le long des pages, avec des informations pratiques, souvent professionnelles, la critique du dernier film sorti en salles, le faire-part de décès ou de mariage des enfants des membres de l'union... La publication s'arrête en 1974, avec la mort du rédacteur.
- 8 La « petite réunion de ferveur » trimestrielle prévue en 1931 par le père Décout se transforme en une messe hebdomadaire en 1932-1934 puis mensuelle célébrée jusqu'en 1940 par le père Petiteville dans la chapelle du Catéchisme de Notre-Dame des Victoires devant une assistance réduite mais assidue (entre 20 et 30 personnes)⁵. Cette réunion a lieu chaque premier lundi du mois, le lundi étant le jour de fermeture des boucheries. Après 1945, la messe mensuelle se déroule dans la chapelle de la Vierge de l'église St-Eustache. Elle regroupe une vingtaine de personnes, mais uniquement des patrons bouchers (pas d'ouvriers), certains en retraite.
- 9 Outre ce rendez-vous régulier, le père Petiteville propose des actions spirituelles ponctuelles, qui rencontrent un succès inégal. De 1936 à 1938, des recollections ont lieu pour le Vendredi Saint à la Villa Manrèse de Clamart, mais elles sont très peu suivies (12 jeunes seulement présents en 1937). Concernant Pâques et le lundi de Quasimodo, l'aumônier déplore en 1937 « un trop petit nombre encore (60 personnes environ), mais beaucoup les ont déjà fait dans leur paroisse⁶ ». En 1942 et 1943, des retraites spirituelles féminines sont organisées chez les Dames Auxiliatrices et connaissent un certain succès puisqu'elles regroupent entre 50 et 70 femmes⁷. Les actions spirituelles ponctuelles disparaissent après 1945. Le manque d'implication des bouchers est souligné dès 1937 par le père Petiteville :

« Certaine timidité ou du moins indolence dans l'action catholique. Malgré les explications et mises au point, un certain nombre de patrons s'imaginent encore que l'œuvre est surtout pour les jeunes gens, lui savent gré d'essayer de bien les former, mais y voient trop encore une manifestation annuelle sans plus. Ne la font connaître qu'à leurs amis intimes. »
- 10 Les activités destinées aux jeunes garçons bouchers existent à l'UPCB dans les années 1930, avant de disparaître avec la Seconde Guerre mondiale. Une activité classique de patronage (bibliothèque, basket, ping-pong) est proposée aux apprentis chaque lundi à partir de 1933 par le père Petiteville à la Villa des Otages (rue Haxo), mais elle ne

connaît pas une grande affluence (entre 10 et 30 jeunes chaque lundi). En 1937, l'aumônier note les quelques succès rencontrés : des premières communions tardives chez de jeunes garçons, une « première communion et le mariage d'un cégétiste, militant de bonne foi ». Mais le bilan est assez mitigé :

« Des jeunes gens sympathiques à l'œuvre (mais d'esprit borné) sont cégétistes de cœur (et non seulement de contrainte) tout en continuant d'être sympathiques à l'œuvre mais récriminant contre les patronages. »

- 11 L'accueil de la rue Haxo connaît « peu de succès jusqu'ici. Mais ils aiment venir voir l'aumônerie ce jour-là, écrivent volontiers durant le service militaire⁸ ».
- 12 Si le patronage n'a pas eu beaucoup de succès, en revanche, le placement des apprentis semble avoir bien fonctionné, au moins jusqu'aux lois sociales de juin 1936. Entre octobre 1934 et mai 1935, 30 hommes et jeunes gens ont été placés chez des patrons bouchers par l'intermédiaire de l'UPCB. En 1935, l'UPCB met en place un « commencement de vestiaire pour jeunes bouchers nécessiteux » et des consultations juridiques. Quand il dresse un bilan en 1937, le père Petiteville indique que :

« L'Union a placé 300 jeunes gens depuis 1934 grâce à l'intermédiaire de Messieurs du Syndicat soucieux de placer les sujets recommandés dans de bonnes maisons catholiques et aimant voir en eux des catholiques recommandés par l'aumônier. Beaucoup de jeunes gens sont venus à nous recommandés par des prêtres, religieux ou religieuses ou des bouchers. »⁹
- 13 Avec le Front Populaire, le placement appartient désormais à un bureau paritaire. L'aumônier réussit encore à placer des jeunes en 1938-1939, mais dans des proportions sans doute très modestes. En février 1937, il reconnaît que « maintenant tout se réduit à des placements clandestins, à l'amiable¹⁰ ».
- 14 Il apparaît clairement que les activités spirituelles (retraites, recollections, aumônerie) n'ont jamais eu autant de succès à l'UPCB que les activités plus « festives » (messe corporative annuelle) ou utilitaires (placement des apprentis). Le père Petiteville ayant vite compris que les bouchers sont des bons vivants qui recherchent avant tout de la convivialité, il va leur proposer chaque année des « excursions familiales » pour tisser des liens de proximité. Ainsi, l'UPCB organise chaque année un petit voyage d'une journée non loin de Paris, le plus souvent en juillet. Les fidèles se rendent à Reims en 1934, à Amiens en 1935, à Évreux en 1937, à Compiègne en 1939, à Rouen en 1946, à Troyes et Sens en 1947. Ces « excursions familiales » comportent généralement des visites touristiques, la participation à la grand'messe et un repas au restaurant. Cette convivialité revendiquée a valu au père Petiteville son surnom amical d'« aumônier du faux-filet ». À travers cette dernière activité, on perçoit bien que l'UPCB est un réseau affinitaire, où les professionnels aiment à se retrouver ensemble pour partager des moments collectifs, avec une dimension spirituelle plus ou moins marquée.

Les membres du réseau affinitaire

- 15 L'animateur principal de l'UPCB est l'aumônier et sa personnalité explique largement la forme prise par le réseau affinitaire. Les aumôniers successifs de l'UPCB ont été le père Décout de 1930 à 1932, puis le père De Villars en 1932-1933 (aumônier militaire de l'hôpital Villemin, prêtre de la cité-jardin de Suresnes), ensuite le père Petiteville de 1933 à 1974, sauf pendant un bref intermède en 1944-1945 assuré par le père Jacquinot de Bésange et enfin le père Planckaert de 1974 à 1980.

- 16 Pourquoi l'UPCB a-t-elle été animée par des jésuites ? À Paris, les jésuites animaient les unions professionnelles concernant les professions libérales et intellectuelles, comme l'Union des ingénieurs catholiques (fondée en 1892), la Conférence Laennec des médecins catholiques (qui concerne surtout les étudiants en médecine) et le Groupe d'action sociale des professions financières. Le fondateur de l'UPCB est un jésuite, car les deux jeunes garçons bouchers à l'initiative de la création du réseau se sont tournés vers l'Action Populaire de Vanves pour les aider dans leur démarche spirituelle¹¹.
- 17 La personnalité du père Alexis Décout (1875-1965), issu de l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF) avant de rejoindre l'Action Populaire, est importante pour comprendre la genèse de l'UPCB. Les écrits du père Décout montrent clairement sa volonté d'encourager un groupe de réflexion catholique animé par une spiritualité sincère. Les attentes des bouchers étant assez différentes, on comprend bien que dès 1932 le père Décout passe le relais à un collègue qui sera plus apte à s'adapter aux besoins des fidèles. Lors du « banquet inaugural » de l'UPCB du 11 mai 1931, le père Décout indique que le projet reçoit le soutien actif du chanoine Couturier, sous-directeur des œuvres diocésaines à l'archevêché de Paris, et d'Alfred Perrin, « vétéran des Unions fraternelles du Commerce et de l'Industrie, vieux connaisseur de ce qu'il en coûte pour réunir des professionnels sur le terrain religieux¹² ». Par contre, un silence réprobateur accueillit l'initiative lors d'un Groupe d'Entraide Sacerdotal, rassemblant des jeunes prêtres du diocèse de Paris.
- 18 Le père François Petiteville (1898-1974) préside aux destinées de l'UPCB de 1933 à 1974. On peut donc lui attribuer les réussites du réseau mais aussi la responsabilité de son lent dépérissement après 1968. Ordonné prêtre en 1931, le père Petiteville a travaillé avec le père Diffiné à Notre-Dame des Otages (rue Haxo à Paris) à partir de 1933, avant d'être l'aumônier de l'hôpital Villemin en 1943, de l'hôpital Laennec en 1946 puis de la prison de Fresnes en 1964. Très sociable, bon vivant, il avait de l'entregent et a su partager les plaisirs de la table avec les bouchers. Ses qualités relationnelles lui ont permis de construire des relations solides et d'obtenir des soutiens actifs de la part des dirigeants patronaux du syndicat parisien et de la Confédération nationale de la Boucherie française. Il a su trouver des mécènes pour soutenir financièrement l'UPCB, la publication du bulletin entraînant des dépenses régulières. Bref, il a joué pleinement son rôle d'animateur spirituel et « social » du réseau, tant comme rédacteur du bulletin trimestriel, animateur du patronage dans les années 1930 et officiant des cérémonies religieuses.
- 19 Le père Émile Planckaert (1906-2006) a bien connu le père Petiteville car il a fréquenté la Villa des Otages de 1941 à 1951, avant de s'occuper de la JOC au Mans entre 1951 et 1968 et de lui succéder comme aumônier de la prison de Fresnes de 1964 à 1986. Le père Planckaert avait des préoccupations plus spirituelles que son prédécesseur. Retrouvant le projet initial du père Décout, le père Planckaert aurait voulu renouer avec une exigence spirituelle pétrie par les principes d'une Action catholique rénovée. Malheureusement, le vieillissement des fidèles de l'UPCB n'a pas permis à l'association de se réformer pour survivre.
- 20 Outre le rôle primordial de l'aumônier, le réseau fonctionne grâce à ses membres. L'UPCB regroupe un cercle restreint de militants actifs (une vingtaine de personnes), bouchers catholiques fervents qui se retrouvent régulièrement à la messe mensuelle, et une centaine de sympathisants, abonnés au bulletin trimestriel. Dès 1933, l'œuvre dispose d'un gérant, Roger Ratelle, qui aide le père Petiteville, notamment pour

illustrer le Petit Écho de la Boucherie. En 1938, l'UPCB constitue un bureau complet, avec président, secrétaire et trésorier, les trois postes indispensables pour toute association relevant de la loi de 1901. Les présidents successifs ont tous été des patrons bouchers : A. Morin de 1938 à 1953, René Serre de 1954 à 1969, Maurice Béranger de 1969 à 1980. Si l'initiative de la création de l'UPCB en 1930 revient à des garçons bouchers et même si des tarifs réduits ont toujours été prévus pour les employés¹³, il faut bien reconnaître que l'association regroupe surtout des patrons bouchers, qui partagent les mêmes préoccupations politiques et socioprofessionnelles.

- 21 La grande force de l'UPCB est d'avoir obtenu de puissants soutiens parmi les « huiles » de la profession. Dès 1931, quand il prépare la première messe des Bouchers, le père Décout reçoit un accueil favorable de la part des dirigeants du Syndicat patronal de la Boucherie de Paris, notamment de Louis Sonnet, rédacteur en chef du Journal de la Boucherie, qui annonce régulièrement les diverses manifestations de l'œuvre catholique. La messe de 1931, qui a coûté 2000 F, a été financée grâce aux dons de trois mécènes privés, dont un mandataire aux Halles. Le soutien des patrons bouchers est important car le placement des apprentis bouchers n'aurait pas pu fonctionner à l'UPCB entre 1933 et 1938 sans la coopération active des employeurs.
- 22 Le père Petiteville a su cultiver avec succès un réseau de soutiens importants au sein des deux grands organes dirigeants de la profession : le Syndicat de la Boucherie de Paris et la Confédération Nationale de la Boucherie Française (CNBF). En 1937, l'UPCB peut ainsi compter sur des appuis de poids, à savoir plusieurs membres influents du syndicat patronal parisien : Louis Sonnet (rédacteur en chef du journal), Alfred Leclercq (secrétaire), Auguste Viaud et Georges Chaudieu (vice-présidents). Par ailleurs, René Serre, président du Syndicat de la Boucherie de Paris en 1937, puis de la CNBF entre 1938 et 1944, est un catholique fervent qui soutient avec conviction les actions de l'UPCB, avant de la présider à partir de 1954. Dans les années 1950 et 1960, tous les pontes de la Boucherie assistent à la place d'honneur à la messe annuelle à la Madeleine. En 1971, alors que l'association est déclinante, on note encore la présence de Marcel Drugbert, président de la CNBF de 1946 à 1970, de Jean Gibert, vice-président de la Fédération de la Boucherie de Paris, et de Charles Léonard, vice-président de la Chambre de Commerce de Paris et président du Syndicat de la Boucherie de Paris de 1950 à 1972.
- 23 Ses puissants soutiens patronaux sont très importants car ils expliquent l'influence que l'UPCB a eue pendant 30 ans sur de nombreux bouchers parisiens, notamment par le biais du rituel religieux auquel ont participé plusieurs générations d'apprentis bouchers. À partir de 1938, de jeunes garçons bouchers assistent à la messe annuelle de l'UPCB en tablier (fig. 1 et 2). Cette coutume sera conservée jusqu'en 1979 : elle est très appréciée par les membres de l'œuvre et constitue un élément visuel clairement mis en avant dans l'iconographie (clichés des cérémonies religieuses, couverture du bulletin de liaison). Ces jeunes bouchers, qui participent en tablier à la messe annuelle de l'UPCB, sont tous des élèves de l'EPBP, l'École Professionnelle de la Boucherie de Paris, présidée entre 1949 et 1970 par Georges Chaudieu, soutien indéfectible du père Petiteville. Si le nombre d'apprentis bouchers en costume est modeste avant la guerre (32 jeunes en bourgeron en 1939), il devient très important dans les années 1950 et 1960. En effet, quand Georges Chaudieu dirige l'EPBP, c'est l'intégralité des promotions successives de lauréats du CAP qui défilent derrière la bannière de la confrérie et participent à la messe à la Madeleine. Jusqu'en 1968, les meilleurs apprentis reçoivent la médaille de St-

Jacques pendant la cérémonie religieuse (après 1968, la cérémonie se déroule dans un cadre laïc et seulement une quarantaine de jeunes sont présents à la messe). Si la présence des apprentis bouchers est massive dans l'assistance jusqu'en 1968 (400 jeunes en 1962, 500 en 1966), seuls huit jeunes ont l'honneur de servir la messe en tablier aux côtés du prêtre.

- 24 Ce lien entre l'UPCB et l'EPBP a été important et pérenne. En 1937, quand l'association organise son excursion familiale à Évreux, une « grande conférence corporative » est proposée, animée par trois dirigeants de l'EPBP : Firmin Robert (président), Achille Bonneville (vice-président) et Georges Chaudieu. Sous la présidence de Chaudieu (1949-1970), la participation des élèves à la messe annuelle de l'UPCB est « obligatoire » (moralement du moins). Puis, en 1979, quand l'œuvre est moribonde, le directeur de l'EPBP, Jean Odienne, assure le président de l'UPCB de tout son soutien. Les propos de Jean Odienne illustrent bien la déliquescence progressive de l'association catholique :

« J'apprends (...) qu'il est envisagé de dissoudre le groupe de l'Union Professionnelle Catholique de la Boucherie. Certainement, ce serait dommage ! Peut-être pouvons-nous tenter de revivifier cette union ? Il me semble qu'une "impulsion" pourrait être donnée par les canaux École de la Boucherie et Fédérations Régionales. Sans attendre, je prends contact avec les responsables élus de chacune de ces Institutions pour connaître leur éventuelle position sur les dispositions à faire une tentative dans ce sens. Peut-être, comme trop souvent (!), nous sommes nous contentés de nous reposer sur ceux qui animaient sans être suffisamment actifs ? Je ne manquerai pas de vous tenir informé de l'accueil qu'auront reçu mes démarches. Dans l'espoir qu'elles soient fructueuses, et que le manque de Prêtre ne soit pas un obstacle fatal... »¹⁴

- 25 On ne peut pas évoquer l'UPCB en passant sous silence le rôle des femmes. Les femmes sont de puissants adjuvants dans les activités religieuses. Dans les boucheries artisanales, la femme a un rôle important car elle tient la caisse et assure un rôle commercial auprès de la clientèle. Les femmes ont eu un rôle non négligeable au sein de l'UPCB. Dès les années 1930, les femmes servent de relais pour assurer la promotion de la messe annuelle. Ainsi, le père Petiteville fait parvenir chaque année 30 invitations à Renée Tissier, caissière, une quarantaine d'invitations à la Supérieure des Sœurs de l'Assomption de Puteaux, une quarantaine également à la Supérieure de l'hospice Debrousse (Paris XXe) et une vingtaine de cartes à la Supérieure des Sœurs de St-Vincent-de-Paul (Paris XIXe)¹⁵. Dès 1932, l'UPCB reçoit le soutien d'Anne Margueron, qui promeut l'œuvre au sein de la Ligue Patriotique des Françaises. Dans les années 1950 et 1960, la moitié des participants aux messes mensuelles sont des femmes. Quand on consulte le bulletin de l'UPCB, l'aumônier cite de nombreuses femmes, résidant à Paris ou en province, parmi les membres les plus fidèles de l'œuvre.
- 26 Le réseau de l'UPCB présente donc une géométrie variable, avec un groupe militant restreint mais une audience assez large, grâce à de puissants soutiens institutionnels chez les dirigeants du Syndicat patronal et de l'École professionnelle de la Boucherie. La question de l'extension géographique s'est posée en 1937 et a été tranchée nettement. Dès 1935, une Union Professionnelle de la Boucherie (UPB) est créée à Évreux par Adrien Huard, l'un des initiateurs du groupe parisien en 1929-1930 : ce groupe de dévotion compte environ 20 personnes et est très actif, notamment en matière de conciliation entre patrons et ouvriers. En 1937, le père Petiteville reçoit des demandes de Lyon et de Nantes et demande conseil à l'Archevêché de Paris : l'œuvre peut-elle devenir interdiocésaine ?

- 27 La réponse est clairement hostile : Paris ne doit pas absorber la province. Mais le journal « peut devenir un intéressant trait d'union entre la province et Paris »¹⁶.
- 28 L'UPCB est donc demeurée un groupe purement parisien. Néanmoins, des UPB ont existé en province, avec des liens plus ou moins distendus avec la capitale. Par exemple, le groupe de Lyon rassemble tous les professionnels de la filière viande et n'a pas de lien étroit avec Paris. En 1941-1942, des UPB sont créées à Angers et à Nantes, avec des relations suivies avec le groupe parisien. L'UPB de Nantes a connu un développement particulièrement réussi, sous l'impulsion de son responsable local, Roger Jouys, dont l'action a été continuée après 1988 par Claude Atelin sous la forme d'une association « amicale des anciens patrons bouchers de Loire Atlantique », qui est restée fidèle à la tradition des messes annuelles¹⁷. Après 1945, des UPB semblent avoir existé à Rouen et à Reims, mais nous n'avons aucune information sur ces filiales¹⁸. Enfin, un groupe restreint mais actif d'adhérents du groupe parisien organisait des messes à Briis-sous-Forges (Essonne) dans les années 1950 et 1960.

Les valeurs défendues par l'UPCB

- 29 En 1949, le père Petiteville définit ainsi l'association :
- « Établie en dehors de toute préoccupation d'ordre non seulement politique mais syndical, l'UPB cherche à grouper les patrons, les ouvriers et les apprentis de la boucherie, pour soutenir, augmenter, régénérer au besoin leur vie chrétienne. »¹⁹
- 30 Ces propos demandent à être nuancés sur deux points : la neutralité politique revendiquée est loin d'être évidente ; la mixité sociale mise en avant est davantage théorique que réelle. Bien sûr, le projet initial du père Décout en 1930 s'inscrit pleinement dans une optique d'action catholique humaniste et sociale, mais l'évolution idéologique prise par l'UPCB après 1936 est radicalement différente. C'est cette prise de distance avec le projet fondateur, dont le père Petiteville porte la responsabilité, qui est intéressante à étudier.
- 31 Quand le père Décout fonde l'UPCB en 1930, il inscrit pleinement sa démarche dans le cadre de l'Action catholique, qui a pour objectif d'apporter la doctrine humaniste et sociale de l'Église catholique dans les milieux professionnels. Issu de l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), le père Décout rejoint rapidement le groupe de l'Action Populaire à Vanves et il a des liens amicaux avec l'abbé Guérin de la JOC et les militants de la CFTC. Idéologiquement, le père Décout appartient à l'aile progressiste de la Compagnie de Jésus, qui œuvre au développement de l'Action catholique spécialisée et prend l'initiative en 1929 de fonder la JEC (Jeunesse Étudiante Chrétienne), en réaction avec l'orientation « corporative et conservatrice » de la Fédération française des étudiants catholiques (fondée en 1922 par des jésuites « connus pour leurs sympathies maurassiennes »)²⁰. Dans les années 1920, l'ACJF entretient des liens étroits avec l'Action Populaire pour lutter contre l'influence de l'Action Française. Le père Décout incarne donc les valeurs du catholicisme social, progressiste et moderniste. En mai 1931, lors du repas qui suit la première messe des bouchers parisiens, la présence d'André Hess (secrétaire général de la JOC), d'un militant CFTC et d'un responsable de la Fédération gymnastique et sportive des patronages de France montre bien que l'aumônier inscrit son action dans le cadre de la « doctrine sociale » de l'Église²¹.

- 32 En revanche, après l'arrivée au pouvoir du Front Populaire, les discours tenus dans le cadre de l'UPCB sont nettement marqués par l'idéologie patronale conservatrice et néo-corporatiste, à un moment où les artisans souhaitent prendre leur revanche face aux lois sociales de 1936. Le père Petiteville semble avoir une vision assez traditionnelle de la religion, dans le sillage d'Albert de Mun ou de La Tour du Pin, avec un mot d'ordre qui pourrait être résumé ainsi :
- « Il faut restaurer l'autorité du pape, du père et du patron. »
- 33 Quand l'UPCB organise sa « journée familiale de la Boucherie » à Évreux en juillet 1937, la « conférence corporative » porte sur « les répercussions économiques provoquées par les nouvelles lois sociales », avec des prises de position clairement hostiles au Front Populaire. En 1938, alors que René Serre devient président de la Confédération Nationale de la Boucherie Française (CNBF), tout en étant un dirigeant influent de la Confédération Générale des Syndicats des Classes Moyennes, l'UPCB soutient la ligne conservatrice du syndicat patronal et propose que la messe soit servie par des garçons bouchers en bourgeron pour affirmer le caractère « familial, corporatif et traditionnel » de la profession, termes souvent mis en avant par l'aumônier dans ses écrits (fig. 3).
- 34 Le tournant conservateur pris par l'UPCB dès 1937 se trouve confirmé sous Vichy. En 1940, René Serre dénonce les conventions collectives signées en 1936 et milite en faveur de la Charte de la Boucherie, mise en place dès 1941. Abhorrant l'héritage du Front Populaire, René Serre rejette clairement les valeurs républicaines dans les discours qu'il tient, en tant que président de la CNBF, à la messe annuelle de l'UPCB. Ainsi, en 1942, alors que la messe est présidée par Mgr Touzé, directeur des Chantiers du Cardinal, René Serre prône le soutien au régime de Vichy :
- « La Révolution nationale actuelle se place sous la nouvelle trilogie de « Travail, Famille, Patrie ». Fervents disciples du maréchal Pétain, nous l'adoptons avec enthousiasme, et la cérémonie de ce jour se place sous son signe. »²²
- 35 Écarté de ses fonctions syndicales à la Libération, René Serre sera le président de l'UPCB entre 1954 et 1969, preuve manifeste de l'attachement des membres de l'œuvre à une vision très conservatrice de la société.
- 36 Georges Chaudieu, soutien très actif de l'UPCB entre 1937 et 1970, s'est lui aussi largement compromis sous Vichy. Maître de conférences à l'Institut d'Études Corporatives et Sociales à partir de 1937, il est responsable du cours d'économie artisanale et devient directeur de l'École des Hautes Études Artisanales sous Vichy²³. Partisan du « corporatisme intégral », Chaudieu n'est pas un réformiste mais bien un corporatiste réactionnaire, tout comme Olivier Martin et Maurice Bouvier-Ajam²⁴, qui reprennent à leur compte la doctrine de La Tour du Pin et ont des liens souvent étroits avec l'Action Française.
- 37 La neutralité politique de l'UPCB revendiquée par le père Petiteville est assez contestable à cause des choix idéologiques opérés par ses principaux soutiens (René Serre et Georges Chaudieu) mais aussi par l'atmosphère conservatrice qui règne dans l'association jusqu'à sa disparition. De même, la mixité sociale qui a pu exister avant 1940 disparaît après 1945 car l'œuvre ne regroupe plus que des patrons bouchers, avec un vieillissement progressif des membres. Cette sclérose de l'UPCB devient patente après 1968, quand l'œuvre se retrouve en décalage profond avec les aspirations de la jeunesse française. Dans les années 1970, les apprentis sont peu nombreux (40 en 1971) à assister à la messe annuelle à St-Eustache. Quand le père Petiteville meurt en 1974,

personne ne reprend la rédaction de la Lettre aux bouchers. En 1979, le père Planckaert, affaibli par des problèmes de santé, sollicite le père Minguet, aumônier de la JOC du XII^e arrondissement, pour prendre sa succession à l'UPCB. Le père Minguet s'est rapidement rendu compte que les apprentis de l'EPBP n'étaient pas intéressés par une démarche spirituelle. Les apprentis qui participaient encore à la cérémonie annuelle de l'UPCB le faisaient surtout parce que les examinateurs du CAP y étaient présents. De plus, le père Minguet n'a guère apprécié l'esprit corporatiste qui régnait à l'UPCB et les ambiguïtés de cette organisation de bouchers où l'entraide et « le piston » comptaient davantage que les préoccupations spirituelles²⁵. On mesure alors toute la distance qui existe entre le projet initial de 1930 et l'état de l'œuvre en 1979. L'UPCB n'a pas su renouveler ses membres et son idéologie : sa disparition est inévitable avec le vieillissement des militants et l'absence totale d'évolution de ses valeurs.

- 38 L'UPCB est un groupe d'action catholique professionnel qui a fonctionné selon les principes de l'Action catholique spécialisée à ses origines dans les années 1930 pour ensuite s'éloigner assez sensiblement des modes de fonctionnement et des valeurs portées par le catholicisme social. Avant 1940, l'association présentait un idéal de réflexion spirituelle et une mixité sociale réelle, en associant pleinement les jeunes à ses actions (patronage, placement des apprentis). Sous Vichy, les grandes messes annuelles de l'UPCB ont permis aux dirigeants patronaux du métier d'exprimer publiquement leur attachement au corporatisme et aux valeurs traditionalistes défendues par la Révolution nationale. Dans les années 1950 et 1960, l'UPCB perd sa mixité sociale et ne mène plus vraiment d'actions de régénération religieuse. L'œuvre se contente d'organiser une grande manifestation annuelle, qui sert avant tout aux patrons bouchers de moment corporatif festif et de rite de passage pour les apprentis qui reçoivent solennellement leur diplôme professionnel dans un contexte religieux. La dimension spirituelle de rechristianisation disparaît donc de l'association dès la fin des années 1940, l'aumônier portant sans doute une lourde responsabilité dans cette lente dérive « matérialiste ». Après 1968, l'agonie de l'UPCB est inévitable car la convivialité des débuts disparaît avec le vieillissement et le non-renouvellement des membres de l'association. Par ailleurs, les valeurs conservatrices – voire réactionnaires – portées par les militants ont empêché toute modernisation du fonctionnement et des idéaux de l'œuvre. L'éloignement par rapport au projet initial et la sclérose idéologique précoce expliquent le déclin et la disparition de ce groupe affinitaire qui s'est retrouvé en décalage avec son époque.

BIBLIOGRAPHIE

CHOLVY Gérard et HILAIRE Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, tome 3 (1930-1988), Toulouse, Privat, 1988.

COLON David, « La naissance des organisations d'étudiants catholiques en France », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 86, 2007/2, p. 29-33.

JACQUEMET Gabriel, *Catholicisme Hier, Aujourd'hui, Demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1948-1949.

LE CROM Jean-Pierre, *Syndicats nous voilà ! Vichy et le corporatisme*, Paris, Éditions ouvrières, 1995.

ZDATNY Steven, *Les artisans en France au XX^e siècle*, Paris, Belin, 1999.

ANNEXES

Illustrations

Figure 1 : Mgr Crépin entouré des garçons bouchers en tenue professionnelle (sacristie de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, 1939).



Le cliché montre l'importance accordée aux apparences lors de la messe annuelle de l'UPCB, les bouchers étant sensibles à la pompe catholique : l'évêque auxiliaire porte la soutane violette, un rochet en dentelle et une barrette, les chapelains de Montmartre portent une soutane noire, un surplis blanc et une mozette noire, l'aumônier jésuite ne porte pas de mozette, le suisse porte le tricorne, le bedeau est en costume noir, les garçons bouchers portent le tablier blanc.

Source : Archives jésuites de Vanves, I Pa 805/2.

Figure 2 : Mgr Touzé entouré de garçons bouchers en tablier devant la bannière de l'UPCB (église de la Madeleine à Paris, 1953).



Le cliché montre la fierté des bouchers qui entourent l'évêque auxiliaire de Paris (Mgr Touzé) et l'aumônier de l'UPCB (père Petiteville). Un boucher en tablier tient la bannière de la confrérie.

Source : Archives jésuites de Vanves, I Pa 805.

Figure 3 : Image pieuse de l'UPCB (vers 1940).



Ce dessin associe le thème religieux de la Passion du Christ, le costume professionnel du boucher et l'emblème de la confrérie des bouchers (Agneau pascal). L'idéal de bonne entente entre patron et garçon boucher rejoint clairement le projet vichyste de la Charte du Travail.

Source : Archives jésuites de Vanves, I Pa 805.

NOTES

1. Archives Historiques de l'Archevêché de Paris (AHAP), 3K1 1C1, dossier sur l'UPCB (1931-1938), lettre du père Décout de février 1931, sans doute adressée au chanoine Couturier, sous-directeur des Oeuvres diocésaines.
2. AHAP, 3K1 1C1, rapport du père Petiteville envoyé en 1937 à l'Archevêché de Paris.
3. Mgr Crépin a été premier chapelain (1903-1908) puis recteur (1908-1925) de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, avant de devenir en 1925 évêque auxiliaire à Paris.
4. AHAP, 3K1 1C1, rapport de 1937.
5. Cette paroisse a été choisie pour sa proximité avec les Halles centrales de Paris.
6. AHAP, 3K1 1C1, rapport de 1937.
7. Les Dames Auxiliatrices des âmes du purgatoire sont une congrégation féminine fondée en 1856 et dont la fin spéciale est de procurer la gloire de Dieu par le soulagement des âmes du purgatoire, à l'aide spécialement d'œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle. Leur vie religieuse s'inspire étroitement des principes directeurs jésuites. G. Jacquemet, *Catholicisme Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome I, col. 1106.
8. AHAP, 3K1 1C1, rapport de 1937.
9. *Ibid.*

10. AHAP, 3K1 1C1, lettre du père Petiteville adressée le 25 février 1937 à l'Archevêché de Paris.
11. Sur la grande influence des jésuites dans l'animation des groupes étudiants catholiques, notamment à Paris et Lyon, je renvoie à D. Colon, « La naissance des organisations d'étudiants catholiques en France », p. 32.
12. Le syndicat des employés du commerce et de l'industrie, fondé en 1887, est le plus ancien syndicat chrétien français, considéré comme l'élément fondateur de la CFTC en 1919.
13. En 1950, la cotisation annuelle est de 200 F pour les employés et de 300 F pour les patrons. En 1954, elle est de 300 F pour les employés et de 500 F pour les patrons.
14. Lettre d'octobre 1979 de J. Odienne, adressée à M. Béranger, président de l'UPCB. Lettre aimablement communiquée en 1997 par le père Planckaert.
15. AHAP, 3K1 1C1, liste des adresses auxquelles envoyer le *Petit Echo de la Boucherie*.
16. AHAP, 3K1 1C1, lettre du père Petiteville le 3 avril 1937.
17. L'aumônier de l'UPB de Nantes était un jésuite, le père Jean Boileau (1909-1993).
18. Les filiales de Nantes, Angers, Rouen et Reims sont évoquées en 1949 par le père Petiteville dans l'article « Boucherie » rédigé pour G. Jacquemet, *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, tome II, colonne 182.
19. *Ibid.*
20. D. Colon, « La naissance des organisations d'étudiants catholiques en France », p. 33.
21. La Fédération gymnastique et sportive des patronages de France est une puissante fédération sportive catholique, fondée en 1903. G. Cholvy et Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, tome 3 (1930-1988)*, p. 35.
22. Archives jésuites de Vanves, I Pa 805, *Les bouchers catholiques*, n° 21, 1942.
23. Alexis Carrel a inspiré en 1934 la création de l'Institut d'études corporatives et sociales, sans oublier le rôle décisif de Georges Valois, fondateur de l'Union des Corporations Françaises et du Faisceau. S. Zdatny, *Les artisans en France au XX^e siècle*, p. 159 et p. 277.
24. Maurice Bouvier-Ajam, directeur des études de l'Institut d'études corporatives et sociales, rédige la préface du livre de G. Chaudieu, *L'évolution corporative de la boucherie*, Paris, Dunod, 1938. Bouvier-Ajam a été « l'un des théoriciens corporatistes les plus acharnés de Vichy ». J.-P. Le Crom, *Syndicats nous voilà ! Vichy et le corporatisme*, p. 295.
25. Témoignage du père Minguet, recueilli le 20 août 1998.

RÉSUMÉS

L'Union professionnelle catholique de la boucherie est un groupe d'action catholique parisien actif au milieu du XX^e siècle qui était connu chez les bouchers de Paris pour la grande messe corporative annuelle organisée de 1931 à 1968. Outre cet événement festif annuel, l'UPCB voulait aussi être un lieu de réflexion spirituelle et d'encadrement de la jeunesse, avec des activités de patronage et de placements des apprentis. La première originalité de l'UPCB est la distorsion qui existe entre les origines de sa création (influence de la JOC et de l'Action populaire) et l'orientation conservatrice prise ensuite. Le tournant idéologique réactionnaire et corporatiste

pris après 1936 a permis à l'association de s'épanouir pleinement sous Vichy. Après 1945, l'UPCB continue à avoir une certaine audience parmi les bouchers parisiens mais le caractère archaïque des pratiques et le non-renouvellement des membres expliquent la lente agonie observée après 1968.

AUTEUR

SYLVAIN LETEUX

Institut de Recherches Historiques du Septentrion, Université de Lille 3

Les rédacteurs des topographies mariales des XVII^e et XIX^e siècles : un réseau ?

Bruno Maes

- 1 Dans l'*Atlas Marianus* de Wilhelm Gumpfenberg publié en 1657, à l'article « Notre-Dame des Ardilliers », on peut lire :

« Parmi les sectateurs à Saumur les plus acharnés de l'impiété hérétique et au milieu de protestants venus de toutes parts, jusque de l'extrémité de l'Angleterre, triomphe la divine Vierge des Vierges, la reine très pure. La piété de tous les orthodoxes du voisinage de la fontaine des Ardilliers au faubourg de Saumur, après des commencements modestes, s'est accrue à notre époque par de très nombreux miracles. »¹
- 2 De fait, de nombreuses topographies mariales, rassemblant plusieurs centaines de notices, sont rédigées en Europe au XVII^e siècle, quand les pèlerinages reprennent vie, en particulier ceux qui sont dédiés à la Vierge Marie. Le même phénomène se retrouve au XIX^e siècle en France, après la tourmente révolutionnaire, ce qui a permis à certains d'écrire que ce pays était redevenu *Regnum Franciae, Regnum Mariae*². En réalité, au XVII^e siècle, ce phénomène est beaucoup plus étendu dans l'espace, car ces encyclopédies mariales sont rédigées par des Européens, et concernent le monde entier, c'est le cas de celui de Gumpfenberg³.
- 3 La question des réseaux qui rédigent ces notices est importante, car elle montre leur but. Le réseau place l'individu comme un acteur au sein de la société. Certains réseaux ont été créés par des laïcs. D'autres, comme les sodalités ou congrégations mariales, sont conçus par les jésuites pour les élèves de leurs collèges, pour créer une solidarité entre les enfants de leurs établissements. Un réseau peut être formel ou informel, selon son degré d'institutionnalisation. La Compagnie du Saint-Sacrement est un réseau bien structuré, étudié par les historiens depuis longtemps⁴, de même que les réseaux jansénistes⁵.
- 4 Le contexte de rédaction de ces notices a lieu après deux séismes pour l'Église catholique : les guerres de Religion et la Révolution française. Une question essentielle

est de se demander quel était le but recherché par les réseaux, qui ont participé à la rédaction de ces dictionnaires. La topographie mariale de Vincent Laudun sera d'abord présentée, puis celle de *L'Atlas Marianus* de Gumpfenberg, et enfin l'enquête « Notre-Dame de France » menée de 1855 à 1866 qui a donné un ouvrage en 7 volumes parus de 1861 à 1866.

Laudun : un réseau centré autour d'un dominicain

- 5 Cette topographie mariale est longtemps restée manuscrite avant son édition au CTHS en 2008⁶. Elle participe à la reconstruction d'un espace catholique marqué par la renaissance des pèlerinages après les guerres de Religion. L'ouvrage manuscrit comporte 626 pages, illustrées de 220 dessins à la plume.
- 6 Deux centres prédominent : la région de l'auteur avec Avignon et la Provence, et Paris où il a séjourné deux ans. Il décrit aussi les espaces qu'il a parcourus entre les deux. Mais l'Ouest, de même que l'Alsace pourtant française depuis 1648, comportent peu de sanctuaires. Il utilise aussi le réseau dominicain, pour la Bretagne par exemple, en particulier au sujet du sanctuaire de Notre-Dame de Nazareth à Plancoët⁷. Mais cette carte n'est pas une reproduction exacte des grands sanctuaires du XVII^e siècle. Laudun insiste sur ceux qu'il a visités, tout en se documentant par divers moyens sur les autres. Le leitmotiv de ces notices est l'ingratitude des terrains avant le surgissement de la grâce qui rend l'espace enchanté, le tout raconté dans un langage propre à son époque.
- 7 Son travail d'enquête est important car la Réforme protestante permet d'entrer dans l'ère de la démonstration, de la controverse et de l'esprit critique. Laudun commence par des enquêtes personnelles sur les lieux où il s'est réellement rendu. Cet ouvrage est aussi un document d'ego-histoire puisqu'il écrit dans le titre de son manuscrit sur les miracles :

« Que j'ai pu recueillir depuis 19 ou 20 ans. »⁸
- 8 Il insiste sur les sanctuaires gérés par les dominicains, comme Notre-Dame de Liesse à Pérignan, dans l'actuel département de l'Aude. Il le dessine :
- 9 Il en laisse une description personnelle, qui a la saveur du vécu :

« Nostre-Dame de Lyesse.
Ceste dévotion est à un quart de lieue de Pérignan, à deux lieues de Narbonne, et autant de Béziers, au diocèse de Narbonne, sur le bord de l'étang, où l'air n'est guière bon, hors de ceux du païs, ou qui l'ont accoustumé.
L'origine de ceste dévotion commença lorsque ce saint lieu n'estoit qu'un simple hermitage habité par un bon Frère appelé [blanc] qui pour la faire mieux valoir s'adressa aux religieux de saint Dominique pour y aller habiter, mesme de son vivant, avec le consentement de Monseigneur l'archevesque de Vervins dudit ordre de saint Dominique, lequel voyant que la dévotion s'augmentoit tousjours voulut augmenter et aggrandir la chappelle, et par conséquent le nombre des religieux qui la servoint pour ce sujet. L'église estant achevée, il fist faire à ses despens un joly dortoir de pierre de taille, et tous les autres lieux pour un nombre de 10 à 12 religieux. Il est vray que l'air n'y estant guières bon pour toute sorte de personne, on a de la peine de treuver des religieux qui y veuillent demeurer, quoyque la dévotion y soit grande, surtout à toutes les festes de la sainte Vierge on y vient de plus de 10 lieues à la ronde, ce que j'ay veu dans une rencontre. Aujourd'huy ils sont réduits à 3 ou 4 religieux. Tout ce qu'il y a de plus beau, c'est une fontaine dont l'eau est souveraine. À vingt pas du couvent, des arbres remarquables faicts en berceau dans un desquels 20 personnes peuvent s'enfermer, etc, pour y prendre le frais. »⁹

- 10 Quand il ne peut pas se rendre dans le sanctuaire, on lui envoie un dessin qui peut être intéressant. C'est le cas de Notre-Dame des Ardilliers à Saumur, où le dôme n'est pas encore construit¹⁰.
- 11 Mais le texte qui accompagne le dessin des Ardilliers est faux – ou il a été mal lu par l'auteur – puisque Laudun écrit que ce sanctuaire est « à une journée de Saumur », alors qu'il est dans l'un de ses faubourgs¹¹. Il présente les objets qui prouvent l'authenticité des miracles qu'il rapporte, comme le soulier de la Vierge du Pommier conservé à la collégiale de Beaucaire, qu'il a vu, preuve qu'il est valide¹². Il décrit les propos de ceux qui ont vu les miracles.
- 12 Mais il ne contente pas de l'ouï-dire, et utilise des sources écrites. Tout d'abord le « catalogue » de Notre-Dame de Cléry qui présente un cierge volant dans le sanctuaire quand un miracle se produit au loin¹³. Il a aussi lu des livres de pèlerinage, entre autres *La parthénie* sur Notre-Dame de Chartres, rédigée par Sébastien Rouillard¹⁴, du Père Jean Le Boucher pour Notre-Dame de Moyonpont¹⁵, de Notre-Dame de Guaraison par Molinier¹⁶, de Notre-Dame de Vassivière par le jésuite Michel Coyssard¹⁷, de Notre-Dame de Lumières par le Carme Michel du Saint-Esprit¹⁸. Notons que ce procédé d'utiliser les livrets de pèlerinage est utilisé au même moment par le réseau de Gumpfenberg¹⁹. Finalement, les sources de Laudun constituent un véritable kaléidoscope, comportant des sources orales (qu'on ne trouve pas dans les ouvrages religieux du même moment), des livrets imprimés de pèlerinage, des renseignements pris de ses observations diverses, mais bricolés par un individu isolé, contrairement aux topographies mariales des jésuites.
- 13 Pour être compris des hommes, Laudun utilise un langage de son époque. Tout d'abord, religion et sentiment national sont associés. Ainsi la France est présentée comme un pays christianisé dès les temps apostoliques. Lazare et les saintes Maries sont vénérés en Provence. Les rois ont toujours été dévots à la Vierge Marie : le fils de Clovis fonde Notre-Dame de Paris en 522, et en 1638 Louis XIII consacre la France à la sainte Vierge.
- 14 Enfin, ce livre est le fruit d'une culture antiprotestante. Dans la mesure où chacun se pose en s'opposant, l'unification d'un pays se fait en opposition avec d'autres cultures, comme l'hérésie ancienne (les cathares ou albigeois au XIII^e siècle) et l'hérésie nouvelle (les protestants au XVII^e siècle). Ces deux hérésies ont pour ennemi commun les sanctuaires à la Vierge, qu'ils pillent. Cette atteinte au sacré a dû beaucoup meurtrir Laudun, qui est très sensible à la présence du sacré dans la société. Les guerres de Religion sont un horizon chronologique ou le creux d'une vague sur laquelle la reconstruction catholique s'est faite, entre autres grâce aux topographies mariales.
- 15 Laudun considère que les protestants sont nocifs à la société française, car la déconstruction de la France fait leur jeu, alors que l'unité culturelle du pays, qu'elle soit politique avec l'absolutisme ou religieuse avec la réforme catholique, fait celui des catholiques. Lors des pratiques iconoclastes des protestants, la Vierge lutte aux côtés des catholiques, et ses miracles sont interprétés comme une victoire du camp catholique : ainsi à Notre-Dame de Garaison dans les Hautes-Pyrénées où la statue ne brûle pas dans le brasier allumé par les protestants :
- « Les catholiques la prindrent saine et entière du milieu du brazier avec triomphe et resjouissance de la victoire que la Vierge avoit emportée. »²⁰

- 16 Cette victoire de Marie continue sous le règne de Louis – que Laudun appelle toujours « le Juste » – en particulier quand il restaure en Béarn le catholicisme banni par la reine Jeanne. Chez Laudun, religion et politique avancent ensemble.

L'atlas marianus de Gumppenberg : l'œuvre du réseau jésuite

- 17 Bien plus qu'une encyclopédie mariale, cet ouvrage est le manifeste de la science jésuite car il se situe à des moments cruciaux. D'une part, à l'époque de la lutte contre les protestants, où il montre que Marie intercède pour les hommes par ses miracles. Par ailleurs, la science est en train de changer à cette période, où l'on passe du système aristotélicien et thomiste au système galiléen.

Une rédaction en plusieurs étapes

- 18 Le 8 décembre 1652, jour de la fête de l'Immaculée conception, Gumppenberg envoie sa demande de contribution aux provinciaux de la Compagnie de Jésus. En 1655, il publie *l'Idea Atlantis Mariani* pour appeler les hommes de bonne volonté à participer à son ouvrage, et six cents exemplaires de cette brochure sont envoyés aux recteurs des collèges jésuites. En 1657-1659, la première version est publiée, en deux volumes, *in 12°*, où chaque sanctuaire est illustré d'une gravure sur cuivre. Cinquante puis cent notices sont rédigées.
- 19 Pour la deuxième version, de 1672, on compte 1 200 articles, ouvrage en 2 volumes et de format *in folio*²¹. L'*Atlas Marianus* a une histoire éditoriale dont la complexité est à l'image de son contenu : versions brèves et longues, latines et allemandes, adaptations, résumés²²... Contrairement à l'édition de 1657, celle de 1672 ne comporte pas de gravure représentant l'objet vénéré²³. Toutefois les deux versions permettent de cerner la frontière confessionnelle où sont souvent situés les grands sanctuaires mariaux. Pour l'édition de 1657, concernant la France, quatre pères jésuites ont participé à l'ouvrage. Le Père Savigny de Tours rédige les articles Chartres, les Ardilliers et Notre-Dame de Paris. Le Père Benoit Bonnefoy rédige celui de Notre-Dame des Tables à Montpellier ; le Père Jean Cordier celui de Liesse ; le Père Jacques Gaillard celui de Rocamadour²⁴.
- 20 Chaque notice est agrémentée d'une gravure, comme celle de Notre-Dame des Ardilliers de Saumur²⁵.
- 21 Cette *Pietà* se trouve aussi sur la page de titre d'un ouvrage racontant le vœu public de Poitiers, imprimée en 1613 chez François Lucas, et reproduite dans notre thèse sur les sanctuaires nationaux²⁶.
- 22 Un texte lui fait suite, rédigé en latin, dont nous donnons ici la traduction :
- « Parmi les sectateurs à Saumur les plus acharnés de l'impiété hérétique et au milieu de protestants venus de toute part, jusque de l'extrémité de l'Angleterre, triomphe la divine Vierge des Vierges, la Reine très pure. La piété de tous les orthodoxes du voisinage de la fontaine des Ardilliers au faubourg de Saumur, après des commencements modestes s'est accrue à notre époque par de très nombreux miracles.
- En l'année 1454, comme le prouvent les comptes du receveur de la cité rendus à cette époque, on tint une assemblée de Ville où fut décidé qu'on enlèverait des deniers publics un arceau sous lequel on exposerait aux yeux de la foule qui affluait

l'image de la Vierge sainte. Vous auriez dit une icône minuscule, *icunculam*, de cette auguste figure. En effet, dans ce groupe en pierre de très petite dimension, la Mère de Dieu assise avec presse sur son sein son fils descendu de la croix ; elle soutient avec tendresse d'une main l'un de ses bras, et de l'autre sa tête près de laquelle se tient debout un ange.

Or voici quelle fut la cause du peuple réuni. Un paysan de la contrée cultivait la terre voisine de la fontaine des Argilliers ou, comme dit le vulgaire, des Ardilliers. Un jour il trouve enfouie en terre la statue dont nous parlons et il l'emporte chez lui. Mais la Vierge refusant sa nouvelle demeure, retourne dans le champ. Le lendemain le laboureur tout étonné la retrouve à la même place. Afin qu'il ne pût s'élever un soupçon de fraude, il la reporte chez lui et la cache avec soin dans un endroit retiré. Le jour suivant il la retrouve encore dans le même champ, l'image qui ne s'accommodait pas de son obscur séjour sous le toit du cultivateur. Le colon s'empresse de publier le fait prodigieux dont il a été le témoin ; la renommée s'en répand, et tandis que ceux à qui il appartient, soumettent la merveille à leur examen, une foule immense excitée par le bruit des miracles attestés, remplit au loin le pays d'alentour. On se plaisait aussi à dire que la fontaine des Ardilliers déjà célèbre depuis longtemps par sa propriété de guérir les maladies, tenait cette vertu de l'image nouvellement découverte ; car on a peine à supposer que la nature a réuni dans la même eau des remèdes à tant de maladies contraires. Aussi avec l'argent que l'on recueillit en peu de temps, on construisit un oratoire qui a été l'objet d'agrandissements successifs.

Enfin de notre temps ce sanctuaire s'est transformé en une basilique. Et jusqu'ici ni la fontaine ni les miracles n'ont vu tarir leur source. La statue elle-même n'a pu être changée de place, y est bientôt revenue. Tant il importe d'honorer la Vierge là où elle veut. Ainsi me l'a rapporté le P. Antoine de Savignac de Tours, d'après l'histoire que publièrent les Pères religieux de l'Oratoire de Jésus, de l'Institut de France. »

- 23 Cette notice a été rédigée par le père Antoine Savignac (1590-1660). Une traduction un peu différente et traduite de l'allemand est publiée dans l'*Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg. Édition et traduction*, auquel on a ajouté quatre illustrations²⁷. La première illustration est tirée d'une des multiples éditions en langue allemande, celle de 1658-1659²⁸. La deuxième est un tableau du XVII^e siècle provenant de la chapelle de Posat²⁹. La troisième illustration est une gravure sur cuivre ; elle illustre la page de titre de l'ouvrage décrivant le vœu public de la ville de Poitiers, imprimé en 1613. La quatrième celle d'un ouvrage imprimé en langue italienne en 1839-1847³⁰.
- 24 Le contexte régional est celui de la Bavière du XVII^e siècle, d'une région qui connaît une grande dévotion aux sanctuaires mariaux, avec à sa tête celui d'Altötting. En 1615, le duc de Bavière Maximilien 1^{er} offre à la Vierge et son peuple et ses terres, dans un document signé de son sang³¹. Le troisième dimanche après la Pentecôte, le 14 juin 1643, est une date importante dans l'itinéraire marial de Gumpfenberg. La Vierge lui apparaît pour lui demander d'ériger sur les bords du Danube une réplique de la Santa Casa de Lorette, le plus célèbre sanctuaire marial d'Occident, qu'il avait visité onze ans auparavant³².
- 25 Gumpfenberg (1609-1675) est né à Munich. Il entre dans la Compagnie à 25 ans, mais il n'est pas connu avant la rédaction de l'*Atlas*. Ses supérieurs ne lui trouvent de qualités ni pour enseigner, ni pour gérer un collège. En 1648, il décide d'élaborer un Atlas marial pour confondre les protestants. En effet, cette année voit la signature des traités de Westphalie, qui met fin à la Guerre de Trente Ans. L'Allemagne est exsangue. Gumpfenberg montre aux populations que la force de la Vierge soutient le monde, comme le géant Atlas de la mythologie le faisait jadis. Pour cela, il utilise le réseau jésuite, et 274 correspondants envoient des données historiques depuis 194 maisons

différentes (collèges, noviciats, résidences, maisons professes). Pourtant, les régions intéressées ne sont pas légion : si tous les pays sont présents, seule une partie de la *Mitteleuropa* est particulièrement motivée (Pays-Bas catholiques, Germanie avec en particulier le Tyrol et la Bavière, Italie du nord) sont actifs car, dans ces régions, la lutte contre le protestantisme est forte³³.

Un Atlas qui est plus qu'une juxtaposition de notices

- 26 La nature de l'ouvrage permet un pèlerinage en chambre, en pensée et en prière, à la rencontre du sacré³⁴. Marie prend la place du géant Atlas qui soutient le monde. Elle est aussi au centre des savoirs³⁵. Atlas est une synthèse qui concerne tout le monde : les princes, les villes, les savants. C'est ainsi que fonctionne la raison dévote chère aux jésuites, qui fait l'unité de la personne en Dieu, au contraire de la raison d'État qui scinde l'homme en plusieurs tranches, en particulier en séparant le politique du religieux. Cet Atlas rend compte de la *peritia*, science jésuite qui veut en particulier renouveler le discours sur le miracle, pour le rendre capable de relever le défi de la science de son temps, où la preuve expérimentale devient essentielle. Le défi est de concilier l'ordre de la nature et la présence massive de la surnature sans la soumettre à l'empire de la raison. L'accumulation des miracles montre que ceux-ci obéissent à des lois³⁶.
- 27 C'est un moment clef de l'aventure de la science jésuite, et de cette ultime tentative pour mettre tous les savoirs anciens et modernes au service de la foi, où se croisent l'histoire des arts et l'histoire des sciences, l'anthropologie historique et l'histoire religieuse. Gumppenberg dévoile aussi le fonctionnement d'un immense réseau savant, la Compagnie de Jésus, qui grâce à son organisation et au rôle qu'elle confère à la correspondance, réussit à s'emparer de questions immenses et à en proposer une approche globale étendue au monde entier. En ce sens, l'Atlas porte bien son nom, qui en fait une première tentative de saisie mondiale par Marie partout où sa présence peut être attestée. Il montre à quel point la question des images de Marie est tout sauf un enjeu uniquement érudite ou une affaire de théologiens, mais plutôt une question qui intéresse les princes et les villes, les clercs et les magistrats aussi bien que les savants, car il ne s'agit pas de capter uniquement les manifestations concrètes de la Vierge³⁷.

Les réseaux de l'enquête « Notre-Dame de France » (1855-1866)

- 28 Le troisième type de réseau apparaît sous Napoléon III quand l'Église se met en ordre de bataille pour soutenir « l'Empire autoritaire », afin de reconstruire un espace religieux détruit par la Révolution. Là encore, comme au xvii^e siècle, le renouveau des pèlerinages est concomitant d'un changement de la science où apparaît l'école méthodique, qu'utilisent – d'une certaine manière – les clercs érudits³⁸.
- 29 « Notre-Dame de France » correspond à deux réalités historiques. Tout d'abord à la statue géante fondue dans le bronze des canons de la bataille de Sébastopol, élevée au Puy-en-Velay, et montrant Jésus bénissant le monde des bras de sa mère. Mais le second sens est une œuvre littéraire et historique qui concerne les pèlerinages mariaux

fréquentés dans les diocèses de France, publiée aux Éditions Plon entre 1861 et 1866, coordonnée par Monsieur Hamon, curé de Saint-Sulpice³⁹.

- 30 À l'origine du comité historique chargé de cette entreprise, on trouve certainement le chanoine Jammes, mort en 1857. Ancien supérieur du collège du Puy, il aide M^{gr} de Morlhon, évêque du lieu, à édifier la statue monumentale. Une souscription est lancée auprès des régions de France pour dresser un monument littéraire qui sera l'histoire du culte de Marie dans tous les diocèses de France. Les sommes obtenues seront affectées aux deux œuvres. Le comité est constitué de l'abbé Lucien Bonaparte cousin de l'empereur, et de deux vice-présidents, le chanoine Jammes et le directeur de l'École des Chartes. Les « historiographes de Notre-Dame » s'occupent de mener des recherches et de rédiger les notices, comme les professeurs de l'École des Chartes, ou les jésuites Cahier et Martin. On ne peut imaginer les milliers de lettres circulant entre le Comité et les correspondants, de rappels, de réponses venus de tous les diocèses de France, d'esquisses et de rédactions. Dans les dépôts d'archives d'aujourd'hui, il n'en reste qu'une partie, dispersée depuis 1906 dans trois fonds⁴⁰.
- 31 La première période est qualifiée d'érudite. Les dossiers des AN présentent la liste des personnalités à pressentir dans 82 départements (archivistes, militaires à la retraite...). Un tournant est constitué par le départ pour Rome du prince-abbé Bonaparte et la mort du chanoine Jammes en 1857. Ensuite, le curé de Saint-Sulpice, André Hamon, dirige les opérations et prend la tête du Comité, lequel disparaît en 1858.
- 32 La seconde période est dite « ecclésiastique ». Le cadre départemental cède la place au cadre diocésain. M. Hamon sollicite directement les évêques pour leur demander de nommer un prêtre référent. Par exemple, l'abbé Henri Congnet, est désigné par l'évêque de Soissons, bien connu pour avoir été l'ancien Supérieur du petit séminaire de Liesse en 1834, puis doyen du chapitre cathédral de Soissons. Ce changement d'orientation marque le passage d'une phase érudite, dominée par les chartistes où une rigueur était de mise, vers une phase où les pasteurs l'emportent, bien que le curé de Saint-Sulpice n'ait pas apprécié cette évolution.
- 33 Un des problèmes est celui du condensé des sources, car on n'a pas créé de « grille » limitant les thèmes à étudier dès lors que le propos concerne le culte de la Vierge, pas plus que le nombre de pages à envoyer. Par exemple, pour le diocèse de Châlons-en-Champagne, qui appartient au Bassin parisien où la fréquentation religieuse est faible au XIX^e siècle, la conclusion est la suivante :
- « Enfin le mois de Marie est généralement assez suivi, au moins dans les villes » (t. 5 de *Notre-Dame de France*, p. 411).
- 34 Mais c'est un bien terne reflet de la phrase écrite par le chanoine Terriez :
- « Dans les villes et bon nombre de communes rurales, le mois consacré à la sainte Vierge est bien fréquenté. Dans certains lieux, les exercices ne peuvent avoir lieu tous les jours. On est forcé de se contenter du dimanche et d'un jour par semaine (malheureusement il y a bien des paroisses où le curé ne peut avoir cette consolation. Son église est vide le dimanche.) »⁴¹
- 35 Il reste que les 7 volumes de *Notre-Dame de France* sont toujours utiles aux historiens qui travaillent sur les pèlerinages. Les « historiographes de Notre-Dame » donnent une photographie fiable, dont les informations sont classées par département. Ces livres permettent de classer les sanctuaires par titulature, ou par commune, ou par département⁴².

- 36 Les trois réseaux qui rédigent les topographies mariales présentent un intérêt certain. Laudun constitue une tête de réseau qui a rassemblé autour de lui des témoignages oraux qu'il a ajouté à des lectures d'imprimés. Gumpfenberg a rassemblé des témoignages déjà rédigés par des jésuites du monde entier qui ont signé les notices de leur nom. Monsieur Hamon a recueilli des lettres manuscrites qu'il a synthétisées pour en rédiger un livre en sept volumes.
- 37 Les méthodes sont différentes car elles concernent trois cultures distinctes. Laudun est attaché à une culture liée au merveilleux, telle qu'elle se présentait encore dans les années 1600. Les jésuites travaillant pour Gumpfenberg ont une culture qui intègre la mutation des sciences des années 1620. Notre-Dame de France est marquée par la rigueur érudite des chartistes, et la piété des prêtres diocésains du Second empire.
- 38 Mais le résultat est le même. Il s'agit alors de reconstituer un espace catholique grâce à la pastorale du livre, bien présente au XVII^e comme au XIX^e siècle. Pendant ces deux périodes, le miracle est – selon le mot de Blaise Pascal – « l'argument de la foi ». Argument contre les protestants, contre les sceptiques, et contre les scientifiques des XVIII^e et XIX^e siècles. Ces miracles ont souvent lieu dans les sanctuaires mariaux, qui se développent beaucoup pendant ces deux siècles. Le miracle n'est pas seulement une guérison pour une personne particulière, mais aussi une faveur pour un groupe car il montre un support du sentiment national chez les catholiques, et fortifie l'État. Il aura été un instrument de la rechristianisation pacifique de l'espace et de la mémoire.
-

BIBLIOGRAPHIE

ALLIER Raoul, *La cabale des dévots (1627-1666)*, Paris, A. Colin, 1902, 448 p.

BALZAMO Nicolas, « De Notre-Dame de Lorette à la Vierge mondialisée : l'itinéraire de W. Gumpfenberg », dans CHRISTIN Olivier, FLÜCKINGER Fabrice, GHERMANI Naïma (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées à l'époque moderne*, Neuchâtel, Éd. Alphil-Presses universitaires suisses, 2014, p. 223-233.

BALZAMO Nicolas, « L'infrastructure de l'Atlas Marianus. Les livrets de pèlerinage à l'époque moderne (XVI^e-XVII^e s.) », dans CHRISTIN Olivier, FLÜCKINGER Fabrice, GHERMANI Naïma (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées à l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2014, p. 121-130.

BERCÉ Yves-Marie, *Lorette aux XVI^e et XVII^e siècles. Histoire du plus grand pèlerinage des temps modernes*, Paris, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 2011, 371 p.

CHOYER Abbé, *Notice historique sur le pèlerinage de Notre-Dame des Ardilliers*, Paris, Petite bibliothèque oratorienne, 1886-1887, 2 vol.

CHRISTIN Olivier, FLÜCKINGER Fabrice, GHERMANI Naïma (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées à l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2014, 256 p.

CHRISTIN Olivier et Fabrice FLÜCKINGER, « Introduction », dans CHRISTIN Olivier, FLÜCKINGER Fabrice, GHERMANI Naïma (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées à l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2014, p. 9-23.

DELFOSE Annick, « L'Atlas Marianus, une entreprise collective », dans CHRISTIN Olivier, FLÜCKINGER Fabrice, GHERMANI Naïma (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées à l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2014, p. 133-143.

GHERMANI Naima, « Topiques ou topographie sacrée ? Les mutations du projet d'atlas mariologique de Wilhelm Gumpenberg », dans CHRISTIN Olivier, FLÜCKINGER Fabrice, GHERMANI Naïma (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées à l'époque moderne*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2014, p. 107-120.

GUILLOUZOU Richard (OP), *Nouveau jardin à fleurs de la très sacrée Vierge au terroir de Bretagne, dans la dévotion florissante de sa sainte chapelle de Nazareth près Plancoët, en l'évesché de Saint-Malo*, Rennes, J. Durand, 1655, 302 p.

GUMPPENBERG Wilhelm, *Marianischer Atlas: das ist wunderthätige Maria Bilder so in aller christlichen Welt mit Wunderzaichen berhuemt*, Johann Jaecklin, 1658-1659 (Saint-Gall, Stifsbibliothek).

MAES Bruno, *Le roi, la Vierge et la nation. Pèlerinages nationaux et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, Paris, Publisud, 2002, 633 p.

MAES Bruno, *Pèlerinages et sanctuaires mariaux au XVII^e siècle. Manuscrit du père Vincent Laudun dominicain*, Paris, CTHS, 2008, 448 p.

MAIRE Catherine-Laurence, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, 710 p.

MILBACH Sylvain, *Prêtres historiens et pèlerinages du diocèse de Dijon (1860-1914)*, Dijon, Éditions de l'Université de Dijon (CIII), 2000, 676 p.

NOYE Irénée (PSS), « Une enquête sur le culte marial en France (1855-1866) », dans WACHÉ Brigitte (textes rassemblés par), *L'histoire des croyants, mémoire vivante des hommes. Mélanges Charles Molette*, Paris, Association des archivistes de France, 2 vol. , p. 897-901.

TALLON Alain, *La compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667) : spiritualité et société*, Paris, Cerf, 1990, 191 p.

VAN KLEY DALE K., *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Paris, Seuil, 2002, 576 p.

ZANELLA Agostino, *Atlante mariano, ossia origine delle imagini miracolose della B. V. Maria venerata in tutte le parti del mondo*, Vérone, Sanvido, 1839-1847, 12 vol.

ANNEXES

Illustration

Figure 1 : Carte des pèlerinages du Dominicain Laudun.

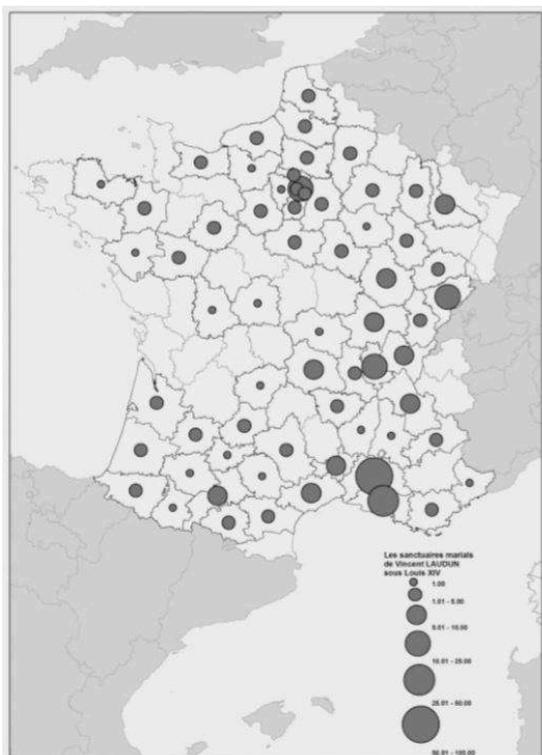


Figure 2 : Dessin du sanctuaire dominicain de Pérignan par le Dominicain Laudun.



Figure 3 : Dessin du sanctuaire de Notre-Dame des Ardilliers par le Dominicain Laudun.

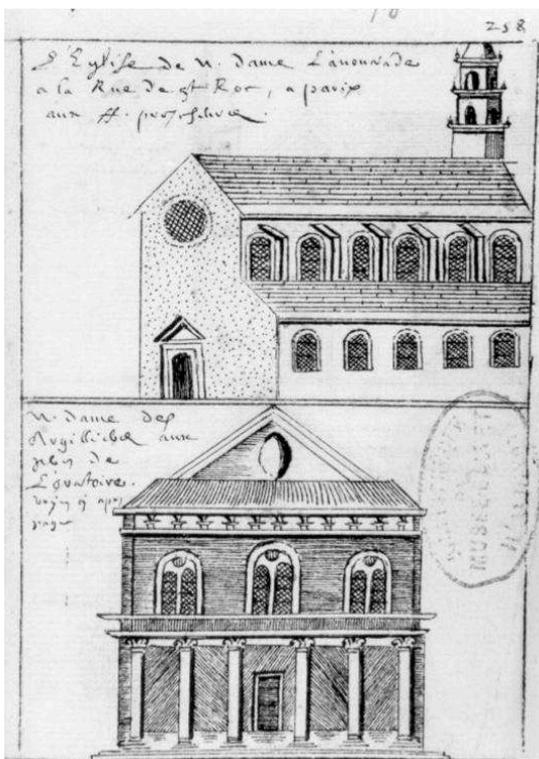


Figure 4 : Gravure de Notre-Dame des Ardilliers tirée de l'*Atlas Marianus* du Jésuite Gumpenberg (1657).



NOTES

1. Cité par l'Abbé Choyer, *Notice historique sur le pèlerinage de Notre-Dame des Ardilliers*, vol. 2, p. 62.
2. « Le royaume de France est le royaume de la Vierge Marie ».
3. O. Christin, F. Flückiger, N. Ghermani, *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Guppenberg et les topographies mariales de l'époque moderne*, Éd. ALPHIL, PU suisses, Neuchâtel, 2014, 256 p. ; N. Balzamo, O. Christin, F. Flückinger, *L'Atlas Marianus de Wilhelm Guppenberg. Édition et traduction*, Éd. ALPHIL, PU suisses, Neuchâtel, 2015, 512 p.
4. R. Allier, *La cabale des dévots (1627-1666)*, 448 p. ; A. Tallon, *La compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667) : spiritualité et société*, 191 p. ; C. Martin, *Les Compagnies de la propagation de la Foi (1632-1685). Paris, Grenoble, Aix, Lyon, Montpellier : étude d'un réseau d'associations fondées 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.
5. C.-L. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, 710 p. ; D. K. Van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, 576 p.
6. B. Maes, *Pèlerinages et sanctuaires mariaux au XVII^e siècle. Manuscrit du père Vincent Laudun dominicain*, 448 p.
7. Enquête épiscopale déposée aux Arch. dép. d'Ille-et-Villaine, 10G12 sur une statue d'invention ; ouvrage de R. Guillouzou (OP), *Nouveau jardin à fleurs de la très sacrée Vierge au terroir de Bretagne, dans la dévotion florissante de sa sainte chapelle de Nazareth près Plancoët, en l'évesché de Saint-Malo*, 302 p.
8. B. Maes, *Pèlerinages...*, *op. cit.*, p. 72.
9. *Ibid.*, p. 234 et 236.
10. *Ibid.*, p. 87.
11. *Ibid.*, p. 122.
12. *Ibid.*, p. 250 : « il y avoit entre autres un fort beau pomier, dont les fruicts estoient grandement recherchés. Il arriva un jour que un jeune garçon estant monté sur le pomier, une très belle dame revestue de blanc luy apparut au plus haut de l'arbre, laquelle luy tint ce langage : « Mon petit, descend de l'arbre et creuse au pied, tu trouveras un de mes souliers. Selon le rapport de quelques autres, elle luy dit ainsi : « Mon petit, voilà un de mes souliers que je te donne. Porte-le à l'église pour y estre conservé ». Tellement qu'elle luy donna un de ses souliers et l'enfant le porta d'abord aux religieux de saint Benoist qui tenoient la paroisse, lesquels luy demandèrent qui luy avoit donné ce soulier. Il répondit que c'estoit la mère de Jésus, ainsi qu'elle luy avoit dit, une Dame habillée de blanc, belle comme le jour. Tellement que ce soulier se voit et se montre jusqu'à présent dans l'église collégiale de Beaucaire où j'ay eu l'honneur et la consolation de le voir, et le baiser avec grande satisfaction. »
13. *Ibid.*, p. 32 : « J'ay lu tout cecy dans un vieil authour, tesmoin de plusieurs semblables (sic) miracles, et dit que de son temps il ne se passoit guières d'années qu'il n'arrive quelques, et qu'il y en avoit desjà plus de cent escript (sic) et authentiques dans le catalogue de la dite église, sans ceux que l'on a négligé de marquer. »
14. *Ibid.*, p. 34.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.* : « Celuy qui a raconté la merveille à Monsr Molinier, authour de l'histoire de Nostre-Dame de Guaraizon et grand prédicateur, luy a protesté avoir esté l'un de ceux qui tirèrent l'image du feu » où les protestants l'avaient jetée. L'ouvrage utilisé est celui de l'abbé Étienne Molinier, *Le lis du Val de Guaraizon, où il est traicté en général de tous les poincts qui concernent la dévotion des chapelles votives de la Vierge et en particulier de l'origine et des miracles de la chapelle de Guaraizon*, Toulouse, R. Colomiez, 1630, 790 p., in 12°, BnF Lk7-2951 ; 2e éd. : Auch, A. de Saint-Bonnet, sd [4 juin 1646], in 8°, BnF Lk7-2951.
17. *Ibid.*, p. 35.

18. *Ibid.*
19. Voir l'article de N. Balzamo, « L'infrastructure de l'Atlas Marianus. Les livrets de pèlerinage à l'époque moderne (XVI^e - XVII^e s.) », p. 121-130.
20. B. Maes, *Pèlerinages...*, *op. cit.*, p. 63.
21. N. Balzamo, « De Notre-Dame de Lorette à la Vierge mondialisée : l'itinéraire de W. Gumpfenberg », p. 228.
22. Annexe 1, « Les éditions de l'Atlas Marianus », dans O. Christin, F. Flückinger, N. Ghermani (dir.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées à l'époque moderne*, p. 235.
23. N. Ghermani, « Topiques ou topographie sacrée ? Les mutations du projet d'atlas mariologique de Wilhelm Gumpfenberg », p. 109.
24. N. Balzamo, « De Notre-Dame de Lorette... », p. 227.
25. Édition de 1657, volume 1, n°11, p. 105.
26. B. Maes, *Le roi, la Vierge et la nation. Pèlerinages nationaux et identité nationale entre guerre de Cent Ans et Révolution*, p. 11 du premier cahier iconographique.
27. « *Wunderthaetiges Mariabild zu Ardillien. Image miraculeuse de Notre-Dame des Ardilliers* », dans N. Balzamo, O. Christin, F. Flückinger, *L'Atlas Marianus...*, *op. cit.*, p. 106-108.
28. W. Gumpfenberg, *Marianischer Atlas : das ist wunderthätige Maria Bilder so in aller christlichen Welt mit Wunderzaichen berhuemt*, 1658-1659.
29. Tableau à l'huile, panneau provenant de la chapelle de Posat, daté de la fin du XVII^e siècle.
30. A. Zanella, *Atlante mariano, ossia origine delle imagini miracolose della B. V. Maria venerata in tutte le parti del mondo*, vol. 9. Il est à noter que cette gravure représente une statue qui n'existe plus à l'époque de l'édition de l'ouvrage. Cette *Pietà* a été détruite lors de la Révolution, et ne comporte plus l'ange qui tenait la tête du Christ.
31. B. Maes, *Le roi...*, *op. cit.*, p. 292.
32. N. Balzamo, « De Notre-Dame de Lorette... », *loc. cit.*, p. 223. Sur l'importance du pèlerinage de Lorette, voir l'ouvrage d'Y.-M. Bercé, *Lorette aux XVI^e et XVII^e siècles. Histoire du plus grand pèlerinage des temps modernes*, 371 p.
33. A. Delfosse, « L'Atlas Marianus, une entreprise collective », p. 133.
34. N. Balzamo, « De Notre-Dame de Lorette... », *loc. cit.*, p. 230.
35. O. Christin et F. Flückinger, « Introduction », p. 13.
36. *Ibid.*, p.15.
37. *Ibid.*
38. Voir la thèse de S. Milbach, *Prêtres historiens et pèlerinages du diocèse de Dijon (1860-1914)*, 676 p.
39. I. Noye (PSS), « Une enquête sur le culte marial en France (1855-1866) », dans B. Waché (textes rassemblés par), *L'histoire des croyants, mémoire vivante des hommes. Mélanges Charles Molette*, p. 897-901.
40. BnF, naf, 24723 et 24724 ; Arch. Nat., carton ABXIX, 515, dossier 3 et 4 ; Archives de la Compagnie de Saint-Sulpice où de nombreuses brochures sur les pèlerinages ont été raturées et simplifiées pour fournir des notices.
41. I. Noye (PSS), « Une enquête... », *loc. cit.*, p. 900.
42. C'est ce que nous avons fait lors de l'édition du manuscrit de Vincent Laudun (pages 403 à 434).

AUTEUR

BRUNO MAES

MCF (HDR) en Histoire moderne à l'Université de Lorraine

Société d'histoire religieuse de l'Église de France : membre

Société des historiens de l'Est : membre

Société historique de Haute-Picardie : membre

Académie nationale de Reims : membre titulaire, ancien président

Réseaux jansénistes et antijansénistes dans le Nord et l'Est du royaume de France de la bulle *unigenitus* à 1730

Philippe Moulis

- 1 La bulle *Unigenitus*, fulminée le 8 septembre 1713, qui condamne 101 propositions contenues dans le livre de Pasquier Quesnel « Réflexions morales sur le Nouveau Testament », va diviser l'Église de France et avoir des conséquences désastreuses dans les diocèses du Nord et de l'Est de la France. Elle va également susciter la création de réseaux clandestins de correspondance. Je vais analyser dans une première partie la mise en place et la structuration des réseaux jansénistes et antijansénistes qui s'organisent de 1713 à 1717. Dans une seconde partie, intitulée l'antijansénisme victorieux (du bref *Pastoralis officii* de 1718 à 1730), j'étudierai les méthodes employées par ces ecclésiastiques pour combattre les évêques jansénistes. La troisième partie sera consacrée aux méthodes, aux filières et aux moyens clandestins utilisés par ces réseaux.
- 2 Pour cette étude, j'utilise mes publications sur le jansénisme dans les diocèses du Nord (Arras, Boulogne, Cambrai et Saint-Omer) et concernant ceux de l'Est, les travaux de René Taveneaux, dont sa thèse monumentale *Le jansénisme en Lorraine 1640-1789*, ont été consultés¹. À propos des documents jansénistes, la correspondance de Pierre de Langle, évêque de Boulogne de 1698 à 1724, qui forme un corpus de plus de 366 lettres, permet de comprendre le fonctionnement et les méthodes usitées pour correspondre². Celle entre l'évêque d'Arras et le Cardinal de Noailles, conservée à la Bibliothèque nationale de France apporte également des informations intéressantes. Quant aux sources manuscrites antijansénistes, le fonds Languet de Gergy, conservé aux Archives municipales de Sens, contient pour les années 1720-1730, plus d'une centaine de lettres d'ecclésiastiques antijansénistes des évêchés de notre étude³. Quelques lettres sont également disponibles aux archives du Ministère des Affaires Étrangères⁴ et dans plusieurs archives municipales⁵.

- 3 À partir de toutes ces sources, je vais vous présenter les réseaux jansénistes et antijansénistes dans le Nord et l'Est du royaume de France de la bulle *Unigenitus* à 1730.

Mise en place et structuration des réseaux

- 4 Les réseaux des prélats jansénistes se mettent en place dès 1708, c'est-à-dire au moment où le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, devient la cible de Louis XIV, du pape Clément XI et de manière insidieuse par Fénelon, archevêque de Cambrai. Au départ, il s'agit d'une correspondance de prélats. Dans l'Est de la France, il y a ce type d'échanges épistolaires entre évêques, mais il y a aussi la présence de la congrégation de Saint-Maur et celle de Saint-Vanne, lesquelles disposent déjà de leur propre réseau. Ceux qui vont s'opposer aux jansénistes sont également nombreux. Il y a d'abord tous ces ordres ou congrégations, souvent implantés dans ces zones frontalières à la fin du XVI^e siècle, pour endiguer l'expansion du protestantisme, notamment les capucins, les minimes et surtout les jésuites. Ces derniers quadrillent parfaitement les Pays-Bas méridionaux et les diocèses français frontaliers et sont également bien implantés en Champagne et en Lorraine, notamment avec l'Université de Pont-à-Mousson (1572). Le réseau antijanséniste, qui n'est autre que celui qui combat le protestantisme, est déjà en place et constitue un bloc très puissant. Concernant les frères des Écoles chrétiennes, avant 1713, il n'y a pas de problèmes particuliers avec les prélats jansénistes. Bien au contraire, Jean-Baptiste de La Salle en connaît beaucoup et ces derniers l'aident à ouvrir des écoles. Dans le diocèse de Boulogne, par exemple, il rencontre plusieurs fois M^{gr} Pierre de Langle⁶. Les frères ouvrent une école à Calais en 1700, et deux autres à Boulogne, la première dans la Basse-Ville en 1710 et la seconde dans la Haute-Ville en 1712. Mais ils vont rapidement s'opposer aux prélats dissidents et demeurer fidèles aux décisions du Saint-Siège⁷. Dans le *Recueil* édité à Avignon en 1711, Jean-Baptiste de La Salle demande à ses frères :

« Une prompte et parfaite obéissance à l'Église. [...] Attachez-vous universellement à ce qui est de la foi, fuyez la nouveauté, suivez la tradition de l'Église, ne recevez que ce qu'elle reçoit, condamnez ce qu'elle condamne, approuvez ce qu'elle approuve, soit par les conciles, soit par les souverains pontifes. »⁸

- 5 Il faut aussi mentionner le réseau de Fénelon, archevêque de Cambrai (1695-1715), qui après avoir longtemps côtoyé les jansénistes, se découvre à partir de 1705, une vocation d'antijanséniste acharné, voyant dans son diocèse une multitude d'ecclésiastiques jansénistes, qui dans les faits n'existent pas. Le réseau de l'exilé de Cambrai est centré sur sa personne. Il a des correspondants à Paris, dans les Pays-Bas et à Rome. Plusieurs prélats le soutiennent. À Versailles, il bénéficie du soutien des ducs de Chevreuse et de Beauvilliers. Il travaille avec le confesseur jésuite du roi, le père Le Tellier (34 lettres de 1711 à 1715), et a ses entrées au Vatican (Alamanni, Daubenton). Il envoie des lettres et des mémoires secrètement au Pape⁹.
- 6 En septembre 1713, est fulminée la bulle *Unigenitus*. Louis XIV fait accepter, de force, la bulle par une Assemblée du clergé réduite, d'octobre 1713 à février 1714. La Sorbonne, de son côté, tergiverse et, le 15 février, le Parlement enregistre les lettres patentes de la veille, relatives à la diffusion de la bulle. En février 1714, huit prélats, dont Pierre de Langle, évêque de Boulogne, Hippolyte de Béthune, évêque de Verdun et Gaston de Noailles, évêque de Châlons-sur-Marne s'opposent, en même temps que le cardinal de Noailles, à la réception de la nouvelle Constitution¹⁰. Conscients de leur petit nombre,

les évêques contestataires vont se rapprocher des prélats voisins de leur diocèse, afin de les rallier à leur cause¹¹. L'annonce de la mort de Louis XIV, en septembre 1715, soulage le parti des opposants à la bulle *Unigenitus* mais déchaîne toutes les passions. Douze prélats ayant accepté cette bulle demandent des explications au Pape, pendant que dix-huit autres signent une opposition en raison des obscurités du texte. En 1716-début 1717, des évêques des deux partis sont réunis à Paris afin de trouver une solution. Le Régent fait élaborer un Corps de doctrine, bientôt accepté, en mars, par Noailles et 91 autres prélats ; mais le 1er mars 1717, quatre évêques, Charles-Joachim Colbert (Montpellier), Pierre de la Broue (Mirepoix), Jean Soanen (Senez) et Pierre de Langle (Boulogne) déposent en Sorbonne un appel de la bulle *Unigenitus* au concile général. L'Église de France est au bord du schisme.

- 7 Ce premier appel entraîne une majorité du clergé parisien et des ecclésiastiques de trente-six diocèses. Au total, seize prélats, puis entre 6500 et 7000 ecclésiastiques, entre 1717 et 1728, sont les Appelants de la Bulle¹². Ceux des évêchés du nord sont concentrés principalement dans le diocèse de Boulogne, avec quelques partisans dans l'évêché d'Arras et aucun appelant déclaré dans celui de Saint-Omer. Le diocèse de Boulogne se singularise, par rapport aux autres évêchés du nord de la France, par l'ampleur de l'adhésion du clergé à l'Appel des quatre évêques. Il y a également une forte présence d'appelants en Champagne (diocèses de Reims et de Châlons) et quelques-uns en Lorraine. Concernant cette cartographie, il faut faire plusieurs remarques. Adhérer à l'Appel des quatre évêques ne veut pas dire que l'on est forcément janséniste. Tous les opposants à la Bulle *Unigenitus* ne se sont pas manifestés et beaucoup n'ont pas signé cet appel. Dans deux articles récents sur le jansénisme dans le diocèse de Saint-Omer, j'ai comptabilisé une quinzaine d'ecclésiastiques jansénistes, dont deux curés et deux chanoines, et aucun n'a signé l'Appel¹³. Prenons un autre exemple, celui de la Congrégation de la Mission. Les Lazaristes dirigent de nombreux séminaires dont ceux de Boulogne (1681), Arras (1677), Sedan (1643), Châlons (1681), Metz (1661) et Toul (1635), beaucoup d'entre eux vont soutenir les prélats contestataires et les aider à former des prêtres jansénistes. Pourtant ils n'adhèrent pas à cet appel. Dernière remarque, Fénelon, dans sa volumineuse correspondance et ses nombreux écrits, évoque souvent la présence massive de jansénistes dans le diocèse de Cambrai. On peut constater qu'en 1717 aucun appel n'est recensé pour cet évêché.
- 8 Le mouvement des Appelants dans le nord de la France repose plutôt sur les curés alors qu'en Lorraine sur des congrégations (Saint-Maur et surtout Saint-Vanne), en Champagne, il y a les deux.

L'antijansénisme victorieux (1718 à 1730)

- 9 Dès la publication de l'Appel des quatre évêques, en 1717, des remous sont à signaler dans plusieurs diocèses et en particulier dans celui de Boulogne. À partir de 1718, un mouvement de rejet des ecclésiastiques appelants émerge dans plusieurs paroisses et s'amplifie dans le Nord de la France. Par les lettres *Pastoralis officii* du 28 août 1718, affichées et publiées le 8 septembre suivant, et adressées à tous les fidèles, le Pape sépare les récalcitrants de la communion de l'Église. Il avertit les chrétiens de ne plus regarder ceux qui ne se soumettent pas à la Constitution comme véritables enfants de l'Église, mais de les considérer au contraire comme des rebelles, des contumaces et des réfractaires. Les conséquences de ces propos vont perturber les activités paroissiales

des prêtres jansénistes. Le Parlement de Paris supprime le bref *Pastoralis* et les autres parlements font de même. En avril 1719, Pierre de Langle et les trois autres évêques appelants ripostent en publiant un acte d'appel des lettres *Pastoralis*. Dans cet acte, ils renouvellent l'acte déjà interjeté de la constitution *Unigenitus*¹⁴. Ils ont pour adhérents les évêques de Verdun, Pamiers, Auxerre, Angoulême, Châlons-sur-Marne, Acqs, Bayonne, Lectoure, Agen, Condom, Laon, Mâcon, Saint-Malo.

- 10 En 1719, M^{gr} de Langle réside à Paris. Ayant appris que les capucins et les minimes fomentent de nouveaux désordres dans la ville de Calais, le prélat charge son grand-vicaire Monnier de se rendre dans cette paroisse afin de rappeler à l'ordre les religieux révoltés. Suite à cet incident, Pierre de Langle refuse tout pouvoir aux capucins de son diocèse. Dans celui d'Arras, les oratoriens et le curé de la paroisse Saint-Jacques de Douai sont malmenés et l'évêque, qui commence à adopter une conduite similaire à celle du cardinal de Noailles, prend la défense des oratoriens et du curé douaisien. Dans ce diocèse, les jansénistes bénéficient d'une bienveillante tolérance de la part de l'évêque mais sont de moins en moins acceptés et critiqués par les fidèles. Une certaine tension s'installe progressivement entre les jansénistes et leurs opposants et à partir de 1720 des actes de violences se produisent.
- 11 En mars 1720, plusieurs cardinaux, archevêques et évêques signent l'Accommodement. Le cardinal de Noailles y consent également. En septembre, les quatre évêques renouvellent leur Appel et rejettent l'Accommodement. En novembre, l'archevêque de Paris publie son acte d'acceptation de la bulle *Unigenitus* et des lettres *Pastoralis*. La soumission du cardinal porte un coup terrible au parti janséniste qui, à partir de cette époque, se désagrège. Le 3 décembre, le Régent et le ministre Dubois obtiennent du Parlement l'enregistrement des lettres patentes et de la Déclaration du roi concernant l'Accommodement relatif à la constitution *Unigenitus*, qui devient loi du royaume. Un arrêt du Conseil d'État du 31 décembre supprime le mandement des quatre évêques appelants et le nouvel acte d'appel qui y est joint¹⁵.
- 12 Ces décisions nationales ont une incidence dramatique pour les ecclésiastiques jansénistes. 1720 est l'année de la rupture. À partir de mars, de nombreux paroissiens de Calais et surtout de l'Artois rejettent violemment leur évêque et les curés jansénistes¹⁶. Des actes de violence physique sont mêmes perpétrés à l'encontre de l'évêque. Le 21 août, M^{gr} de Langle, âgé de 76 ans, est agressé à Quernes. De septembre à décembre, plusieurs curés sont molestés et chassés de leur paroisse. En 1721, les actes de violence physique continuent dans ce diocèse. La même année, plusieurs prélats opposants adressent une lettre au nouveau pape Innocent XIII pour défendre leur cause¹⁷. Quant à l'évêque d'Arras, il publie le 22 mars 1721, un mandement dans lequel il accepte l'Accommodement¹⁸. Les mesures coercitives s'amplifient.
- 13 En mars 1722, le Pape envoie un bref au roi et au Régent afin d'obtenir la soumission des opposants à la Constitution. En avril, un arrêt du Conseil d'État déclare la lettre des sept prélats opposants contraire aux déclarations de 1717 et de 1720 et ordonne qu'il soit procédé extraordinairement suivant les règles canoniques et les lois du royaume contre ceux qui l'ont composée, ou imprimée, ou débitée. Cet arrêt est appliqué. En effet, en 1723, l'assemblée provinciale de Reims, avec l'appui de la Cour, cherche à obtenir la déposition de Pierre de Langle. Une nouvelle vague de violence, soigneusement préparée, éclate cette année-là en Artois. En avril 1724, Pierre de Langle décède. Plusieurs jansénistes quittent le diocèse de Boulogne. Nous entrons dans une période de répression. À partir de 1724, il y a dans les évêchés d'Arras et surtout dans

celui de Boulogne une volonté épiscopale d'éradication du jansénisme et cette politique est soutenue par les plus hautes instances de la monarchie. À Boulogne, le nouveau prélat Jean-Marie Henriau (1724-1738) y consacre la plus grande partie de son épiscopat. Il envoie à tous les curés du diocèse un document de quatorze pages intitulé : *Mandement et instruction pastorale de M^{gr} l'Évêque de Boulogne pour l'acceptation de la bulle Unigenitus*¹⁹. Peu de temps après ce mandement, il promulgue un autre document similaire à destination des fidèles.

- 14 De 1726 à 1730, la politique nationale du cardinal de Fleury est draconienne. Des milliers de lettres de cachet contraignent au silence les ecclésiastiques opposants²⁰. La stratégie du cardinal-ministre consiste à tarir le recrutement des clercs jansénistes en imposant la signature pure et simple du Formulaire. Cette démarche éloigne de fait ces derniers de l'épiscopat et du sacerdoce²¹. L'année 1728 sonne le glas de la résistance religieuse à la Constitution romaine²². Le concile d'Embrun réuni en 1727 pour déposer M^{gr} Soanen, évêque de Senez, impressionne tellement le cardinal de Noailles, que ce dernier donne, en octobre 1728, son mandement d'acceptation pure et simple de la bulle²³. Le cardinal Fleury prend une mesure générale destinée à écraser toute opposition. Le 24 mars 1730, une déclaration royale fait de la bulle *Unigenitus* une loi d'État comme une loi de l'Église. Cette politique est efficace. Lorsqu'un évêque janséniste meurt, il est systématiquement remplacé par un prélat antijanséniste, dont la première mission est le démantèlement du réseau janséniste.

Le fonctionnement des réseaux clandestins

- 15 Les antijansénistes ne forment pas un groupe uniforme, il y a plusieurs réseaux. Il existe déjà ceux des ordres, ou congrégations, qui ont été envoyés dans les régions septentrionales et de l'Est dans la seconde moitié du XVI^e siècle et au XVII^e siècle pour enrayer l'expansion du protestantisme. Les jésuites sont implantés dans de nombreuses villes de ces régions. Parmi les plus importants les carmes, les capucins, les frères des Écoles chrétiennes, les jésuites, les minimes et les récollets.
- 16 Vers 1718-1720, on assiste aussi à la structuration d'un nouveau réseau antijanséniste (Fig. 1), qui est coordonné par l'évêque de Soissons, par l'archevêque de Reims et le cardinal de Fleury. L'une des chevilles ouvrières de ce réseau dans le Nord est Pierre Cousin, prêtre de la paroisse Saint-Denis de la ville de Saint-Omer qui collabore étroitement avec deux ecclésiastiques du diocèse de Boulogne, Grésy, sacristain de la paroisse Notre-Dame de Calais, et Morette, chapelain de la cathédrale de Boulogne. Dans le cas de ce réseau, il ne faut pas omettre l'appui pontifical, avec l'envoi officieux d'un agent dans le diocèse de Saint-Omer en 1723.
- 17 Ce lien avec Rome perdure durant la période étudiée avec l'envoi d'informations mais également d'ouvrages ou d'imprimés. Il est intéressant de noter que l'évêque de Saint-Omer est souvent critiqué en raison des sympathies jansénistes qu'on lui prête, ce qui explique que ce réseau agisse de manière clandestine dans les diocèses de Saint-Omer et de Boulogne. Il centralise les informations en provenance de Paris, de Soissons et de Reims et en collecte sur les diocèses de Boulogne, d'Arras et de Saint-Omer. Disposer d'une imprimerie est indispensable au bon fonctionnement de tout réseau clandestin. Dès lors, son emplacement est un choix stratégique. Le réseau antijanséniste en installe une dans le couvent des Récollets de Pernes, paroisse située au milieu du diocèse de

Boulogne²⁴. Ce réseau a aussi recours à des imprimeries parisiennes mais également à celles situées dans les Pays-Bas autrichiens, notamment à Ypres.

- 18 Le réseau de Languet de Gergy, évêque de Soissons est présent en Champagne et dans les évêchés lorrains. Dans le diocèse de Verdun, le chanoine Charles Teinturier est un élément actif. Les Archives municipales de Sens ont conservé 17 lettres de ce chanoine pour la période 1718-1723. Cet ecclésiastique informe l'évêque de Soissons et diffuse les livres et les imprimés en faveur de la bulle *Unigenitus*. Dans le diocèse de Metz, un chanoine, qui n'a pas été identifié, et un certain Boulliet, curé de Corni renseignent et suivent les conseils de l'évêque de Soissons. Dans le diocèse de Toul, un certain Augustin, cordelier, informe M^{gr} Languet de Gergy. Ce sont ces réseaux antijansénistes qui fomentent les troubles envers les prêtres jansénistes dans les diocèses de Boulogne et d'Arras. La nouvelle vague de violence qui éclate en Artois en 1723 est cautionnée par l'archevêque de Reims, le cardinal de Fleury et même par Rome. En novembre, Pierre Cousin écrit à l'archevêque de Reims au sujet d'un agent venu de la cité papale²⁵. Nous avons identifié ce mystérieux agent romain. L'évêque de Boulogne faisait espionner les antijansénistes de son diocèse et faisait intercepter le courrier du père Morette. Dans une lettre datée du 7 mars, Pierre de Langle écrit à son vicaire-général, qui réside au séminaire Saint-Magloire à Paris, qu'il a intercepté une lettre de l'archevêque de Reims adressée à Morette²⁶. Et enfin dans une autre datée du 18 mars, nous apprenons l'identité de ce personnage venu de Rome qui n'est autre que Bartolomeo Massei (1663-1745), archevêque d'Athènes, en 1721, et Nonce de France en 1722, et qui encourage les actions des partisans de la Constitution *Unigenitus*²⁷.
- 19 Le réseau janséniste est mieux organisé²⁸. Pierre de Langle va créer un réseau structuré de grande envergure (fig. 1). Il a des agents dans plusieurs villes du Nord et dans la plupart des régions de France. Paris en est le pôle central. Au départ, en 1708, il s'agit d'un réseau d'évêques, puis en 1713 et 1714, de nombreux prélats résident à Paris et le réseau s'étend à d'autres diocèses. En 1715 et surtout en 1716, Pierre de Langle se rapproche d'un autre réseau, qui est celui des « héritiers de Port-Royal », situé à Paris et dans les Provinces-Unies. Il collabore aussi avec le séminaire oratorien de Saint-Magloire à Paris. À partir de cette période, le réseau du prélat boulonnais devient international et clientéliste. L'évêché de Boulogne devient un diocèse refuge pour les ecclésiastiques jansénistes, celui d'Arras également. Des biens personnels sont également utilisés pour le fonctionnement du réseau. De nombreux appelants sont accueillis dans les propriétés de l'évêque à Boulogne, à Évreux et à Paris. C'est également un réseau lié au monde de l'édition. M^{gr} de Langle a ses libraires et ses imprimeurs clandestins. On lui transmet des informations officielles, officieuses ainsi que les rumeurs et ragots. La figure n° 1 met en évidence la centralité de Boulogne dans ce réseau janséniste du Nord. Cela est dû à la personnalité et à l'importance de Pierre de Langle dans le mouvement janséniste. Le diocèse sert de refuge et de lieu de passage pour les hommes, les imprimés et l'argent. Les liaisons sont multiples avec d'autres villes du royaume ou étrangères où résident des contestataires.
- 20 Le réseau janséniste dans l'Est de la France présente de fortes similitudes avec celui du Nord. L'information et la transmission des nouvelles sont centrales. Il dépend de Paris, des Pays-Bas autrichiens (Bouillon, Orval, Liège) et des Provinces-Unies (Utrecht, Amersfoort). La présence de prélats jansénistes à Verdun et à Metz facilite la diffusion des imprimés. Les évêques de Verdun (Hypolite de Béthune) et de Châlons (G. de Noailles) correspondent secrètement. Lorsqu'en 1717, le Régent impose le silence aux

deux partis, les réseaux correspondent clandestinement. Dans l'Est, Reims est un pôle de clandestinité important. L'archevêque de Reims François de Mailly fait face à une forte minorité d'ecclésiastiques jansénistes. René Taveneaux écrit

« Les jansénistes de Reims étaient assez hardis et assez forts pour régler la police des routes et empêcher l'entrée dans la ville, des libelles ou des livres destinés à les combattre. »²⁹

- 21 La congrégation de Saint-Vanne diffuse les livres en Lorraine et aide matériellement et financièrement les jansénistes de Reims. Paris est le centre de librairie et d'impression. En Lorraine, les événements qui surviennent en 1720 amplifient la clandestinité et les rapports avec les jansénistes du dehors, c'est-à-dire ceux qui résident dans les Pays-Bas et les Provinces-Unies. Dom Thierry de Viaixnes joue un rôle déterminant en Lorraine. Persécuté, il trouve refuge et conseil auprès de Pierre de Langle. Les curés jansénistes des paroisses frontalières sont également des éléments importants dans le fonctionnement du réseau. Les jansénistes de Metz ont des relations particulières avec Utrecht, et ceux de Sedan avec Liège. Ceux de l'Est, comme ceux du Nord, utilisent des voies de communication bien particulières. R. Taveneaux a montré que la route vers les Provinces-Unies, par Verdun, Sedan, Bouillon, Liège et Amsterdam, constituait le lien presque organique de la Lorraine avec la tête de l'Église janséniste (p. 573). Ils utilisaient des routes annexes avec Metz et Nancy. Un autre point commun, entre les réseaux jansénistes du Nord et de l'Est : de Paris à Amsterdam, les envois passent par Bruxelles où ils sont pris en charge par un commis de la poste et le chanoine Ernest Ruth d'Ans³⁰.
- 22 En 1723, la politique de Fleury particulièrement dure envers les jansénistes perturbe le fonctionnement des réseaux. Les mesures de surveillance se multiplient. Les autorités laïques et ecclésiastiques conjuguent leurs efforts dans la répression du jansénisme. Les jansénistes utilisent de plus en plus les correspondances privées et codées ou chiffrées.
- 23 La bulle *Unigenitus* divise profondément les clergés du Nord et de l'Est de la France et provoque une vague de violence, surtout dans le Nord, où les populations rejettent les prêtres jansénistes. À partir de 1724, une politique d'éradication du jansénisme est menée dans les diocèses avec la nomination de prélats soigneusement choisis. En mars 1730, une déclaration royale fait de la bulle *Unigenitus* une loi d'État³¹. Cette dernière permet aussi aux prélats de faire incarcérer les curés récalcitrants. À partir de cette date, on peut considérer que le mouvement janséniste dans les diocèses du Nord et de l'Est de la France est moribond et que le réseau janséniste est dissous. Les curés rebelles sont exilés et incarcérés dans des séminaires ou couvents, dans les maisons des frères des Écoles chrétiennes. Mais les ecclésiastiques incarcérés parviendront pour la plupart à communiquer avec les jansénistes de l'extérieur et leur sort sera dévoilé au public par le périodique clandestin janséniste les *Nouvelles Ecclésiastiques*³². Ils bénéficieront également du soutien de nombreux parlementaires.

BIBLIOGRAPHIE

ANDURAND Olivier, *Roma autem locuta. Les évêques de France face à l'Unigenitus. Ecclésiologie, pastorale et politique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, thèse dactylographiée sous la direction du Pr. Monique COTTRET, Université Paris-Ouest, Nanterre La Défense, 2013, 3 vol.

COTTRET Monique, *Jansénismes et Lumières. Pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

DAWSON Nelson-Martin, « La correspondance dans la collection Languet de Gergy : reflet d'un réseau antijanséniste au XVIII^e siècle », dans *Correspondance Jadis et Naguère*, Paris, Éditions du CTHS, 1997, p. 349-360.

DAWSON Nelson-Martin (dir.), *Clientélisme ecclésiastique et antijansénisme. Jean-Joseph Languet de Gergy et la bulle Unigenitus*, Sherbrooke, Éditions Les fous du roi, 1998.

CEYSSENS Lucien et TANS (J.A.G.), *Autour de l'Unigenitus. Recherches sur la genèse de la constitution*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 1987.

MICHEL Marie-José, *Jansénisme et Paris 1640-1730*, Paris, Klincksiek, 2000.

MOULIS Philippe, *Le clergé paroissial du diocèse de Boulogne-sur-Mer de 1627 à 1789*, thèse dactylographiée, sous la direction du Pr. Gilles DEREGNAUCOURT, Université d'Artois, 2008, 4 vol.

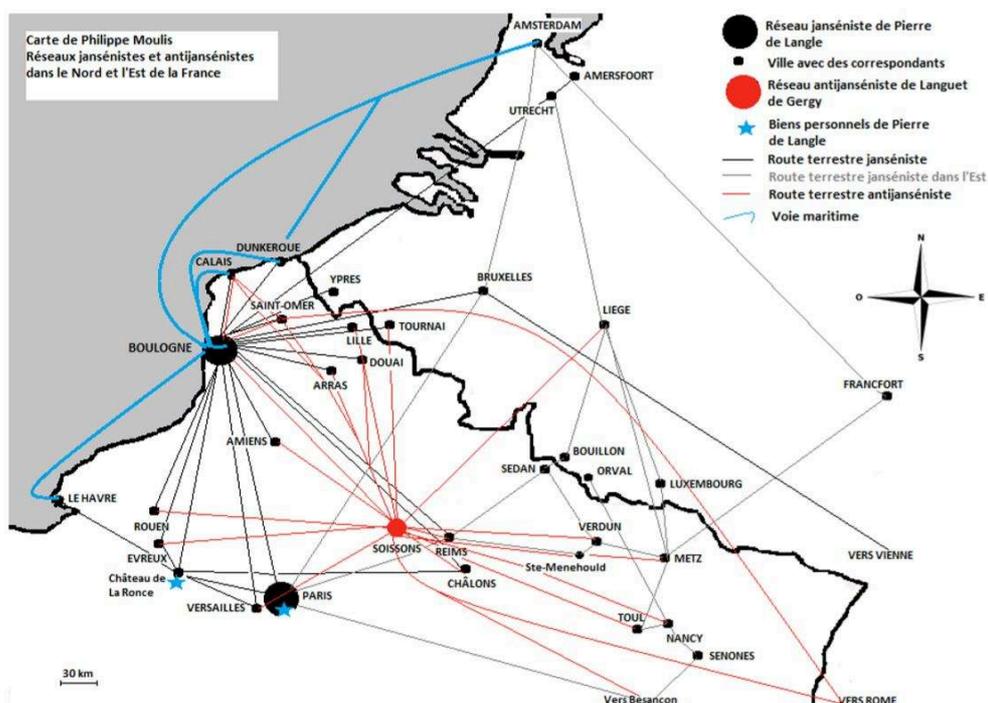
MAIRE Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

TAVENEAUX René, *Le jansénisme en Lorraine 1640-1789*, Paris, Vrin, 1960.

ANNEXES

Illustration

Figure 1 : Les réseaux jansénistes et antijansénistes dans le Nord et l'Est de la France.



NOTES

1. R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine 1640-1789*, Paris, Vrin, 1960 ; *Le catholicisme dans la France classique, 1610-1715*, Paris, SEDES, 1994 ; « Le jansénisme dans les milieux monastiques rémois au début du XVIII^e siècle, Saint-Thierry, une abbaye du XVI^e au XX^e siècle », *Actes du colloque international d'histoire monastique, Reims Saint-Thierry, 11-14 octobre 1976*, Saint-Thierry, 1979, p. 595-605 et *Jansénisme et Réforme catholique*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992.
2. Ces lettres feront l'objet d'une publication dans le dernier trimestre de l'année 2015, sous le titre : *L'Unigenitus en frontière de catholicité. Pierre de Langle et ses correspondants (1711-1724)*, Édition critique par Philippe Moulis, Paris, Honoré Champion.
3. La collection Languet de Gergy tient son nom du prélat qui occupe le siège archiépiscopal de Sens de 1731 à 1753. Précédemment, il est évêque de Soissons de 1715 à 1731. N.-M. Dawson, « La correspondance dans la collection Languet de Gergy : reflet d'un réseau antijanséniste au XVIII^e siècle », dans *Correspondance Jadis et Naguère*, Paris, Éditions du C.T.H.S, 1997, p. 349-360.
4. Archives du ministère des Affaires Étrangères : Registre 27 : 1719-1733 – Affaires religieuses – Bulle *Unigenitus* ; Registre 1570 : Flandres (1717-1726), correspondance du Régent, de Dubois, de Noailles, de Fleury et de Chauvelin.
5. Archives municipales de Saint-Omer : 2 G 157, Actes d'appel contre la Bulle *Unigenitus* ; 2 G 185, Correspondance des évêques de Saint-Omer (1671-1755). Nous utilisons également un document inédit écrit par le père Deneuille, curé de la paroisse Sainte-Aldegonde de la ville de Saint-Omer, qui n'est ni janséniste, ni antijanséniste, qui s'intitule *Annales de la ville de St Omer, sous les evesques de St Omer, 1553 à 1725* (Bibliothèque municipale de Saint-Omer, ms 1358).
6. Ph. Moulis, « La fondation des Frères des Écoles chrétiennes à Boulogne-sur-Mer au début du XVIII^e siècle », *Rivista Lasalliana*, n° 80-4, Rome, 2013, p. 543-548.
7. M. Devif, A. Houry et Ph. Moulis, « La bulle *Unigenitus* et l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes dans le Nord de la France. Les Relations houleuses entre Jean-Baptiste de La Salle, les

Frères de Boulogne et de Calais et Mgr Pierre de Langle de 1713 à 1724 », *Rivista Lasalliana*, n° 81-1, Rome, 2014, p. 91-110.

8. J.-B. de La Salle, Recueil de différents petits traités à l'usage de notre Institut, chap. De la foi, p. 154.

9. *Fénelon, Œuvres*, édition établie par Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, Pléiade, 1983-1997, 2 tomes ; *Correspondance de Fénelon*, par Jean Orcibal, avec la collaboration de Jacques Le Brun et Irénée Noye, Genève, Droz, 1992-1999, t. XIV-XVI. Le réseau de Fénelon est différent des autres réseaux antijansénistes comme celui de Languet de Gergy, par exemple, qui fut évêque de Soissons, puis archevêque de Sens. Ce prélat était en relation avec des dizaines d'ecclésiastiques de France et d'autres pays. Le réseau de Fénelon est beaucoup plus restreint et ne lui survit pas.

10. Pierre de Langle, évêque de Boulogne ; Isoré d'Hervault, archevêque de Tours ; Hippolyte de Béthune, évêque de Verdun ; Gaston de Noailles, évêque de Châlons-sur-Marne ; Jean Soanen, évêque de Senez ; Desmaret, évêque de Saint-Malo ; Dreuillet, évêque de Bayonne ; Clermont de Chaste, évêque de Laon.

11. Pierre de Langle rencontre François de Valbelle, évêque de Saint-Omer le 16 avril 1715 et en mai 1715, il rencontre l'évêque d'Arras.

12. Voir les cartes de D. Dinot et M.-C. Dinot-Lecomte, « Les Jansénistes du XVIII^e siècle d'après les recueils des actes d'appel de Gabriel-Nicolas Nivelles », *Chroniques de Port-Royal*, n° 39, Paris, 1990, p. 57-58.

13. Ph. Moulis, « Le jansénisme dans le nord de France : François de Valbelle, évêque de Saint-Omer et la bulle *Unigenitus* », Bulletin de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie, t. XXVII, Saint-Omer, 2012, p. 135-140 et « Le jansénisme et l'antijansénisme dans le diocèse de Saint-Omer de 1640 à 1730. Synthèse et pistes de recherche », Bulletin de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie, t. XXVI, Saint-Omer, 2011, p. 601-625.

14. Mandement de Mgr l'évêque de Boulogne pour la publication de l'acte par lequel il interjette appel, conjointement avec les MM. les évêques de Mirepoix, de Senez et de Montpellier, au futur concile général, des lettres de N. S. P. le pape Clément XI, adressées à tous les fidèles, publiées à Rome le 8 Septembre 1718 ; et renouvelle l'appel déjà interjeté de la Constitution *Unigenitus*, avec un mémoire qui en déduit les motifs, in-4°, VII-IX-228 p. Paris, Babuty, 1719.

15. Archives départementales du Pas-de-Calais, 62 J : Arrest du conseil d'Etat du Roy, qui ordonne la suppression de trois mandemens donnez par les Srs evesques de Senez, de Montpellier et de Boulogne, et des actes qui y sont joint, 31 decembre 1720, Paris, 1721, 4 pages.

16. Ph. Moulis, « Les frontières de la catholicité : jansénisme et violences au XVIII^e siècle dans le Nord de la France », dans *Dorsale catholique, Jansénisme, Dévotions : XVI^e - XVIII^e siècles. Mythes, réalité, actualité historiographique*, Riveneuve éditions, Paris, 2014, p. 111-133.

17. Bibliothèque nationale de France, Ld4 1183 : *Lettre à N. S. Pere le pape Innocent XIII [...] par l'ancien évêque de Tournai, les évêques de Pamiers, Senez, Montpellier, Boulogne, Auxerre, Mâcon*, 9 juin 1721, 91 pages.

18. Mandement au sujet de la Bulle *Unigenitus* et des explications approuvées par un très grand nombre d'évêques de France, Arras, 1721.

19. Archives départementales du Pas-de-Calais, C 11917.

20. Selon l'estimation des *Nouvelles ecclésiastiques*, 600 ordres de lettres de cachet, concernant 879 personnes, sont partis de la Cour sous le ministre Fleury de juillet 1726 à 1731 ; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1998, p. 121-122.

21. E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution civile du Clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation dans le Bas Clergé (1713-1791)*, Paris, Gamber, 1929, p. 118.

22. En mai 1728, une déclaration royale établit des peines « contre les auteurs de libelles et écrits qui attaqueraient les Bulles reçues dans le royaume et s'écarteraient du respect dû au pape et aux évêques ». Une seconde déclaration, en date du 29 mai, interdit : « d'imprimer, sans permission, tout ce qui peut avoir trait à la Bulle, à la religion, sous le titre Mémoire ou de Nouvelles

ecclésiastiques » ; la peine du bannissement est réservée aux auteurs ; G. Hardy, *Le cardinal de Fleury et le mouvement janséniste*, Paris, Honoré Champion, 1925, p. 100-101.

23. C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, p. 111-112.

24. Bibliothèque municipale de Sens, collection Languet de Gergy, tome XIII, pièce 136, lettre datée du 29 mars 1721 d'un récollet de Pernes à l'évêque de Soissons.

25. Bibliothèque municipale de Sens, collection Languet de Gergy, t. XVIII, pièce 198 m (1) : Extrait des lettres de monsieur Cousin, prêtre de Saint-Denis, à monseigneur l'archevêque et duc de Reims, du 19 et 27 novembre 1723.

26. Archives d'État d'Utrecht, collection Port-Royal, n° 1393 : lettre du 7 mars 1724.

27. Archives d'État d'Utrecht, collection Port-Royal, n° 1393 : lettre du 18 mars 1724.

28. Ph. Moulis, « Réseau et clientèle d'un prélat janséniste : Pierre de Langle, évêque de Boulogne-sur-Mer (1698-1724) », *Chroniques de Port-Royal*, n° 62, Paris, 2012, p. 57-75.

29. R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine 1640-1789*, p. 567.

30. M. Van Meerbeeck, *Ernest Ruth d'Ans « patriarche des jansénistes » (1653-1728)*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fascicule 87, Bruxelles-Louvain, 2006 et « De Louvain à Senez en Provence : l'ordination sacerdotale d'un futur archevêque », dans *The quintessence of lives. Intellectual biographies in the Low Countries presented to Jan Roegiers*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique, fascicule 91, Louvain, Brepols, 2010, p. 269-282.

31. Cette dernière rend vacants les bénéfices ecclésiastiques dont les titulaires n'ont pas signé au préalable le Formulaire d'Alexandre VII.

32. Ces dernières sont clandestinement diffusées, épisodiquement à partir de 1713 et régulièrement de 1728 à 1803.

RÉSUMÉS

Nous analyserons dans une première partie la mise en place et la structuration des réseaux jansénistes et antijansénistes qui s'organisent de 1713 à 1717. Les réseaux des jésuites, des capucins, des minimes, et des frères des Écoles chrétiennes seront examinés. Dans une seconde partie, intitulée l'antijansénisme victorieux, (du bref *Pastoralis officii* de 1718 à 1730), nous étudierons les méthodes employées par ces ecclésiastiques pour combattre les évêques jansénistes. La troisième partie sera consacrée aux méthodes, aux filières et aux moyens clandestins utilisés par ces réseaux.

AUTEUR

PHILIPPE MOULIS

Université de Paris 13

La forme d'un réseau religieux et spirituel : le mouvement Hizmet en Turquie

Yafes Uyarci

- 1 Envisager d'évoquer le mouvement Hizmet et de Fethullah Gülen, son fondateur, nous pousse à parler en premier lieu de la relation de l'islam avec la Turquie d'Atatürk. Sans trop rentrer dans les détails, les réformes « républicaine et laïque » se posent comme frontières entre l'Islam et l'État. La religion est mise sous la tutelle de l'État, avec d'une part la création d'un islam « officiel » et d'autre part un islam clandestin autour des confréries¹. Dans cet article, nous essayons de comprendre le fonctionnement du réseau Hizmet et de marquer les principes régulateurs. Ce qui nous permettra de saisir comment sont intégrées et adaptées les notions religieuses dans une forme séculière par le biais de ce réseau informel. Pour cela, nous prendrons l'exemple des hommes d'affaires engagés dans le financement des projets socio-éducatifs du mouvement.
- 2 Toutefois, depuis 2013 et encore plus depuis le coup d'État manqué du 16 juillet 2016, ces acteurs sont accusés par Erdogan, d'être des terroristes à abattre. L'objectif n'est pas là de s'étendre sur ces mutations profondes et la triste actualité de la société turque, mais d'apporter des informations sur les différents acteurs du « réseau » Hizmet dont les valeurs sont proches de celles de l'Union européenne. Un choix se montre ici, celui d'une Turquie ouverte et démocratique, plus européenne, et celui d'une Turquie repliée, autoritaire et dangereuse pour la région.
- 3 « Hizmet » est un mot en turc qui signifie « service, au service de ». Il est utilisé en interne par ses acteurs pour qualifier le mouvement. Ce réseau informel prend forme dans les années 70 en Turquie – autour d'un leader spirituel, Fethullah Gülen, né à Erzurum en 1938 – en tant qu'initiative « d'inspiration religieuse » proposant une nouvelle perspective éducative à la communauté. Depuis, le réseau est devenu un mouvement transnational éducatif, interculturel et interreligieux, présent dans plus de 140 pays avec plus de 1 000 écoles.

- 4 Il est nécessaire cependant d'apporter quelques références historiques pour expliquer l'émergence d'un tel réseau dans un pays laïc. Au sein de l'Empire ottoman cosmopolite basé sur l'islam, le mysticisme et les confréries sont les éléments qui caractérisent la vie du musulman. Après le démembrement de l'Empire, au début du xx^e siècle, un personnage émerge dans la sphère politique. Suite à la guerre d'indépendance (1919-1922), Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) devient le premier président de la jeune République turque, son parti (parti républicain du peuple) est le seul autorisé.
- 5 Atatürk avait un rêve : dès la proclamation de la République, il voulait faire de la Turquie une nation puissante, indépendante et surtout laïque où la religion n'a pas trouvé sa place, calquée sur le modèle occidental et dont l'acteur principal serait un groupe d'entrepreneurs national.
- 6 Alors que les confréries et les religieux prennent part à cette guerre, c'est bien tout ce qui touche à l'islam et à ses symboles, considérés comme les « principaux freins », qui sont interdits à partir de 1922 par une série de réformes « modernistes », selon les nouveaux dirigeants du pays². Atatürk ordonne notamment la fermeture de tous les « tekkes », l'interdiction des tarîqat et l'emprisonnement des chefs spirituels. Voici quelques-unes des réformes mises en place par Atatürk.

Date de la réforme	Nature de la réforme
1922	Abolition du Sultanat
1924	Abolition du Califat Unification de l'éducation nationale Suppression des tribunaux musulmans
1925	Fermeture des couvents et des mausolées, interdiction des confréries religieuses Abandon du calendrier de l'hégire et adoption du calendrier grégorien
1928	Adoption du nouvel alphabet turc-latin Abandon de l'alphabet arabe
1935	Changement du congé hebdomadaire du vendredi au dimanche

Source : Akgönül S., Religions de Turquie, religions des Turcs, L'Harmattan, 2005, p. 65.

- 7 Animée par un sentiment d'échec et d'insécurité face à l'ancien régime et plus particulièrement contre la religion et les organismes religieux, l'élite républicaine est persuadée que les religieux et les croyants sont incapables de s'adapter à la modernité. De ce fait, Atatürk songe à concevoir un nouveau modèle d'État-nation basé sur le « nationalisme ethnique, une vision complètement démarquée avec celle de l'Empire, à savoir un empire à plusieurs nations, plusieurs religions, respectueuses envers l'islam »³ et les minorités.
- 8 Mais paradoxalement, presque cent ans après, ce projet semble être mis en œuvre par un groupe d'entrepreneurs anatoliens, conservateurs et surtout animé par une piété

dynamique. Ces acteurs se caractérisent par une religiosité profonde et moderne se traduisant par un éthos, une éthique comportementale dans l'espace public qui semble être le « principe régulateur de l'action collective »⁴ et la recherche de la grâce divine à travers leurs engagements dans un réseau religieux informel : le mouvement Hizmet. En effet, malgré cette série de réformes, les tarîqat et les différentes confréries continuent clandestinement d'exister au sein de la société turque. Aussi, avec l'instauration du multipartisme en 1947 et l'arrivée au pouvoir du Parti Démocratique en 1950, certaines interdictions sont levées et d'autres assouplies envers le milieu religieux.

La formation des Cemaat ou réseau spirituel informel

- 9 Quelle que soit la croyance ou l'idéologie, l'histoire prouve et cultive l'idée que toute tentative d'exclusivité et de monopole produit sa résistance propre⁵. La volonté écrasante des kémalistes d'effacer le religieux de l'espace public a occasionné une réaction des croyants musulmans regroupés autour d'une nouvelle forme appelée *cemaat*, qui est la forme moderne des tarîqat, avec plus ou moins de variantes selon les courants de pensée. De ce fait, après les réformes, il y a un regroupement autour de la tarîqat (basé sur le mysticisme). Malgré les interdits à son encontre, ce mouvement continue d'exister par le biais d'un réseau informel, avec à sa tête le Cheikh, un leader charismatique – au sens wébérien –, dont les décisions sont prises autour de ses préférences⁶. La confrérie Naqshbandiya est considérée comme la plus importante en Turquie, mais aussi dans le monde musulman. Elle donne naissance à quatre mouvements religieux informels importants, mais aussi à un mouvement politique initié par Erbakan et des communautés *nurcu* et *Fethullahci*⁷.
- 10 Ici, nous nous intéressons aux communautés *nurcu* et plus particulièrement à la communauté *fethullahci* appelée plus communément mouvement Hizmet. Le mouvement Nur se distingue par son mode de fonctionnement dès le début de la République. Même si ses origines émanent de la *Naqchbandiya*, le fondateur Said Nursi exprime ses réticences quant au modèle classique de confrérie, *critiquant le rituel compassé de la sociabilité groupusculaire*⁸. Pour cela, il affirme même que l'époque n'est pas celle de la tarîqat, mais celle de la sauvegarde de la foi⁹. Fethullah Gülen, son successeur indirect, apporte des critiques similaires sur la question. Il est donc nécessaire de connaître les fondements de la philosophie et de la pensée de Said Nursi et de Fethullah Gülen.

Said Nursi et Fethullah Gülen, le renouveau des mouvements spirituels informels

- 11 Pour remarquer un changement notable dans la façon de penser classique de la religion, il faut analyser les écrits de Said Nursi, fondateur du mouvement Nur. Il focalise son action sur la revivification de la foi et la transposition du traditionnel au moderne par la mise en action de la foi, considérée comme une invocation. Il travaille notamment pour la préservation et le renforcement de la foi par la combinaison entre sciences religieuses et sciences modernes. Il dédie sa vie à son œuvre principale le *Risale-i-Nur*. Elle est la réinterprétation du Coran où sont prises en compte les sciences modernes et la rationalité, car il est persuadé que la religion doit jouer un rôle nouveau

dans l'espace public. De ce fait, il opte pour une position favorable face à la modernité, chose nouvelle à l'époque pour un savant religieux. Il fait la synthèse dualiste religion/science et affirme que la démocratie est le système gouvernemental le plus adapté à la gouvernance d'un pays. Said Nursi prône l'élévation de la conscience islamique avec la relation entre « raison » (esprit, pensé) et « révélation » et affirme que l'économie libre peut être un moyen du gain éternel¹⁰. Enfin, il considère le développement industriel et commercial comme la solution contre ce qu'il appelle les fléaux de notre temps, à savoir : l'ignorance, la pauvreté et la division¹¹.

- 12 Quant à Gülen, après avoir été formé dans les écoles religieuses traditionnelles, il obtient, dans les années 1950, son diplôme d'imam-prédicateur et commence sa carrière à Edirne puis à Izmir, là où son mouvement prendra forme. De nombreuses personnes (étudiants, hommes d'affaires, enseignants) se rassemblent autour de ses idées et forment spontanément un « réseau informel social ». S'ensuit l'organisation de camps d'été pour l'éveil religieux des jeunes puis la construction d'écoles privées, de foyers d'étudiants, qui forment encore aujourd'hui le symbole d'expansion du mouvement. Gülen prend le temps de sillonner tout le territoire pour donner une série de conférences sur la foi, le Coran et la justice sociale, la vie du prophète, ce qui permet d'élargir le spectre de ses sympathisants à toute la Turquie¹². Les réformes entreprises par Turgut Özal au début des années 80, libéralisant notamment l'espace public pour la religion ont permis au mouvement d'accroître son activité et de gagner en légitimité.
- 13 Dans une perspective plus générale, Gülen reste dans la continuité de Nursi en développant toutefois un nouveau courant de pensée : il incite les personnes autour de lui, dans les années 80-90 à construire des écoles plutôt que des mosquées, ce qui est très inhabituel pour un « imam de mosquées ». Il est décrit comme un « intellectuel-ouléma », avec un goût pour les sciences et un amour chevronné pour l'action. Selon Bulaç, il n'y a pas de décalage entre son discours et son action¹³. Gülen est un leader charismatique avec lequel s'identifie le mouvement Hizmet.

Du mouvement Hizmet à l'éthique économique

- 14 Convaincus des projets proposés par Fethullah Gülen, de nombreux hommes d'affaires ont intégré le spectre des sympathisants, en finançant notamment la construction d'écoles. La notion *Hizmet*, que le mouvement porte, regroupe des codes tels que la dévotion, l'altruisme, la notion de service et de partage. C'est justement au sein de cette notion que l'entrepreneur puise sa nouvelle force entrepreneuriale et donne un sens « infini » à son action dans l'espace économique en s'appropriant une éthique spécifique au réseau *Hizmet*. Le mouvement utilise tous les moyens pour diffuser cette éthique, particulièrement le journal Zaman et la chaîne de télévision Samanyolu TV (la Voie lactée), des médias fondés par des sympathisants. Par exemple, dans un des films, l'histoire montre la relation entre un homme d'affaires et un étudiant. L'entrepreneur prend en charge financièrement le jeune pour qu'il puisse faire des études supérieures.
- 15 Entre-temps, l'entreprise connaît des difficultés financières. Il est contraint de réduire ses dépenses personnelles, mais continue, malgré ses difficultés, à fournir cette bourse à l'étudiant, pour la grâce de Dieu. On retrouve ici certains codes du mouvement¹⁴. Ce modèle proposé par le mouvement est ouvert de tous les côtés sur l'éternité. Ni la transcendance spirituelle, ni le sacrifice matériel, ni l'altruisme ne peuvent avoir de limites. Ici, il faut donc bien cerner les notions de *Hizmet*, *Himmat* et *Sohbet*. Hizmet

signifie le sacrifice de sa vie pour le service, un terme couramment utilisé par les sympathisants. Cette notion implique aussi une motivation chez les acteurs par *les ressources spirituelles et les valeurs morales tirées de la tradition musulmane, telles que l'altruisme et d'autres motivations spirituelles*¹⁵. Quant à *Himmet*, c'est l'investissement dans l'effort, l'engagement et le dévouement dans l'application des projets.

Les sohbet, lieu de rencontre informelle

- 16 Aujourd'hui, le mouvement s'appuie sur un large éventail de la société avec comme fondement des groupes de lecture (sohbet) composés d'une dizaine de personnes aux profils similaires. Voisins directs ou habitants d'un même quartier, personnes de même classe sociale, de même métier (entrepreneurs, médecins, ingénieurs, etc.) ou ayant une formation commune, enfin regroupés selon des intérêts communs ce qui rejoint souvent les catégories précédentes¹⁶. Les sujets traités lors de ces sohbet sont assez divers : de la religion (lecture d'un passage du Coran ou de la vie du Prophète) au travail technique en passant par les questions familiales, partager le vécu de la semaine écoulé ou écouter un intervenant extérieur au groupe¹⁷. Botzung remarque que ces groupes de lecture ne sont pas structurés sur l'unique référence religieuse. Leur force réside dans la diversité des registres abordés et dans la convivialité qui s'y exprime¹⁸, une manière rationnelle dans la construction du « projet métapolitique ». La communauté sort du cadre de la communauté classique pour devenir un acteur de la société civile¹⁹.
- 17 Aussi, dès le début, Gülen porte une considération particulière aux entrepreneurs. Il incite les patrons et artisans à ouvrir des maisons pour accueillir les étudiants, afin de les protéger dans le conflit politique droite/gauche.
- 18 En effet :
- « Au cœur du mouvement, des forces humaines et des ressources sont mobilisées afin d'organiser et de construire une collectivité qui fonctionne autour d'un but sacré désigné comme *hizmet* (le service). »²⁰
- 19 Cette mobilisation s'appuie sur les intellectuels et académiciens, étudiants, journalistes d'un côté et les commerçants et les hommes d'affaires de l'autre. Les seconds vont financer ce que les autres vont peu à peu proposer et structurer, à savoir un dispositif de soutien éducatif qui aura pour objectif de promouvoir une nouvelle génération, inspirée des idées de Gülen²¹.
- 20 Gülen et son mouvement se démarquent aussi par son approche du monde moderne et de l'islam. Il ne s'oppose pas au libéralisme économique, aux développements de la mondialisation²². Son action compose sa représentativité dans l'espace public et lui permet d'avoir une autonomie d'organisation²³. Le mouvement est décrit comme étant un « mouvement de société civile » dont le fondement repose sur une conception modérée de l'Islam. D'après la sociologue américaine Helen Rose Ebaugh, le mouvement est le résultat d'un mouvement basé sur un caractère sociétal, sur une croyance dans laquelle le processus de développement le transforme en un mouvement « culturel, éducatif et apolitique ». Elle le décrit comme « moderniste croyant et innovateur social »²⁴. Gülen se base sur les valeurs historique, culturelle et conservatrice de l'Anatolie pour amorcer son mouvement.

- 21 Si Nursi insistait sur la foi, Gülen pose l'action comme préalable. Il s'agit de l'œuvre d'une caste d'hommes aux certitudes trempées et inaccessibles au découragement²⁵. Gülen se pose alors comme rénovateur de l'esprit spirituel et entrepreneurial de l'homme pieux. Il vient renforcer le travail de fond effectué par Nursi sur la foi. Tout cet ensemble permet, selon Özdalga de décrire le mouvement non pas comme une tarîqat ou une cemaat classique, mais comme un « réseau social »²⁶. Ainsi le mouvement informel prend la forme d'un réseau formel social.
- 22 Gülen considère le travail et l'enrichissement comme un acte d'adoration²⁷, similaire à la « célébration du culte divin ». Ce qui permet aussi à ce réseau informel de gagner en légitimité est le fait que le mouvement a :
- « Revivifié les dynamiques profondes de l'altruisme et de la bienfaisance, deux caractéristiques enracinées de la culture turque [...] Gülen a réinterprété la religion et a proposé une nouvelle appréhension de la science, de la laïcité et du service. »²⁸

Quand le réseau spirituel informel crée du formel : l'exemple des hommes d'affaires

- 23 Avec cette vision originale, Gülen inspire de nombreux Turcs à travers le pays, mais aussi dans le monde. Les entrepreneurs trouvent dans le concept de Gülen l'idéal alliant religion, modernité, affaire et business. La religion s'affirme donc comme un *facteur d'intégration sociale*²⁹. En ouvrant le mouvement aux autres, Gülen a fait passer la religion du *rejet du monde environnant au compromis avec celui-ci*³⁰. La construction d'école, d'hôpital, les aides humanitaires et les multiples activités du mouvement lui permettent d'obtenir une « reconnaissance publique »³¹.
- 24 Il redessine le rôle du musulman : élargir les moyens d'atteindre la Gloire divine, dans la mesure de ses capacités. Beaucoup d'entrepreneurs lient leur réussite économique à l'éthique³². Par exemple, lors d'un de nos entretiens, Mehmet, un patron de PME nous expose ces idées de la manière suivante : plus je donne, et plus mes affaires se développent et plus je gagne. Mehmet semble être habité par une certitude inébranlable sur cette idée que Dieu donne à chaque fois plus lorsqu'on le lui rend par le biais de financement des projets socio-éducatifs³³.
- 25 Cet engagement des patrons nous donne la possibilité de voir comment « leur socialisation et leur adhésion religieuses forment leur rapport au monde social et contribuent à définir leur représentation, leur propension à l'action et leur mode de présence dans l'espace social³⁴ ». En effet, l'engagement des entrepreneurs dans le mouvement définit aussi leur manière de penser le quotidien, de le vivre et d'imposer naturellement leur présence dans l'espace public jusqu'alors occupé majoritairement par l'élite laïque.
- 26 Si le spirituel octroie une conscience sociale au patron de PME, il y a donc un lien entre la pratique religieuse du patron de PME et son engagement social. Ces patrons semblent justement trouver cette conscience composée d'un aspect spirituel en phase avec les réalités sociales modernes³⁵. Une dynamique économique des PME créée par la socialisation des patrons sous l'impulsion du sens religieux de leurs actions (dans l'espace public). Pour beaucoup d'entrepreneurs, faire construire une école est devenu la version moderne de faire construire une mosquée³⁶.
- 27 Gülen aborde le sujet de la manière suivante :

« [...]S'il règle sa vie professionnelle par rapport au Hizmet, alors il peut transformer toute sa vie en « prière » [...] les musulmans doivent être à la fois riche et à la fois force dominante [...] »³⁷

- 28 Interrogé sur les raisons qui les poussent à s'investir dans le mouvement et ses projets, un entrepreneur de Bursa répond que :

« Le fait de faire la même activité (le même métier), le fait de se retrouver est une base importante pour se comprendre. De cette manière nous pouvons déterminer les projets nécessaires dont la société a besoin et déterminer de quelle manière nous pouvons y contribuer. De toute façon, nous faisons cela. Et puis nous voyons les résultats des aides que nous fournissons. Et cela nous pousse à être encore plus généreux. »³⁸

- 29 Un autre homme d'affaires justifie son engagement de la façon suivante :

« Je n'ai jamais eu quelque chose de matériel (dünyalık). Si je dois avoir un retour dans l'au-delà, alors je le verrai là-bas. J'espère que grâce aux moments passés avec ces belles personnes et ces activités, j'aurai fait quelque chose qui me permettra de gagner la grâce de Dieu. En dehors de ceci, que ce soit moi ou un autre, nous n'avons aucune attente. Si vous vous donnez (consacré) dans ces activités bénévoles, Dieu ne vous laissera jamais seul. Nous, nous donnons, Lui (Dieu) nous en donne encore plus. Il accroît (décuple) ce que nous avons. Je ne pense pas que ce que je donne est un don important, mais il n'y a rien de petit auprès de Dieu, si vous êtes quelque chose pour « Lui » et quelque chose d'utile pour l'humanité. »³⁹

- 30 L'objectif du don dépasse l'idée « d'aider les autres » et se justifie plus tôt par la conception « d'être une créature de Dieu, habité par le désir d'aider les autres, trouver des solutions à leurs problèmes. Les groupes locaux du Hizmet procurent une envie de donner, d'être altruiste, une motivation spirituelle »⁴⁰. Le mouvement a permis l'apparition de nouveaux espaces économiques où la pratique de la religiosité est perceptible.

Le mouvement et l'espace économique

- 31 Au début des années 90, les sympathisants décident indépendamment de fonder des associations locales de « groupements d'entrepreneurs », comme l'IŞHAD à Istanbul. Plus de 200 associations verront le jour pour devenir, en 2000, sept fédérations régionales, puis en 2005, la confédération des industriels et des hommes d'affaires de Turquie, la TUSKON. Aujourd'hui, elle représente plus de 205 associations à travers le pays et 50 000 entreprises. L'absence de la religiosité dans le fonctionnement du mouvement est une particularité de ce réseau. Chaque membre prend soin de la traduire sous forme d'éthique professionnelle et morale. En dehors des rencontres entre associations locales, la confédération organise depuis 2005 des « Pont du Commerce » entre la Turquie et les divers continents, permettant des rencontres entre membres et entrepreneurs étrangers. Le volume d'affaires est estimé à 14 milliards \$ avec une répercussion de 12 milliards \$ sur les exportations de la Turquie. Avec plus de 10 000 entrepreneurs participants issus de 135 pays, le « Pont du Commerce » a généré pas moins de 483 000 rencontres, devenant une marque de fabrique de ce réseau. Alors que le taux d'entreprise exportatrice était très faible, aujourd'hui ses membres exportent dans plus de 100 pays.

- 32 La prise en compte de ce mouvement Hizmet :

« Permet de montrer la capacité d'un mouvement inspiré par l'islam, de mobiliser un très grand nombre d'individus religieux et pratiquants qui acceptent et préfèrent un ordre social et politique laïque pluraliste et démocratique. »⁴¹

- 33 Notre analyse permet de montrer le rôle de Nursi et Gülen, dans le déclenchement d'un esprit entrepreneurial chez les « patrons pieux », ainsi l'apparition d'une nouvelle dynamique religieuse dont le socle, semble être l'éducation et le financement de projets socio-éducatifs proposés par le réseau Hizmet. Nous observons, à travers ses sermons et ses écrits récents, le soutien de Gülen aux entrepreneurs dévots :

« À la condition de l'utiliser sur la voie de Dieu et de ne pas le vénérer, s'enrichir signifie être sur la voie de Dieu. Les ablutions sont une étape importante pour aller à la prière. S'enrichir pour servir (*Hizmet*) est une étape importante sur la voie de Dieu. Un individu qui s'enrichit dans cette perspective gagne des bonnes actions lorsqu'il négocie, comme s'il faisait des invocations, comme s'il « priait (*dua*) » pour Dieu. Le plus important, c'est l'intention du croyant [...] Ce qu'il faut faire, c'est permettre aux citoyens de gagner plus, pour qu'ils puissent contribuer à la construction de structures éducatives [...] qu'ils servent (*hizmet*) les humains et notre génération. Gagner de l'argent « sur » cette voie n'est pas mauvais, au contraire, c'est une prière. »⁴²

- 34 Nous montrons dans cet article que TUSKON agit comme lieu de reproduction d'un éthos propre à elle-même, donc au mouvement, un espace où la foi devient une force motrice dans la construction de confiance mutuelle et d'un « capital social »⁴³. À partir de là, il faut placer le mouvement Hizmet comme acteur prépondérant du développement social et économique en Turquie. Cette intégration des membres dans l'espace public et économique à travers l'activation de leur foi qui prend la forme de projets sociaux et éducatifs permet au mouvement de gagner en légitimité et de prendre une dimension formelle reconnue.

BIBLIOGRAPHIE

AKGÖNÜL Samim, *Religions de Turquie, religions des Turcs*, Paris, L'Harmattan, 2005.

BODUR HÜSNÜ Ezber, « Büyük anlatılar ve din : moderne Türkiye'ye yansımaları (Grands récits et la religion) : le reflet sur la Turquie moderne », *Toplum bilimleri Dergisi (Revue des Sciences Sociales)*, vol. 4, n° 8, 2010, p. 33-48.

BOTZUNG Marc, « Fethullah Gülen et son mouvement », *Revue Se Comprendre*, n° 11/08, octobre 2011, 15 p.

BRÉCHON Pierre, DURIEZ Bruno, ION Jacques (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2000.

BRÉMOND D'ARS Nicolas, La conscience éthique restaurée des entrepreneurs et dirigeants chrétiens, *Social Compass*, vol. 59, n° 2, juin 2012, p. 159-172.

ÇETİN Muhammed, *Hizmet, questions & réponses sur le Mouvement Gülen*, Clifton, éd. du Nil, 2013.

EBAUGH Helen Rose, *Gülen Hareketi, inanç tabanlı bir sivil Toplumsal hareketin sosyolojik analizi (Analyse sociologique d'un mouvement de la société civile basée sur la foi)*, 32^{ème} édition, éd. Doğan Kitap, 2011.

GÜLEN Fethullah, *Kendi ruhumuzu ararken (à la recherche de notre esprit)*, İstanbul, éd. Nil, 2013.

GÜLEN Fethullah, *Prizma 2 (Prisme 2)*, İstanbul, éd. Nil Yayınları, 2007.

GÜNDEM Mehmet, « Ali Bulaç : Gülen hareketi küresel süreci etkilemek istiyor (le mouvement Gülen veut influencer le processus global) », reportage, avec Ali Bulaç, *Journal Yeni Şafak*, en ligne, <http://yenisafak.com.tr/>, 05/05/2008, consulté le 18 juillet 2013.

JOSSERAN Tançrède, *La nouvelle puissance turque, l'adieu à Mustapha Kemal*, Paris, ellipses, 2010.

NURSI Said, *Emirdağ (Annexe d'Emirdağ)*, İstanbul, éd. Yeni Asya Neşriyat, 2006.

NURSI Said, *Tarihçe-i Hayat (Histoire de sa vie)*, İstanbul, éd. Envar, 1995.

MASSICARD Élise, *Gérer les fragmentations identitaires dans les mobilisations de Turquie*, dans RÉTIF Sophie (dir.) & Al., *L'action collective face à l'imbrication des rapports sociaux, classe, ethnicité, genre*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 119-137.

OBRECHT Jean-Jacques, « Les entreprises à taille humaine face à la demande éthique », *Revue d'Économie Industrielle*, vol. 67, 1994, p. 59-70.

ÖZDALGA Élisabeth, *Sauveur ou étranger ? La communauté de Gülen dans le processus de civilisation*, 12/05/2006, en ligne, <http://fr.fgulen.com/>, consulté le 11/08/2013.

PEKOZ Mustapha Alex, *Le développement de l'islam politique en Turquie, les raisons économiques, politiques et sociales*, Paris, L'Harmattan, 2010.

TOĞUŞLU Erkan, *La piété des étudiants formés au sein du mouvement Fethullah Gülen : une étude de cas des Maisons Lumières*, thèse de doctorat en sociologie, Paris, Ehes Sorbonne, 2009.

NOTES

1. Botzung 2011, p. 2.
2. Akgönül 2005, p. 46.
3. Ebaugh 2011, p. 35.
4. Obrecht 1994, p. 54-60.
5. N. Brémond d'Ars, La conscience éthique restaurée des entrepreneurs et dirigeants chrétiens, p. 164.
6. Bodur 2010, p. 38.
7. E. Toğuşlu, La piété des étudiants formés au sein du mouvement Fethullah Gülen : une étude de cas des Maisons Lumières, p. 112.
8. T. Jossieran, La nouvelle puissance turque, l'adieu à Mustapha Kemal, p. 103.
9. « Cette époque n'est pas celle de la târiqat, mais celle de la sauvegarde de la foi », S. Nursi, *Emirdağ lahikası (Annexe d'Emirdağ)*, p. 61.
10. H.R. Ebaugh, *Gülen Hareketi, inanç tabanlı bir sivil Toplumsal hareketin sosyolojik analizi (Analyse sociologique d'un mouvement de la société civile basée sur la foi)*, p. 48-49.
11. S. Nursi, *Tarihçe-i Hayat (Histoire de sa vie)*, p. 64.
12. E. Massicard, Le mouvement Fethullahçı en Turquie, une « société civile » musulmane ?, p. 2.
13. Gündem, Mehmet, Ali Bulaç : Gülen hareketi küresel süreci etkilemek istiyor (le mouvement Gülen veut influencer le processus global).
14. www.samanyolu.tv, consulté le 04/08/2013.

15. M. Çetin, *Hizmet, questions&réponses sur le mouvement Hizmet*, p. 3.
16. M. Botzung, *Fethullah Gülen et son mouvement*, p. 7.
17. M. Botzung, *Fethullah Gülen et son mouvement*, p. 7-8.
18. *Ibid.*
19. T. Jossieran, *La nouvelle puissance turque, l'adieu à Mustapha Kemal*, p. 103.
20. E. Toğuşlu, *La piété des étudiants formés au sein du mouvement Fethullah Gülen : une étude de cas des Maisons Lumières*, p. 41.
21. M. Botzung, *Fethullah Gülen et son mouvement*, p. 7.
22. Pekoz, Mustapha Alex, *Le développement de l'islam politique en Turquie, les raisons économiques*, p. 74.
23. N. Brémond d'Ars, *La conscience éthique restaurée des entrepreneurs et dirigeants chrétiens*, p. 170.
24. H.R. Ebaugh, *Gülen Hareketi, inanç tabanlı bir sivil Toplumsal hareketin sosyolojik analizi (Analyse sociologique d'un mouvement de la société civile basée sur la foi)*, p. 76-77.
25. T. Jossieran, *La nouvelle puissance turque, l'adieu à Mustapha Kemal*, p. 108-121.
26. E. Özdalga, *Sauveur ou étranger ? La communauté de Gülen dans le processus de civilisation*, p. 7.
27. H.R. Ebaugh, *Gülen Hareketi, inanç tabanlı bir sivil Toplumsal hareketin sosyolojik analizi (Analyse sociologique d'un mouvement de la société civile basée sur la foi)*, p. 66.
28. *Ibid.*
29. P. Bréchon B. Duriez et J. Ion (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, p. 19.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. T. Jossieran, *La nouvelle puissance turque, l'adieu à Mustapha Kemal*, p. 125.
33. Entretien avec Mehmet bey, la quarantaine, patron d'une PME de 220 salariés environ et engagé dans le financement des projets du mouvement, mai 2011.
34. P. Bréchon B. Duriez et J. Ion (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, p. 16-17.
35. Certains chercheurs, comme Ion, Bréchon, etc., estiment que pour chaque individu le religieux donne sens à l'implication sociale et la justifie [...] On peut également supposer que le degré d'adhésion et/ou de pratique religieuses influe sur le mode d'engagement dans la scène publique. CF. P. Bréchon B. Duriez et J. Ion (dir.), *Religion et action dans l'espace public*, p. 17.
36. H.R. Ebaugh, *Gülen Hareketi, inanç tabanlı bir sivil Toplumsal hareketin sosyolojik analizi (Analyse sociologique d'un mouvement de la société civile basée sur la foi)*, p. 65.
37. F. Gülen, *Prizma 2 (Prisme 2)*, p. 43-45.
38. H.R. Ebaugh, *Gülen Hareketi, inanç tabanlı bir sivil Toplumsal hareketin sosyolojik analizi (Analyse sociologique d'un mouvement de la société civile basée sur la foi)*, p. 82.
39. *Ibid.*, p. 91.
40. *Ibid.*, p. 103.
41. M. Çetin, *Hizmet, questions&réponses sur le mouvement Gülen*, p. 2.
42. Gülen, *Fethullah, Kendi ruhumuzu ararken (à la recherche de notre esprit)*, p. 83-84.
43. M. Çetin, *Hizmet, questions&réponses sur le mouvement Gülen*, p. 3.

RÉSUMÉS

Cet article analyse la structuration d'un mouvement religieux en Turquie : le « Hizmet », qui signifie en turc « service ». Ce réseau informel prend forme dans les années 1970, proposant une nouvelle perspective éducative à la communauté. Entre-temps, le réseau est devenu un mouvement transnational éducatif, interculturel et interreligieux, présent dans plus de 140 pays. Il sera donc intéressant de comprendre comment ce réseau fonctionne, d'identifier ses principes régulateurs et quelles sont les notions religieuses utilisées pour la socialisation et la mobilisation sociale de ses « membres ». L'exemple des hommes d'affaires met en exergue cette motivation profonde de réussite économique, dans le cadre d'une recherche spirituelle, à travers l'engagement du patron dans le soutien des projets socio-éducatifs du mouvement. Nous tenterons d'apporter quelques exemples pour voir si c'est le cas et à quel moment le réseau gagne en légitimité.

AUTEUR

YAFES UYARCI

Docteur en sociologie, directeur du Centre d'étude et de réflexion sur le Hizmet

Réseaux confrériques et mobilité religieuse dans l'Ouest du Sahara algérien

Badreddine Yousfi

- 1 Traversé par l'ancienne route du commerce caravanier de l'Ouest saharien, le Sud-ouest algérien (figure 1) a hérité d'un réseau de confréries religieuses *zaouïas* très dense. Ces derniers contrôlaient les échanges commerciaux, les pratiques religieuses et sociales dans la majorité des ksour. Actuellement, cette région connaît des mutations sociales, économiques et culturelles dues à une forte intervention de l'État, mettant en quarantaine les anciennes pratiques des pouvoirs religieux, dominés autrefois par les cheikhs de *zaouïas* et les nobles¹. En effet, les actions menées par l'État dans la modernisation de la justice et l'enseignement viennent soutenir cette vision depuis l'indépendance de l'Algérie. C'est ainsi que les anciennes instances maraboutiques qui puisaient leur existence de leur pouvoir religieux se trouvent relayées par de nouvelles instances qui représentent l'État moderne. De nouvelles références idéologiques et culturelles sont intégrées par le biais de l'administration, de la justice et de l'école, entraînant certaines ruptures dans le fonctionnement des *zaouïas* et créant peu à peu des clivages dans ses rapports classiques avec la population locale.
- 2 Néanmoins, le Sud-ouest algérien reste marqué par une forte mouvance confrérique qui a su garder une partie de sa vocation auprès des populations dans ce nouveau contexte socioculturel. En effet, tandis que quelques *zaouïas* gardent des activités d'éducation et d'apprentissage religieux que l'État leur a cédé, d'autres tentent d'élargir leur champ d'influence géographique et d'intégrer de nouveaux adeptes parmi les cadres installés dans la région, appelés à piloter les structures étatiques. Bien plus, une majorité des habitants des zones sahariennes gardent dans leur mémoire collective certaines mœurs et pratiques sociales qui sont en rapport avec les *zaouïas*. Ainsi, nous nous intéressons aux mobilités religieuses à travers ces deux formes, à savoir : la mobilité des étudiants religieux et les mobilités liées aux faits commémoratifs des saints de la région. Ces mobilités restent parmi les permanences dans les pratiques sociales dans cet espace. Ces mobilités peuvent nous renseigner sur le rôle de la *zaouïa*

et la place de la notabilité locale dans le nouveau contexte organisationnel de l'espace saharien de l'Algérie.

Le Sud-ouest algérien cadré par une forte mouvance confrérique depuis le Moyen Âge

- 3 La recherche du savoir a engendré depuis toujours des mobilités donnant un poids particulier aux territoires où s'implantent les institutions éducatives, que ce soit religieuses ou académiques. Dans le Sud-ouest algérien, la dimension culturelle a pris une place importante depuis plusieurs siècles en s'appuyant sur un réseau de *zaouïas* qui assure une fonction éducative et d'enseignement jusqu'à nos jours. Ainsi, ces *zaouïas* structurent l'espace et génèrent des mobilités à l'échelle locale, régionale, nationale, mais aussi internationale.

« Le thème de mobilité est une récurrence en matière de sainteté. Cette mobilité se présente bien évidemment sous formes diverses. »²

- 4 L'expansion de l'islam vers le soudan via le Sahara a été réalisée selon une démarche pacifique en faisant appel aux réseaux maraboutiques qui se sont développés à partir du XVI^e siècle et qui ont atteint leur apogée entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. Concrètement, cette mouvance a multiplié ses adeptes dans le Sud-ouest algérien. Berceau des *chorfa* et des *merabtine*, le Touat et le Gourara, autrefois carrefour des caravanes subsahariennes, se remplissaient de *zaouïas* destinées à recevoir les étrangers qui traversaient ces territoires. L'existence d'une masse de *chorfa* dans le Touat et de Berbères tournés vers le maraboutisme dans le Gourara, les a placés au cœur de cette mouvance :

« Chorfa et merabtine se prévalent de la même institution légitimante : *zaouïa*. Elle est fondée une ou l'autre faction pour affirmer un ordre religieux ou confrérique. »³

- 5 Le commerce était une source de richesse importante impliquant des marabouts qui réutilisaient leur légitimité religieuse pour la convertir d'une autorité morale en autorité politique une manœuvre leur permettant d'exercer des influences sur les ksouriens comme sur les nomades.

« Le marabout est respecté davantage pour sa piété et ses pouvoirs extraordinaires (*baraka*) que pour son savoir : vivant généralement à la lisière de deux unités antagonistes, il est le pacificateur par excellence, à l'arbitrage duquel on fait appel en cas de conflit et à la protection morale duquel on fait appel pour traverser une région peu sûre. »⁴

- 6 Une telle influence engageait les *zaouïas* dans l'arbitrage du trafic saharien. Adhérent à telle ou telle mouvance, les tribus nomades comme les oasiens, s'engageaient à protéger les caravanes commerciales dont le cheikh avait donné au préalable sa *baraka* (bénédiction). Les caravaniers devaient aux marabouts de cette région désertique la sécurité de leur caravane, mais aussi la prospérité de leur commerce par la *baraka* du cheikh. La dimension religieuse était donc bien présente dans les échanges commerciaux. Elle s'articulait non seulement sur ses capacités d'influence et de mobilisation des adeptes de *zaouïa*, mais aussi sur le réseau ethnique. C'est ainsi que les itinéraires commerciaux étaient d'abord dictés par des données géographiques et politiques, mais également par l'autorité religieuse qui mettait sous sa protection telles ou telles caravanes.

« Les Taibia des *chorfa* de Ouazzane contrôlèrent en partie la route du Touat, la Senoussia régna sur toute la zone orientale des échanges, la Kadiria pénétra loin

dans l'intérieur du centre d'Afrique suivant les itinéraires commerciaux de l'Afrique Orientale. »⁵

- 7 Structurées autour d'un réseau de *zaouiïas*, les confréries puisent leur vitalité dans la collecte de dons (denrées alimentaires, articles précieux, fonciers...) selon le principe de *zakat*, une notion de partage des richesses ; toute personne en aisance financière, devrait partager une partie de sa fortune avec la société. Ainsi, les *zaouiïas* qui représentent l'autorité religieuse légitime, se placent comme institutions capables d'assurer la redistribution des richesses. Souvent, ces dons sont réutilisés pour gérer le quotidien de ces *zaouiïas* et pour subvenir aux besoins des personnes en détresse. Une organisation similaire à l'ordre municipal comme la qualifia N. Maârouf (1981) :

« Le but officiel est de doter l'ensemble des ksour (ou le ksar) placés sous la bénédiction de la *zaouiïa*, d'un budget communal : il permettra ainsi de faire fonctionner l'école coranique, de prendre en charge un misérable, et surtout de faire face aux invités de passage (*dhiâf*). »⁶
- 8 Dans cette dimension, la mobilité se croise bien avec la mission des *zaouiïas*. Bien qu'il existe plusieurs mouvances confrériques⁷ telles que la Senoussia, la Drekaouia et la Tidjania dans le Sud-ouest, il est clair que la Kadiria – la Chadilia en particulier – et ses dérivées telles que la Taïbia, la Kerzazia, et la Cheikhia encore moins la Ziania ont eu plus grand nombre d'adeptes à l'échelle des oasis du Gourara, du Touat, du Tidikelt et de la Saoura.
- 9 Les deux concepts de la Kerzazia et de la Ziania ont été développés dans le Sud-ouest algérien. Leurs *zaouiïas* mères sont localisées dans la Saoura, dans le ksar de Kerzaz pour la première et dans le Guir dans le ksar de Kenadsa pour la deuxième. Quant à la Cheikhia et la Taïbia, bien que leurs sièges ne soient pas situés dans cette zone du Sahara, elles ont pu mobiliser une grande partie des adeptes dans le Gourara et dans le Touat. Ces doctrines ou *Tarika* ont permis le jumelage de petites agglomérations, voire de ksour, perdus dans le Sahara aux grandes cités où se trouvent les *zaouiïas* mères mais aussi à toutes celles où l'ordre était présent :

« En terme contemporain, plusieurs petits ksars se trouvent ainsi activement présents dans un vaste réseau urbain dépassant souvent les frontières des pouvoirs politiques. »⁸
- 10 En contrepartie ces petites agglomérations acquièrent un statut de « cité » en s'inscrivant dans ce réseau.
- 11 Après avoir été exclues du champ politique depuis la colonisation et dans les premières années de l'indépendance, les *zaouiïas* ont recentré leur champ d'action sur la fonction sociale et éducative. Quelques rares *zaouiïas* se focalisent uniquement sur les activités sociales telles que celles d'Ouled-Saïd, de Timokten et de Reggane. Ainsi, chaque localité avait sa *zaouiïa* et sa confrérie d'affiliation.
- 12 De ce fait, cette mouvance entraîne deux formes de mobilité : la *ziara*, forme de pèlerinage dont le motif est purement spirituel et les voyages d'étude des étudiants *Talabat* en direction des grandes *zaouiïas*, dont le motif est l'acquisition du savoir. Aujourd'hui, le Sud-ouest a hérité d'un dense réseau de au passé culturel très mouvant, où se croisaient les sciences et la pratique religieuse. L'activité de quelques-unes reste importante auprès la population locale et des adeptes extérieurs.

Les *Ziaras* : quand les lieux historiques de culte renversent les logiques spatiales

- 13 Le Gourara a formé le berceau des *zaouiïas* historiques qui se sont développées entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, comptant 21 *zaouiïas*, dans le Touat leur nombre est de 16 et dans la Saoura, elles sont six dont les plus importantes sont celles de Kerzaz et de Kenadsa. Par contre, le Tidikelt-occidental en compte seulement deux, à Akabli et à Timokten (figure 2).
- 14 Les adeptes de la *zaouiïa* de Kerzaz sont majoritaires dans le Sud-ouest et le Nord-ouest de l'Algérie, en particulier dans la Basse-Saoura, dans le Touat et dans le Gourara, dans les zones steppiques de Naâma et d'El-Bayadh, dans la wilaya de Tlemcen et dans la partie est du Maroc. Quant à la *zaouiïa* Ziania, elle domine la région de Bechar et compte beaucoup d'adeptes de Tlemcen et d'Oujda au Maroc⁹, mais avec moins d'adhérents dans la Basse-Saoura et dans le Gourara. Ces fidèles se rencontrent une fois par an durant la *ziara*, période au cours de laquelle se font les collectes de fonds, mais aussi des rituels entraînant une forme de mobilité particulière.
- 15 En effet, la *ziara* génère des mobilités ponctuelles sous forme de pèlerinage en direction de quelques agglomérations, parfois des petits ksour, dont la finalité est d'assister à un rituel qui s'organise dans un lieu et en un jour précis pour commémorer les bienfaits d'un marabout.
- 16 Ce mouvement, très intense dans le Sud-ouest, concerne aussi bien le Gourara que le Touat et la Saoura, dont les *zaouiïas* historiques, ou à défaut la famille descendante du marabout, veillent sur son organisation. Chaque Ksar organise une *ziara* annuelle, l'occasion d'une fête pour honorer son saint. On compte 203 *ziaras* dans la wilaya d'Adrar¹⁰. Ainsi, les déplacements s'effectuent en direction du ksar où existe le tombeau du saint pour lequel s'organise la commémoration.
- 17 Généralement, ces *ziaras* entraînent une mobilité à l'échelle de l'ensemble des ksour voisins, mais peuvent aussi concerner les ksour situés à l'intérieur du territoire identitaire (Touat, Gourara, Saoura) voire les territoires voisins. L'échelle de mobilité dépend du poids historique du saint (ses miracles et son savoir), du poids culturel de la *zaouiïa* ou du poids social de la famille qui organise cette manifestation. Ainsi, les échelles de mobilité sont différentes en fonction des rangs spirituels qu'occupaient ces saints, hiérarchisant indirectement les lieux de cultes ou les agglomérations dans lesquelles existent leurs tombeaux. En effet :
- « C'est la manière qu'a choisie l'ordre anthropologique pour se rebeller contre le pouvoir officiel et centralisateur. Timimoun, capitale coloniale et ensuite chef-lieu de Daïra après l'indépendance, monopolise le pouvoir depuis presque un siècle. Elle n'a pas autant réussi à effacer de la mémoire locale, ni l'importance de Tabelkoza, ensuite dans les dunes de Tinerkouk, ni les splendeurs passées des Ouled-Saïd. »¹¹
- 18 Ainsi, certaines *ziara* ont une renommée qui dépasse la limite de la région et drainent des pèlerins venant même de l'étranger : *ziara* de Reggani à Reggane, de Sidi-Abdelkader-el-Djilani (1^{er} septembre, le premier jeudi, à Adrar), de Sidi-Hadj-Belkacem à Timimoun, de Sidi-Sliman à Ouchen, de Sidi-Ben-Bouziane à Kendasa. La fête du *Mawlid* date de naissance du Prophète de l'islam, est associée généralement à ces rituels¹².

Le renouveau des *zaouïas* éducatives pour faire valoir l'héritage historique

- 19 Les *zaouïas* éducatives sont très actives dans l'enseignement, elles sont dotées de salles d'accueil et d'enseignement, de dortoirs et de réfectoires. Bénéficiant d'une réputation nationale voire internationale, elles sont fréquentées par des étudiants *talabat*, pris en charge durant leurs études par l'institution elle-même. Dans le Sud-ouest, 31 *zaouïas* rassemblent 9 195 élèves. En 2008, la seule wilaya d'Adrar compte 25 *zaouïas* et 8 475 élèves. Les 2/3 sont externes, ce qui démontre l'importance de la mobilité des *talabat* dans cet espace. La majorité de ces *zaouïas* se concentre dans le Touat avec un total de 19 *zaouïas*, contre 5 pour le Gourara (figure n° 2). La ville d'Adrar est dotée de 4 *zaouïas* (avec plus de 1 600 élèves), dont celle de cheikh Mohamed-Ben-Lekbir, laquelle bénéficie d'une grande réputation.
- 20 L'existence ou non d'une *zaouïa* au sein d'une agglomération est déterminée par l'histoire et la structure ethnique de celle-ci. Outre le support idéologique et historique, la dimension financière n'est pas à écarter : la *zaouïa* est appelée à s'autofinancer en mobilisant son réseau d'adeptes pour collecter des fonds et recruter de nouveaux élèves. Beaucoup de *zaouïas* possèdent aussi des jardins en forme de *habous* (biens fonciers appartenant aux institutions religieuses), lui permettant de diversifier leurs ressources. C'est pour cela que les *merabtine* et les *chorfa* sont mieux placés pour en profiter. Ainsi, les grandes *zaouïas* éducatives se trouvent dans les agglomérations les plus peuplées telles qu'à Adrar, Timimoun, Zaouiet-Kounta, Tamentit, Sali ou même Bordj-Badji-Mokhtar récemment.
- 21 Implantées dans les agglomérations les plus importantes de la zone d'étude et ayant un support idéologique, historique et une renommée qui dépasse le seuil local : trois *zaouïas* nous intéressent pour examiner leurs échelles de recrutement afin de pouvoir reconstituer les réseaux de mobilité : les *Zaouïas* d'Adrar, de Timimoun et de Reggane.

La *zaouïa* d'Adrar

- 22 Ayant pour doctrine *Tarika* la Moussaouia Kerzazia, la grande *zaouïa* d'Adrar n'a cessé d'évoluer depuis sa fondation à Adrar par son maître spirituel cheikh Mohammed-Ben-Lekbir en 1950. Le nombre d'étudiants *talabat* formés jusqu'aujourd'hui est estimé à plus de 20 000, soit une moyenne de 1 000 étudiants par an dans les deux dernières décennies¹³. Une nouvelle infrastructure comportant des salles de prière, d'enseignement et de conférence, des dortoirs, une cantine et une bibliothèque, et dont le financement est assuré par les dons de ses fidèles, a été construite ces dernières années (photos 3 & 4).
- 23 Sur le plan spatial, on constate que la mobilité des étudiants de la *zaouïa* ne concerne pas uniquement le Touat mais aussi le Gourara, le Sud algérien, le Nord du pays et quelques pays voisins (figure 3). Ce rayonnement touche toute la partie Nord-ouest du pays dont 25 % des étudiants de la *zaouïa* sont originaires.
- 24 Tlemcen, réputée par ses écoles religieuses prestigieuses, est en première position des départs vers Adrar. Elle tisse avec la *Zaouïa* d'Adrar de fortes relations, du fait que le cheikh Mohammed-Ben-Lekbir y a fait ses études. Mascara, où l'enseignement religieux occupe toujours une place prépondérante dans la société locale, entretient des relations

importantes avec le Sud algérien où les confréries sont actives, d'autant plus que Mascara compte un nombre considérable des tribus *chorfa* qui préservent des relations sociales avec les habitants de Tlemcen, de Mostaganem et du Touat par le biais de ces confréries. Oran et Mostaganem constituent à leur tour des pôles religieux par la présence de certaines confréries et par leur ouverture sur les autres villes et douars de la région Nord-ouest¹⁴.

- 25 Excepté le Nord-est algérien, toutes les régions des Hautes Plaines Steppiques et du Sahara sont reliées à la *zaouïa* d'Adrar, même si le nombre d'étudiants est moins important, du fait qu'il existe une forte mouvance par rapport aux *zaouïas* locales dans ces zones¹⁵. Sur le plan local, Timimoun et Charouine dans le Gourara représentent les premières communes de la wilaya d'Adrar, fournissant nombre d'étudiants à cette *zaouïa*.
- 26 Timimoun fut la première destination du cheikh Mohammed-Ben-Lekbir, le fondateur de la *zaouïa* à son retour de Tlemcen en 1943, suite à l'appel des notables pour la mise en place d'une grande école coranique¹⁶. Dans le Touat, excepté Reggane¹⁷, la *zaouïa* réunit des étudiants de l'ensemble des localités. Par effet de proximité, trois communes ressortent : Bouda, le lieu natal du cheikh, Timmi, une commune du groupement actuel de la ville d'Adrar et la commune d'Adrar, le siège de la *zaouïa* (la grande mosquée). Zaouiet-Kounta, autrefois pôle religieux et lieu de concentration de plusieurs s, voit ses relations se renverser en faveur de la *zaouïa* d'Adrar dont le poids du cheikh est indiscutable.
- 27 Les voyages de cheikh, et ses « miracles », ont contribué à mobiliser un capital relationnel qui pérennise l'action de la *zaouïa* après le décès du fondateur. Si elle recrute tant d'étudiants aux différentes origines, c'est parce qu'elle a su valoriser ses réseaux, mais aussi parce qu'elle tient un discours conçu autour du cheik Mohammed-Ben-Lekbir, faiseur de *karamat* (miracles). Ces « miracles » étaient attendus par les différentes catégories sociales de la population locale et extérieure, voire même par des politiques et les entrepreneurs.

La *zaouïa* de Reggane

- 28 Fondée au XVII^e siècle à Reggane, la *Zaouïa* de Moulay Reggani adopte une doctrine de la mouvance de la *kadiria*, dont le poids est déterminant dans l'histoire de la région. Le rituel célébrant le *Maoussim* (1^{er} mai), date du décès du cheikh Moulay-Abdlah-Reggani, draine des milliers d'adeptes depuis l'Algérie tout entière et des pays voisins, du Sahel, en particulier le Mali et le Niger.
- 29 Quant à la place de la *zaouïa* dans le mouvement d'enseignement, elle est active plutôt dans le Touat où Zaouiet-Kounta et Tamentit sont les principales stations des départs des *talabat* vers cette *zaouïa* et ce, malgré l'existence de grandes *zaouïas* dans ces localités. La *zaouïa* de Reggani exerce une attractivité au niveau des localités de Bordj-Badji-Mokhtar dans le Tanezrouft et de Zaouiet-Debagh dans le Gourara. Si pour Bordj-Badji-Mokhtar, cette influence s'explique par la présence de ce courant sur l'axe Zaouiet-Kounta-Gao, à Zaouiet-Debagh, la mouvance est plutôt due à l'existence de quelques adeptes de la même doctrine, à savoir la *Kadiria* (figure 3). Au niveau national, la mobilité des étudiants vers cette *zaouïa* est faible et ne concerne que les wilayas de

Tindouf et de Tamanrasset au Sahara, de Blida, Tipaza et Boumerdès au Nord-centre et de Mascara, Tiaret et El-Bayadh à l'Ouest.

La *zaouïa* de Timimoun

- 30 À Timimoun, la *zaouïa* de Sidi-M'hamed-Bouhrara exerce une influence dépassant l'échelle locale, dont la mobilité extra-wilaya est marquante, notamment en provenance des wilayas sahariennes et des wilayas du Nord (figure 3). La wilaya de Ghardaïa constitue 20,8 % des lieux de résidences des étudiants de la *zaouïa*. Ceci s'explique par la proximité, mais aussi par les relations sociales véhiculées depuis longtemps par le passage des nomades Chaânba.
- 31 Metlili et Berriane, deux lieux de stationnement de cette tribu, représentent les seules résidences des étudiants provenant de Ghardaïa. Avec une part moins importante, s'affichent les mobilités en provenance de Tamanrasset, Ouargla et Bechar dont la faiblesse s'explique par les limites des liens sociaux qui relient ces zones avec Timimoun. Par ailleurs Tlemcen, Mascara, Naâma et El-Taref constituent des wilayas de résidence de la majorité des étudiants externes avec 10 % chacune. Ces relations s'inscrivent dans la continuité des liens historiques qui ont caractérisé les échanges économiques et les migrations entre Timimoun et ces espaces, à l'exception d'El-Taref, à l'extrême Nord-est, où les relations sont véhiculées par la doctrine de la *kadiria* qui a beaucoup d'adeptes dans l'Est algérien et en Tunisie.

Les *zaouïas* face aux pouvoirs publics : stratégie et jeux d'acteurs

- 32 Il est difficile de vérifier les interférences entre le pouvoir maraboutique via les *zaouïas* et le pouvoir institutionnel, car les stratégies de positionnement des pouvoirs publics face aux *zaouïas* semblent moins claires, par rapport aux pays où ces mouvances sont très présentes dans la sphère politique et économique, comme au Sénégal par exemple. L'implication de la *Zaouïa* d'Adrar dans la création de l'Université Africaine¹⁸ illustre bien ce qui a été souligné. En effet, l'Université d'Adrar doit en vérité son existence à l'institut des sciences islamiques que la *Zaouïa* de Cheikh-Mohammed-Ben-Lekbir voulait s'approprier, dans une tentative de repositionnement pour garder le statut d'une grande école prestigieuse, reconnue au même titre d'égalité que les écoles supérieures de l'État.
- 33 Son cheikh monta ainsi un grand projet pour la création d'un institut des hautes études islamiques à Adrar, inspiré du modèle d'Al-Azhar en Égypte. Maintes tentatives ont été entreprises auprès des pouvoirs centraux pour concrétiser ce projet, mais sans y aboutir. Il fallait attendre la remontée d'un islam politique radical voire djihadiste et la domination du mouvement *salafiste* sur la scène sociétale et culturelle pendant les années quatre-vingt, pour que ce projet voie le jour. Les politiques étaient contraints de se tourner vers les confréries pour faire face aux islamistes. Le projet a vu le jour mais ne dépassait pas le stade d'un petit institut pour la formation des imams, sans pour autant donner les prérogatives de la gestion à la *zaouïa* ou à son cheikh.
- 34 L'administration désigne son représentant direct pour cette mission, tandis que le cheikh n'est qu'un membre du conseil scientifique. Il quitta cette institution suite à de

nombreux litiges avec son directeur pour se consacrer à sa *zaouiâ*. Mais pour se repositionner face à cet enseignement académique, les *zaouiâs* ont pu renégocier ces dernières années des passerelles qui permettent à leurs étudiants d'intégrer l'enseignement supérieur par le biais de l'université, pour s'insérer par la suite dans la fonction publique en tant qu'imams. L'intégration des jeunes imams issus des confréries arrangeait bien l'État qui voulait écarter les *salafistes* dominant les lieux de cultes. Cette alliance stratégique avec les *zaouiâs* a instauré l'institutionnalisation de la fonction des imams et leur formation. Ceci procure aux *zaouiâs* une nouvelle porte qui leur donne plus de chance d'avoir une d'influence sur les institutions publiques.

- 35 Malgré la modernisation de l'enseignement dans le Sahara algérien, le rôle éducatif des *zaouiâs* reste ancré dans les traditions de ces espaces, notamment dans le Touat, le Gourara, moins dans la Saoura. La mobilité des *talabat* témoigne de l'importance culturelle de cette mouvance dans les espaces les moins urbanisés. Les échelles de recrutement des *talabat* diffèrent ainsi d'une *zaouiâ* à une autre et ce, en fonction de son histoire, de sa doctrine *tarika* de ces moyens financiers et du poids spirituel de son cheikh. La mobilité des *talabat* dépasse souvent les limites géographiques de la région Sud-ouest pour concerner les régions sahariennes, la région du Nord-ouest en particulier et les pays du Sahel. Ceci témoigne de la continuité des influences pratiquées par certaines *zaouiâs* sur ces espaces même si leurs marges de manœuvre se sont rétrécies et se révèlent limitées par rapport à l'image de puissance que leur a attribuée l'opinion publique et ce, malgré le parrainage que leur assurent les politiques et l'État pour contrecarrer le mouvement *salafiste* ces dernières années.
- 36 Si la dynamique urbaine actuelle renverse le fonctionnement classique des ksour, les accumulations historiques, au contraire, leur procurent des résistances. L'insertion de ces centres dans le réseau urbain national est soutenue par des fonctions culturelles traditionnelles des réseaux confrériques. En instrumentalisant l'héritage historique et la mémoire collective et en s'appuyant sur la présence d'un marabout ou d'une *zaouiâ*, les petits centres s'inscrivent dans une logique de mobilités et d'échanges qui leur attribue du poids social et religieux par le biais des *ziaras* ou des mobilités des *talabat* (étudiants religieux).

BIBLIOGRAPHIE

ABITBOL M., 1980, « Le Maroc et le commerce transsaharien du XVII^e au début du XIX^e siècle », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N° 30, 1 980. p. 5-19.

BELLIL R., 1999, *Les oasis du Gourara (Sahara algérien) : Le temps des saints*, Éditions Peeters, Paris-Louvain.

BELLIL R., 2000, *Les oasis du Gourara (Sahara algérien) : fondations des ksour*, Éditions Peeters, Paris-Louvain.

BENDJELID A. et all, 2004, *Aménageur et aménagés en Algérie*, L'Harmattan, Paris.

- BENDJELID A., 1997, « Anthropologie d'un nouvel espace habité : enjeux fonciers et spatialités des classes moyennes à Oran », *Insaniyat*, n° 2, CRASC, Oran, p. 5 -26.
- BENSAÂD A., (dir.), 2009, *le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes, immigration sur émigrant*, Karthala, Paris.
- BISSON J., 1986, « Ksour du Gourara et du Tafilelt, de l'ouverture de la société oasienne à la fermeture de la maison », Éditions CNRS, In *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Tome XXV.
- BISSON J., 2003, *Le Sahara : mythes et réalités d'un désert convoité*, Paris, L'Harmattan.
- BLIN L., 1990, *L'Algérie du Sahara au Sahel*, Paris, L'Harmattan.
- CAPOT-REY R., 1953, *Le Sahara français*, Presses Universitaires (collection Pays outre Mer), 464 p.
- COTE M, (dir.), 2005, *la ville et le désert, le Bas Sahara algérien*, Aix-en-Provence, Karthala, Iremam, Paris, 306 p.
- DEPONT O., COPPOLANI X., 1897, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, Adolphe Jourdan Libraire-éditeur.
- KOUZMINE Y. et all, 2009, « Étapes de la structuration d'un désert : l'espace saharien algérien entre convoitises économiques, projets politiques et aménagement du territoire », *Annales de géographie* n° 670 (6/2 009) Varia, décembre 2009 p. 91-117.
- MAROUF N., 1980, *Lecture de l'espace oasien*, Paris, Sindbad.
- MIEGE J. L., 1981, « Le commerce transsaharien au XIX^e siècle », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 32, p. 93-119.
- MOUSSAOUI A., 2002, *Espace sacré au Sahara, ksour et oasis du sud-ouest algérien*, Paris, CNRS éditions.
- SOUAMI T., 2004, *Aménageurs de villes et territoires d'habitants, un siècle dans le sud algérien*, Paris, L'Harmattan, 420 p.
- YOUSFI B., 2011, « La ville d'Adrar dans un nouveau contexte urbain : vers une nouvelle réorganisation de l'espace régional des territoires sahariens du sud-ouest de l'Algérie », *Insaniyat*, n° 51-52, CRASC, Oran, p. 27-50. En langue arabe.
- YOUSFI B., 2012, *Dynamiques urbaines, mobilités et transports dans le Sud-ouest algérien (Wilayas d'Adrar et de Bechar)*, Thèse de doctorat en cotutelle en Géographie et Aménagement du Territoire, Oran, Université d'Oran et Université de Franche-Comté.

ANNEXES

Illustrations

Figure 1 : Le Sud-ouest algérien

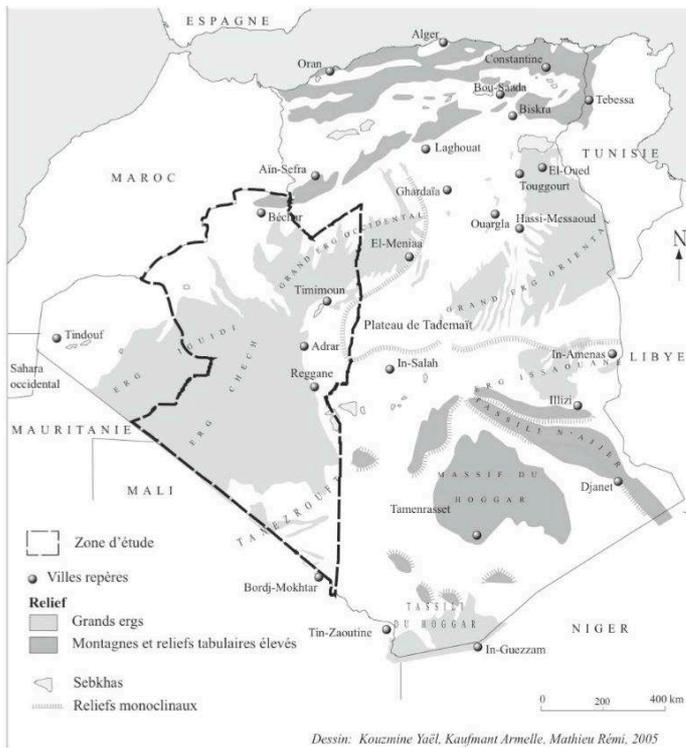


Figure 2 : Répartition des zaouïas et des talabat dans les Sud-ouest algérien.

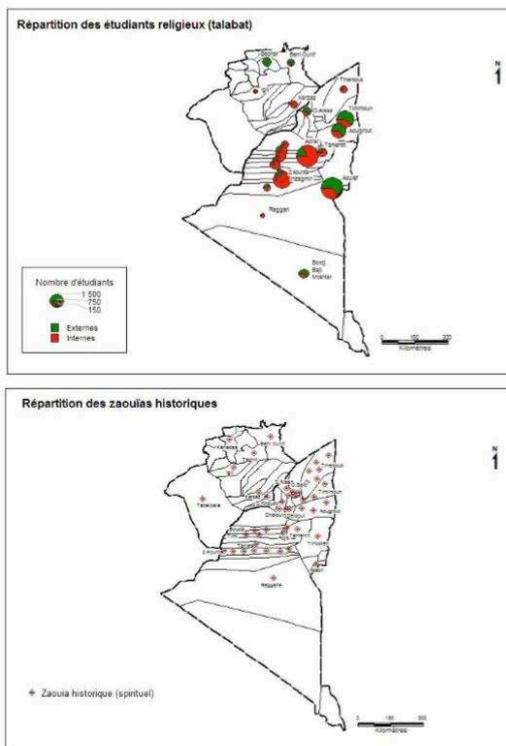


Figure 3 : Répartition des talabat et des zaouïas dans les Sud-ouest algérien selon leurs lieux de résidence.

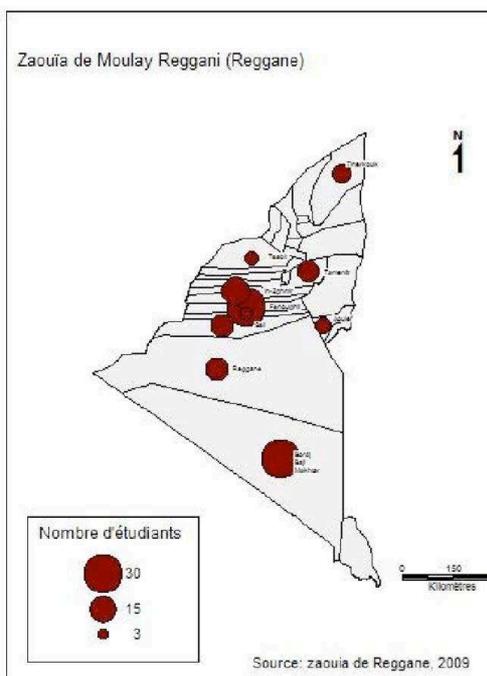
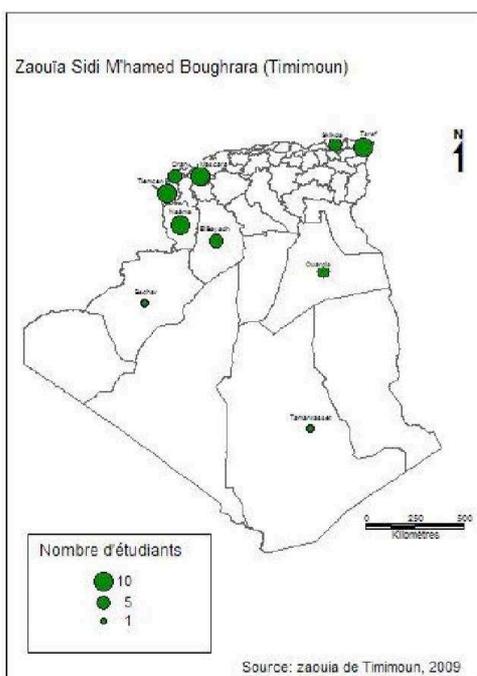
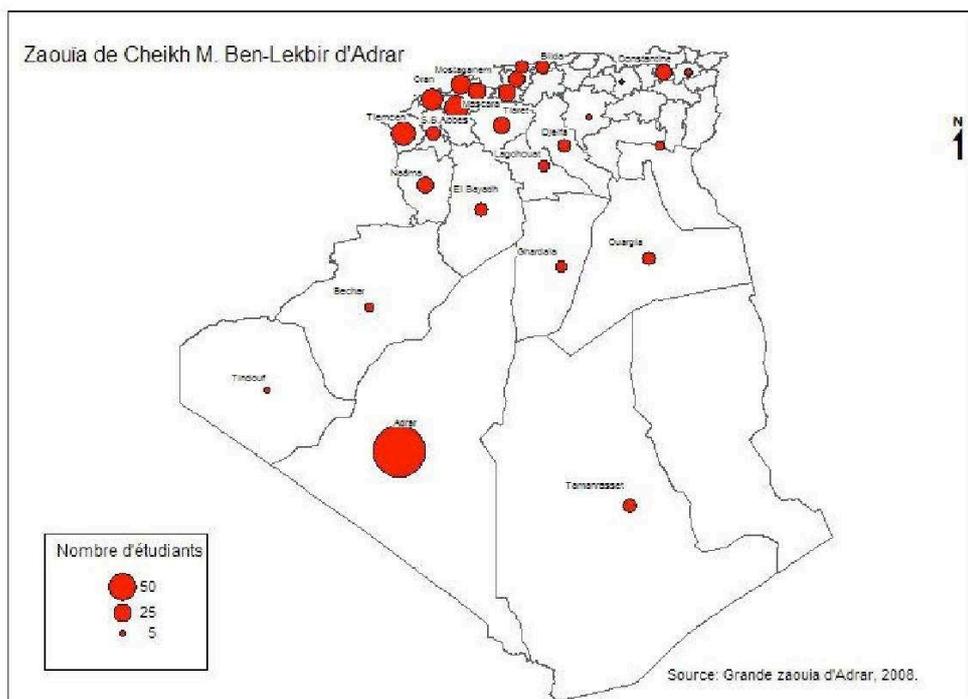


Photo 1 : Zaouïa historique de Sidi Mohammed Ben Bouziane à Kenadsa.

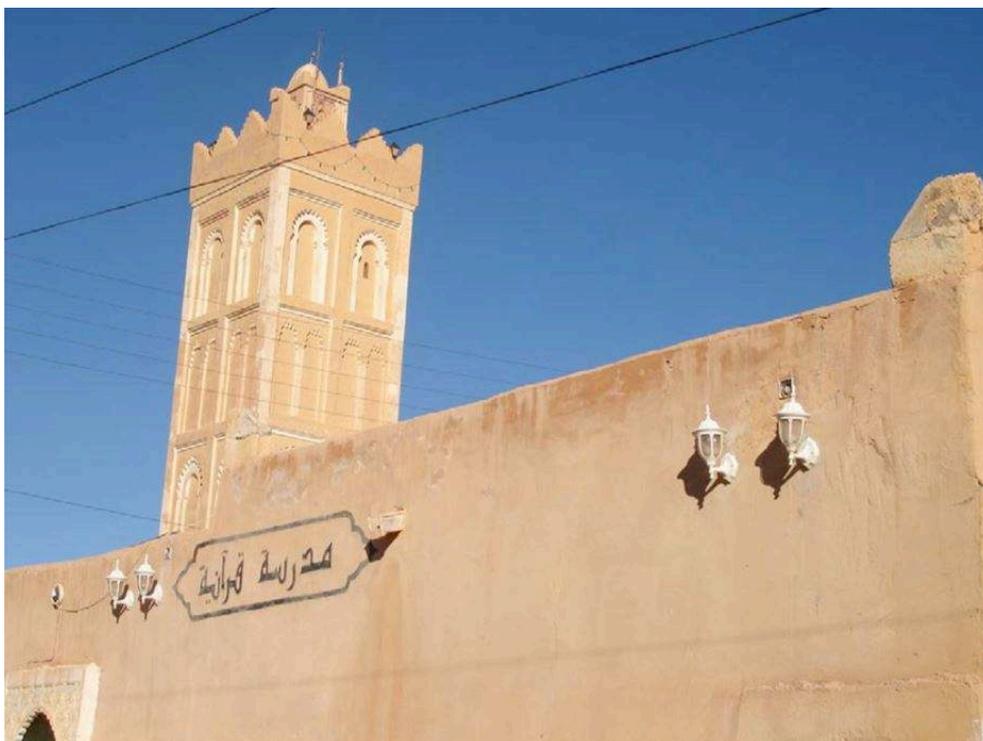


Photo 2 Visite : zîara des adeptes originaires de la wilaya de Naâma (selon l'immatriculation du véhicule) à la Zaouïa de Kenadsa.



Photo n° 3 : Projet d'extension de la *zaouïa* de cheikh Mohammed-Ben-Lekbir à Adrar (2008).



Photo n° 4. La *zaouïa* de cheikh Mohammed-Ben Lekbir à Adrar, après fin de travaux (2009).



NOTES

1. Il s'agit d'une société stratifiée en classes sociales : les *chorfa* sont des nobles, descendants de la famille du prophète ; les *merabtine* sont descendants d'un saint ; les *ahrar* (personnes libres)

représentent des fractions de tribus arabes et *Zénètes* ; enfin les *harratines* sont des descendants d'anciens esclaves.

2. Moussaoui A., 2002, p. 207.

3. Marouf N., 1980, p. 74.

4. Abtibol M., 1980, p. 7.

5. Miede J.L., 1981, p. 97.

6. Marouf N., 1980, p. 76.

7. Ces différents réseaux véhiculaient non seulement des valeurs et des pratiques de la religion musulmane, mais ils étaient également un vecteur d'influence politique et économique. Les marabouts jouissant d'un grand respect dans la société saharienne, leurs pouvoirs "extraordinaires" et leurs savoirs leur ont permis d'occuper une place centrale dans l'arbitrage des conflits et dans la protection des biens et des individus. Ainsi, le commerce transsaharien était au cœur de cette démarche. Si les Saâdides se sont basés sur la Jazoulia pour leur conquête du Sahara et du Soudan, et même si cette intervention était militaire, les Alaouides avaient misé sur la Tidjania pour pénétrer les territoires soudanais.

8. Moussaoui A., 2002, p. 169.

9. Deppont E., Cappolani X., 1897, p. 499.

10. Sources statistiques : Direction des Affaires Religieuses de la wilaya d'Adrar.

11. Moussaoui A., p. 169.

12. La mobilité à l'échelle des ksour du Gourara a bien été démontrée par A. Moussaoui, dans son étude sur la *ziara* à Timimoun. Les pèlerins forment plusieurs cortèges dont chacun prend son départ depuis une localité reliée à travers son saint à Sid-el-Hadj Belkacem, saint d'un petit ksar à proximité de Timimoun. Ainsi, se forme trois principaux cortèges depuis les localités de Tinerkouk, d'Ouled-Saïd et d'Ouled-Aïssa. Les pèlerins, dans leur route vers Timimoun, font plusieurs haltes aux niveaux des stations bien connues pour se regrouper en un seul cortège, d'abord à Ouled-Saïd puis à Massine. Le circuit se caractérise par des visites à une série de tombeaux situés sur ce parcours. Le premier cortège démarre de Tinerkouk en passant par les principaux ksour de la partie est de Timimoun, Sammouta, Ouled-Saïd, Kali Massine et se termine à Zaouiet-el-Hadj-Belkacem. Ce parcours dure sept jours avant de toucher sa fin à la Zaouiet-el-Hadj-Belkacem. Sur un autre plan, ce rituel rappelle l'importance des petites localités éclipsées par l'importance qu'a prise Timimoun.

13. Depuis le décès de son fondateur en 1998, la *zaouïa* d'Adrar a connu une légère régression du nombre de ses étudiants.

14. Durant ces voyages, Cheikh Mohammed Ben Lekbir a tissé des relations d'amitié avec plusieurs cheikhs de *zaouïas* (Belkaid, Bendaoud, Boufeldja, ...) dans cette région.

15. Cette zone compte un nombre important de *zaouïas*.

16. Le Cheikh quitta Timimoun en 1948 suite à la fermeture de son école sous prétexte qu'un des enseignants battait ses étudiants, mais la véritable cause réside dans sa vision politique indépendantiste, vis-à-vis du colonialisme.

17. La présence de la grande *zaouïa* de Reggani au sud du Touat semble avoir limité les relations avec la *zaouïa* d'Adrar.

18. Actuellement, l'Université d'Africaine d'Adrar est constituée de trois facultés (F. des sciences sociales et des sciences islamiques, F. des sciences des lettres et des sciences humaines et F. des sciences et de l'ingénieur), elle compte 9000 étudiants encadrés par 178 enseignants (2010). La part des étudiants en sciences islamiques a tendance à baisser ces dernières années au profit des autres filières de sciences humaines, juridiques et techniques.

RÉSUMÉS

Marquée par une forte mouvance confrérique, la région saharienne du Sud-ouest algérien se trouve au croisement des mobilités culturelles. Les confréries religieuses ou les *zaouïas* dans cet espace ont su garder une partie de leur vocation auprès de la population locale et leurs adeptes et ce, malgré l'intégration de nouvelles références socioculturelles depuis l'indépendance de l'Algérie, à travers l'école. Relayées par de nouvelles instances qui représentent l'État moderne, les anciennes instances maraboutiques qui puisaient leur existence de leur pouvoir religieux, préservent des activités d'éducation et d'apprentissage religieux. Bien plus, une majorité des habitants des zones sahariennes ont conservé certaines mœurs et pratiques sociales, en rapport avec les *zaouïas*. La mobilité des étudiants religieux *talabat* témoigne de l'importance culturelle de cette mouvance dans le Sahara algérien où les échelles de mobilité diffèrent d'une *zaouïa* à une autre et ce, en fonction de son histoire, de sa doctrine *tarika*, de moyens financiers et du poids spirituel de son cheikh. Quant aux mobilités des habitants commémorant les saints de la région *ziarat* elles permettent aux petits centres de s'insérer dans le champ des échanges nationaux voire internationaux et d'entretenir des relations avec les grandes villes du Nord algérien et des pays voisins. La question de mobilité religieuse s'inscrit essentiellement autour de certaines continuités historiques et culturelles, mais elle est aussi le produit de stratégies inconnues des *zaouïas* qui se repositionnent par rapport au nouveau contexte politique, social et culturel.

AUTEUR

BADREDDINE YOUSFI

Maître de Conférences en géographie et aménagement du territoire, Laboratoire des Espaces Géographiques et d'Aménagement des Territoires (LEGEAT) Université Oran 2 – Algérie,
Chercheur associé, CRASC d'Oran

Mémoires et convertis, les difficultés d'accès des acteurs juifs au concile Vatican II

Claire Maligot

- 1 Dans cette lettre du 16 mai 1961, Stjepan Schmidt, le secrétaire particulier du cardinal Bea, écrit à Fritz Becker, représentant du World Jewish Congress, pour lui faire part de ses craintes à l'égard d'un mémorandum préparé par le WJC et cosigné par les associations membres de la Conference of Jewish Organizations. Il craint que l'impact symbolique d'une déclaration manifestant l'unité du monde juif ne pèse sur la liberté de mouvement du concile. Les catholiques étaient restés circonspects au vu de la diversité des positions juives sur le concile mais la constitution d'un front d'union côté juif, permettant à première vue de lever cette difficulté, ne semble pas davantage favoriser le développement des contacts bilatéraux entre juifs et catholiques.
- 2 Si le moment conciliaire voit la mise en place de réseaux de contacts entre des représentants de haut rang, juifs et catholiques, il faut d'emblée en relativiser l'impact dont on les crédite généralement. En raison du contenu théologique, diplomatique et stratégique de l'échange, les effets de segmentation sont plus forts que les transferts d'idées d'un groupe confessionnel à l'autre. L'apport du moment conciliaire réside *in fine* moins dans les transferts d'idées que dans des pratiques nouvelles.
- 3 Contre le recours toujours plus fréquent, et parfois indiscriminé, au terme « réseau » en histoire et l'idée qui lui est souvent implicitement associée que « tout circule² », il s'agit ici d'insister sur les difficultés de la mise en place des relations entre juifs et catholiques, à travers une approche qualitative des contacts. Dans ces réseaux en formation, le contact souhaité, refusé ou remis à plus tard nous intéresse autant que le contact effectif – en somme, les dysfonctionnements autant que le fonctionnement lui-même.
- 4 Pour ce faire, il faut revenir sur les cadres nouveaux des échanges entre interlocuteurs juifs et instances conciliaires. Malgré la création d'une nouvelle interface pour les relations avec les juifs, le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens³, les modes de contacts

entre autorités religieuses s'autonomisent très lentement des modes de négociations diplomatiques. Dans un second temps, l'analyse des contraintes matérielles et structurelles pesant sur ces contacts tente d'expliquer leur portée limitée sur le concile.

S'imposer comme interlocuteur : structures nouvelles, pratiques traditionnelles ?

- 5 En soulignant les rapports de force internes à la structure ecclésiale, l'analyse de réseau permet de restituer la marge de manœuvre dont dispose chacun des acteurs de ces échanges. Juifs et catholiques doivent parvenir à s'imposer comme des interlocuteurs légitimes, tant aux yeux de leurs interlocuteurs qu'au sein de leur propre groupe religieux.

L'élaboration d'une voie d'accès spécifique, le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens

- 6 À l'aube du concile, se tourner vers le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens n'est pas évident du point de vue juif. Le Secrétariat nouvellement créé doit affirmer sa position par rapport au crédit dont disposent les autres instances du gouvernement ordinaire et extraordinaire de l'Église, qui, traditionnellement, s'occupaient déjà des relations avec les juifs.
- 7 Pour les juifs, le pape est l'interlocuteur principal. C'est à lui que sont adressés les nombreux mémorandums, car le concile est une structure collective mal connue ou jugée moins efficace que l'autorité suprême du pape. Les raisons sont à chercher dans une représentation pyramidale de l'Église qui survalorise le primat du magistère romain. C'est justement pour la nuancer que Jean XXIII rappelle à Jules Isaac la collégialité du fonctionnement conciliaire :

« Je suis le chef, mais il me faut aussi consulter, faire étudier par les bureaux les questions soulevées, ce n'est pas ici une monarchie absolue. »⁴
- 8 Même une fois les relations établies avec le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens et son Président, le pape continue à polariser une partie importante des échanges entrepris par les juifs. L'organisation d'une audience pontificale pour N. Goldmann au printemps 1961 conforte le Secrétariat dans son rôle de liaison, en concurrençant les tractations informelles qui avaient cours avec la Secrétairerie d'État dans les rares cas où un juif sollicitait une audience. Par la suite, la redirection des suppliques adressées au pape vers le Secrétariat atteste la montée du Secrétariat comme interlocuteur principal⁵.
- 9 Alors que le pape et le président du Secrétariat fonctionnent en symbiose sur la question juive – à laquelle ils sont tous deux favorables – les rapports des interlocuteurs juifs avec la Secrétairerie d'État, dont dépendent les relations diplomatiques, sont tout autres. Or, la place des échanges interreligieux est doublement problématique à la Secrétairerie. D'une part, les acteurs juifs les plus actifs auprès du concile sont issus de la diaspora ; ils représentent une opinion confessionnelle et non une entité nationale, ils ne disposent pas de mandat diplomatique. D'autre part, l'État d'Israël, n'étant pas reconnu par le Saint-Siège, n'a aucun représentant accrédité au Vatican. De surcroît, les contacts sont difficiles avec Domenico Tardini, à la tête de la Secrétairerie d'État et peu favorable à l'examen de la question juive ou des rapports avec Israël⁶.

Régulièrement, Augustin Bea rappelle en *plenum* du Secrétariat qu'il n'entend pas empiéter sur la souveraineté de la Secrétairerie d'État. Dès lors, même les projets les plus ambitieux vis-à-vis du statut à accorder aux interlocuteurs juifs maintiennent et respectent le pré carré de la diplomatie vaticane. Ils distinguent discussions inter-religieuses et négociations diplomatiques :

« NB : Distinguerli assolutamente dalle rappresentanze diplomatiche, poiche quanto agli interessi degli Stati come tali, ne rimarrebbero sempre incaricate le rappresentanze diplomatiche, le quali inoltre tratterebbero con la Segreteria di Stato, non con il Segretariato. »⁷

- 10 La difficulté d'établir des contacts bilatéraux ne tient donc pas uniquement à la difficulté des échanges entre confessions, mais également à l'état du rapport de force au sein des structures ecclésiales.
- 11 Les rapports avec les juifs se situent donc sur une étroite ligne de crête, d'autant que le contexte préparatoire est tendu : les rivalités entre la Commission doctrinale et le Secrétariat sont bien connues, la première déniait au second la capacité de présenter des schémas, en sa qualité de simple « secrétariat de liaison », et non de commission préparatoire. De son côté, l'ambassade israélienne auprès du Quirinal met du temps à se convertir à A. Bea. A. Melloni a montré comment, au début de la phase préparatoire, l'origine allemande du cardinal a pu jouer en sa défaveur. L'audience accordée le 16 mai 1961 opère un changement dans l'attitude de l'ambassadeur israélien Maurice Fischer⁸. L'entrevue permet de poser des bases de franchise et de confiance : le traitement de questions sensibles (le procès Eichmann) et la communication d'informations confidentielles sur la composition de la sous-commission permettent à chacun des interlocuteurs de se jauger, d'amorcer un lien de confiance et de réciprocité – et au cardinal de s'imposer comme interlocuteur de poids, qui plus est favorable à la cause juive, par contraste avec la Secrétairerie d'État.

La diplomatie de l'implicite

- 12 Pour les juifs, qui sont en position d'entrants, il s'agit d'arriver à décrypter les rapports de force internes et les non-dits d'une structure ecclésiale dont ils connaissent mal les mécanismes, afin d'identifier les interlocuteurs catholiques susceptibles d'être réceptifs à leurs vues. Dans ces réseaux en formation, les échecs de contacts sont donc tout aussi intéressants que les contacts effectifs.
- 13 Les contacts avortés dressent une géographie en négatif des milieux plus ou moins favorables à l'examen de la question juive au concile. L'entrevue entre Jules Isaac et le doyen de la Rote, André Jullien, se solde par un échec de transitivité : l'historien juif, qui cherche à toucher Jean XXIII par l'intermédiaire du cardinal français, ne reçoit pour tout appui à son projet de condamnation pontificale de l'antisémitisme que « [d]es prières⁹ ». Le dominicain Paul Philippe, secrétaire de la Sacrée Congrégation pour les Religieux, est, pour la même demande, plus réceptif que son confrère. Cette différence s'explique en partie par son intérêt pour les rapports judéo-chrétiens. Dès avant le concile, il est régulièrement informé de son versant israélien par son confrère, Bruno Hussar¹⁰. L'efficacité du contact ne dépend pas seulement du positionnement théologique du destinataire vis-à-vis de la question juive, mais aussi de la situation relationnelle formée par le couple solliciteur-destinataire. Les relations du même Philippe avec J. Isaac et B. Hussar sont, bien qu'elles touchent au même sujet, asymétriques. Elles sont plus libres et plus franches entre les deux dominicains, malgré

la distance hiérarchique qui les sépare. P. Philippe s'implique directement dans le cas de B. Hussar : il lui sert d'intermédiaire auprès d'A. Ottaviani et lui fournit appui et conseils sur la procédure à suivre, lui détaillant les rapports de force internes à la curie. La barrière confessionnelle joue à plein dans ces échanges.

- 14 L'entregent des acteurs peut donc s'exercer de façon bivalente. Utilisé de manière négative, il peut avoir une fonction de verrou ou de barrage dans l'établissement de contacts. On relève, du côté catholique, des tactiques implicites de déboulement ou de temporisation des sollicitations juives, en profitant de leur position de force dans ces négociations. Le renvoi vers un mauvais intermédiaire est un moyen de faire obstruction, parce qu'il mène le contact à l'impasse. À la tête du Saint-Office, Alfredo Ottaviani est approché par Eliah Sasson, ambassadeur israélien auprès du Quirinal. Ce dernier souhaitait obtenir une audience pontificale en février 1960 mais la demande n'aboutit pas, puisque sur les conseils du cardinal italien, E. Sasson contourne la voie normale de la Secrétairerie d'État. Perdu dans les sables d'une politique vaticane dont il perçoit mal les enjeux, E. Sasson essuie un refus. Cela vient en partie du fait qu'il s'est trompé de porte, mais sans doute n'aurait-il guère trouvé plus d'approbation à la Secrétairerie d'État, réticente à l'idée de relations diplomatiques avec Israël. L'asymétrie de la relation entre acteurs internes et acteurs entrants est alors flagrante, en termes de rapports de force, de connaissances du milieu et de maîtrise des codes.
- 15 Cependant, l'usage négatif de l'entregent des acteurs ne se limite pas aux cercles identifiés comme réticents au développement des contacts. Le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens, bien que très favorable à la question juive dont il a la charge, a également fait de même pour éconduire une sollicitation. Ne souhaitant pas appuyer la demande d'audience pontificale d'Edmond de Rothschild et craignant les interférences politiques, la direction du Secrétariat se défausse sur l'ambassade britannique près le Saint-Siège :
- « Notre avis, bien que le Secrétariat soit chargé de la question religieuse juive, est que, s'agissant d'une personne privée qui ne représente pas le monde religieux juif, nous ne pouvons pas entrer dans cette demande. Celle-ci est davantage du ressort de la légation de Grande-Bretagne près le Saint-Siège. »¹¹
- 16 En soi, la procédure suggérée est tout à fait valable et normale ; mais elle constitue une forme de désapprobation déguisée. D'une part, il n'est pas dit que le report sur la légation britannique fonctionne mieux ; cela revient à se défausser sur le corps diplomatique britannique, laïc, plutôt que de faire appel à l'intercession du corps diplomatique du Vatican, par le biais de la nonciature apostolique en Grande-Bretagne. D'autre part, le report sur une autre voie d'accès au pape est déjà un acte de catégorisation de l'échange : le Secrétariat classe l'impétrant comme acteur politique et lui dénie un caractère interreligieux.
- 17 Ainsi, le but du Secrétariat n'est pas d'établir un monopole sur les relations entre les juifs et le concile, en s'imposant comme seule instance de médiation. Il entend en réalité interargir avec les juifs uniquement sous la forme des échanges religieux et apolitiques¹².

Les codes symboliques de l'échange

- 18 Les modalités de contact ne diffèrent pas des usages diplomatiques propres aux relations officielles du Vatican : au-delà de la différence de statut, l'échange

interreligieux se construit sur le même modèle qu'un échange diplomatique ; il n'échappe pas aux rapports de force politiques.

- 19 Le dispositif pratique d'échange est essentiellement connu dans la correspondance bilatérale – les requêtes juives et leurs réponses catholiques –, mais aussi par la correspondance interne, lorsque chacune des deux parties rédige un compte-rendu de l'échange, à usage intra-communautaire. Plus rarement, les mémoires et les diaires, comme celui de Jules Isaac, fournissent le récit de ces rencontres. Les traits constitutifs de ces pratiques épistolaires, formules d'adresse et d'envoi, date ou adresse du destinataire, gagneraient à être analysés afin de préciser les conditions pratiques et symboliques de ces échanges¹³.
- 20 Un retard dans la réponse, alors que le délai de traitement du courrier est généralement rapide, peut être la conséquence d'une conjoncture interne défavorable. Ceci souligne les limites de la marge de manœuvre du Secrétariat, pris dans un jeu politique interne avec lequel il doit composer. Alors que J. Oesterreicher attend ainsi sa nomination effective de consultant au Secrétariat depuis le 29 novembre 1960, celle-ci ne lui est confirmée que le 18 février 1961, par J. Willebrands. Ce dernier s'en excuse, rappelant que la nomination officielle nécessitait la confirmation de la Commission Centrale préparatoire¹⁴. De fait, la période correspond au rafraîchissement des relations judéo-catholiques, à la suite d'une première crise médiatique intervenue le 8 novembre 1960 ; dans les semaines suivantes, le Secrétariat revoyait à la baisse ses ambitions pour la question juive. Deux ans plus tard, la situation est semblable lorsque T. Stransky recontacte J. Oesterreicher le 22 décembre 1962¹⁵, après la fin de la première session conciliaire : ce dernier, bien qu'officiellement consultant du Secrétariat, n'avait pas été tenu au courant de l'évolution de la première session et n'était pas à Rome. Le secrétaire administratif du Secrétariat justifiait, à bon droit, le délai de la réponse par le surcroît de travail engendré. En réalité, la reprise des contacts avec le théologien américain, qui s'interrogeait depuis quelque temps sur son statut, correspond à un retournement de conjoncture, cette fois favorable. Le 13 décembre 1962¹⁶, le pape donne au cardinal Bea l'autorisation de réintégrer le texte sur les juifs à l'ordre du jour conciliaire.
- 21 Ailleurs, une réponse tardive peut avoir valeur de désapprobation, surtout si elle est combinée à un changement d'interlocuteur, de moindre rang, entre le destinataire du premier échange et le scripteur de la réponse. Après l'affaire Wardi¹⁷, c'est donc Stjepan Schmidt, qui se charge de répondre à Fritz Becker en lieu et place du cardinal, trois semaines après le début de la crise. Entre le 12 juin et le 4 juillet 1962, aucun échange direct n'a lieu, seulement une série de communiqués et de démentis officiels, émanant du WJC, du Secrétariat pour l'Unité et des ambassades des pays arabes. La première reprise de contact fait sentir la dégradation des relations. S. Schmidt donne à son interlocuteur une leçon sur les usages diplomatiques :

« La relativa decisione del Congresso [annoncer la nomination d'un observateur accrédité auprès du Vatican] non è certo stata presentata molto felicemente. Evidentemente, se il Congresso Mondiale Ebraico desidera nominare un suo rappresentante a Roma, questo non riguarda noi, [...]. Se invece desidera essere rappresentato "presso il Vaticano", deve prima, come è costume internazionale, trattare con la competente autorità del Vaticano ; se si tratta di un rappresentante presso il Segretariato, deve trattare prima con il Segretariato [...] Il Congresso Mondiale (e ogni altra Associazione Giudaica) si dovrebbe rendere conto delle ripercussioni politiche di ogni passo non puramente religioso, tanto più che non

esiste una Rappresentanza d'Israele presso la S. Sede, che potesse rettificare e spiegare i fati. »¹⁸

- 22 La rétrogradation à un interlocuteur de rang inférieur tout comme le caractère expressément privé de la lettre entendent manifester l'absence de tout lien institutionnel avec le Secrétariat pour l'Unité que l'interlocuteur pourrait revendiquer.
- 23 Le statut et l'autorité du répondant étant une autre marque symbolique de la place accordée à l'échange, le choix du scripteur au Secrétariat est un autre moyen de canaliser les liens créés. En mai 1963, une fin de non-recevoir est opposée à la demande d'Ernst Ehrlich, directeur européen du B'nai B'rith, qui sollicitait une prise de position pontificale sur la question juive ; le brouillon de la missive est élaboré par J. Willebrands, pour approbation puis signature par le cardinal Bea ; *in fine*, la lettre est signée par un intermédiaire de second rang, J.-F. Arrighi, sans doute pour en minorer l'importance¹⁹. Le délai, dû aux navettes internes, tout comme la multiplication des échanges internes préparatoires à la réponse, soulignent les hésitations du Secrétariat et les subtilités d'une diplomatie interreligieuse.
- 24 Ces contacts fonctionnent donc comme des contacts diplomatiques sans en avoir ni le protocole, ni les voies d'accès officielles. Ceci plaide pour le recours à une analyse qualitative des réseaux, aux côtés d'une approche quantitative. Si cette dernière permet d'aboutir à une quantification des volumes d'échanges et fait apparaître, grâce aux outils de modélisation graphique, la structure des liens, la première fait apparaître les non-dits de ces rapports de force et les difficultés dans l'établissement du contact, en raison des enjeux théologiques et politiques impliqués.

Médiations proposées et médiations choisies, les voies d'accès des juifs au concile

- 25 En documentant les conditions pratiques de l'échange, l'approche qualitative des réseaux a pour avantage de complexifier la notion d'influence et de montrer les effets de segmentation au sein des tentatives de transferts d'idées, des juifs vers les catholiques, mais aussi des catholiques vers les juifs, dans le cadre de la réflexion conciliaire.

Le poids des convertis

- 26 Côté catholique, si l'enjeu d'une condamnation de l'antisémitisme répond à une réflexion historique et politique, vingt ans après la guerre et le génocide, l'angle d'approche est d'abord théologique²⁰ : l'Église réfléchit sur les juifs à partir de sa propre Révélation, du lien entre les deux Testaments et, partant, de la place à accorder au peuple juif dans l'économie chrétienne du Salut. Les contacts bilatéraux se surimposent à cette réflexion sans en avoir été nécessairement l'intention première. L'idée d'un rapprochement judéo-chrétien à développer par le dialogue bilatéral n'est pas évoquée dans tous les projets qui arrivent au Secrétariat. Si on la trouve par exemple dans le *votum* de l'Institut biblique pontifical, qui souhaite des discussions entre savants et théologiens, l'approche de la question juive valorisée par le concile est interne. Elle transparait dans le choix des membres de la sous-commission spécialisée.

- 27 Les spécialistes recrutés au Secrétariat sont des théologiens ayant fréquenté les mouvements de rapprochement, tout en s'en distinguant par une approche plus théologique que pratique. Par ailleurs, la plupart sont des convertis. Parmi les trois spécialistes de la sous-commission sur les juifs, seul Léon Rudloff est catholique de naissance, Grégory Baum et John Oesterreicher se sont convertis. Quant à ceux qui gravitent autour du Secrétariat, Paul Démann, Bruno Hussar et Clément Jacob sont eux aussi des juifs de naissance convertis au catholicisme. C'est une tendance de fond dans l'Église catholique : la réflexion sur les juifs était souvent assumée par des catholiques d'origine juive et reposait, jusqu'au second philosémitisme, sur une pensée de la conversion. Il serait tentant de voir dans cette surreprésentation l'effet d'une approche internaliste du peuple juif : l'Église conciliaire, n'ayant que peu de contacts avec les juifs, recruterait des spécialistes du judaïsme en son sein, en se tournant intentionnellement vers les convertis. En réalité, la conversion est aux yeux des catholiques un facteur indifférent dans le choix des spécialistes du judaïsme et n'est pas spécifiquement recherchée – alors qu'elle est rédhibitoire pour les juifs. Cette surreprésentation est un effet mécanique structurel. Positivement, il est dû à la façon dont s'est constitué le champ de réflexion. Négativement, il s'explique par le fait que les contacts ne sont pas assez développés pour envisager une véritable discussion mixte ou bilatérale, au contraire de l'œcuménisme, qui possède déjà ses structures de rencontres et de réflexion, grâce à la Conférence Catholique pour les Questions Œcuméniques. Rien de tel n'existe pour les relations judéo-chrétiennes.
- 28 On ne peut donc que nuancer l'hypothèse avancée par J. Connelly. Ce dernier explique le renouveau de la pensée catholique à partir des intermédiaires culturels que sont les convertis, qui, parce qu'ils ont eux-mêmes changé de religion, seraient en situation de frontière et plus aptes à penser un nouveau rapport aux autres, sans l'inertie des cadres théologiques antérieurs²¹. Dans les faits, cette hypothèse du *crossborder* ne tient pas assez compte des recompositions provoquées par la conversion. Le cas de J. Oesterreicher montre précisément combien l'embrassement d'une nouvelle foi catholique se double d'une adhésion au point de vue catholique traditionnel sur le judaïsme : l'intéressé reste longtemps tributaire d'une pensée de la conversion et d'une théologie de l'accomplissement, malgré une évolution sensible après la Seconde Guerre mondiale²². Le recours à la catégorie des convertis comme intermédiaires n'est pas un facteur d'ouverture de la pensée catholique au sujet des juifs et l'idée, séduisante, d'une capacité à transgresser les cadres de pensée, en raison d'une expérience préalable du changement de frontières (parcours migratoire) ou de religion (trajectoire de conversion), doit être nuancée. Les effets d'inertie sont beaucoup plus forts.
- 29 Faire de ces intermédiaires des passeurs biculturels et bicultuels est problématique car ces théologiens ne se reconnaissent pas eux-mêmes en situation de double culture. Ils s'identifient à leur judaïsme de naissance dans de très rares cas. Peu venaient d'un milieu juif pratiquant. Né à Vienne en 1904, J. Oesterreicher reçoit une éducation juive et sioniste dans une famille pratiquante. Sa conversion en 1924 puis son ordination en 1927 est un coup dur pour sa famille²³. Il fonde le périodique *Die Erfüllung* dans une perspective d'apostolat chrétien à l'égard des juifs, puis l'Institut de Seton Hall en 1953. Né à Berlin d'un père protestant et d'une mère juive, dans une famille juive assimilée où la pratique religieuse jouait un faible rôle, émigré au Canada avant-guerre, G. Baum se fait baptiser puis entre chez les augustins. D'autre part, leur expérience personnelle du judaïsme est elle aussi contrastée. Pour G. Baum et B. Hussar, la redécouverte d'une

dimension juive de leur identité intervient au travers de leur travail de théologiens catholiques. Sollicité en 1957 par des étudiants pour faire des conférences sur les rapports entre Église et Synagogue, G. Baum dit redécouvrir « l'importance et la signification de sa propre origine juive » et projette dès 1958 d'en faire un livre²⁴, avant de proposer ses services auprès du Secrétariat en tant que consultant de la sous-commission sur les juifs²⁵. Né en 1911, de parents qu'il qualifie de « tous deux non pratiquants²⁶ », converti en 1935, B. Hussar entre en 1945 chez les dominicains ; soutien de famille durant la guerre, il retarde son entrée dans les ordres. À son installation en Israël en 1953, il fréquente un *ulpan* puis suit des études juives à l'Université Hébraïque de Jérusalem, pour nourrir sa réflexion théologique chrétienne sur le peuple juif. Son projet de centre d'étude dominicain spécialisé dans le judaïsme aboutit en 1960 sous le nom de Maison Saint-Isaïe. Ces parcours de conversion, entamés le plus souvent avant-guerre, cachent des milieux d'origine très variés et de fortes inégalités dans le degré d'investissement identitaire et spirituel du judaïsme.

- 30 La tendance est plutôt à la mise à distance leur première identité religieuse. G. Baum insiste sur le caractère accidentel à la source de son intérêt pour le judaïsme²⁷ et se considère avant tout comme un spécialiste de l'œcuménisme. Seuls B. Hussar, P. Démann et C. Jacob se reconnaissent une dimension de passeurs. Le second, Père de Sion, se donne pour vocation d'appuyer le changement de regard de sa congrégation, dans une forme d'apostolat interne, tourné vers les catholiques autant que vers les juifs. Ne parvenant pas à réconcilier ses positions théologiques personnelles très avancées avec les vues de la congrégation, il la quitte en 1963 :

« J'ai passé 25 ans dans la Congrégation des prêtres de Notre-Dame de Sion. J'ai travaillé 15 ans suivant une orientation que les circonstances providentielles et une maturation intérieure m'avaient imposée comme elles commencent à l'imposer à l'Église « en état de concile », mais qui, et cela devenait de plus en plus clair, n'était pas celle de la congrégation. [...] L'espoir, que j'avais longtemps caressé, de voir la congrégation reprendre vie dans la fidélité à ce que je considérais comme sa vocation devenait illusoire. [...] Il valait mieux opter pour une solution radicale, reconstruire ma vie malgré mes cinquante ans, sur un fond de continuité essentielle, dans des conditions nouvelles, plutôt que de me résigner à des demi-solutions inconsistantes et stériles. »²⁸

- 31 À l'opposé, le bénédictin C. Jacob se situe dans une approche plus traditionnelle, du point de vue de l'Église : sa propre conversion est présentée comme un capital d'expérience pour se rapporter aux juifs. Il revendique non une identité juive, mais une trajectoire de conversion. C'est en vertu de cette expertise personnelle qu'il est recommandé par ses supérieurs au Secrétariat pour l'Unité, sans succès. J. Oesterreicher craint de son côté la multiplication des candidatures spontanées pour défendre la cause juive, risquant d'interférer avec le processus conciliaire :

“Some time ago, I received a letter from Père Clément Jacob, osb, in which he told me that his Père consultant has suggested his going to Rome for the duration of the council in order to plead the cause of the Jews and that card. Bea, with whom he discussed the matter, had advised him to get in touch with me. [...] I [don't] wish to encourage him to go to Rome. I am a bit afraid that too many “lobbyists”, as we call them here, might antagonize the bishops. Am I right ? »²⁹

- 32 *In fine*, B. Hussar est le seul à revendiquer explicitement une double identité, juive et chrétienne, dans le cadre très particulier de la communauté catholique hébreophone. Il écrit ainsi au cardinal Bea le 6 novembre 1964 :

« Je vous remercie encore une fois, Éminence Révérendissime, de tout ce que vous faites pour nous (« et ego Judaeus sum ! ») et avec tant de cœur. Avec ma très respectueuse affection filiale dans le Christ, Pax Nostra. »³⁰

- 33 L'étude des premiers réseaux de contacts entre juifs et catholiques doit s'intéresser non seulement à la fonction de médiation impartie à ces « *go-betweens* », mais aussi aux représentations que l'institution et eux-mêmes se font de leur rôle, afin de ne pas céder trop facilement au modèle historiographique des transferts culturels, valorisant trop le pouvoir d'action de ces théologiens. Pivots dans les échanges, leur parcours de conversion n'est pas un facteur de facilitation des contacts. Ceci tient à des approches différentes des relations judéo-chrétiennes et à une réticence, côté juif, de traiter avec des convertis.
- 34 La surreprésentation des convertis dans les échanges est source de tensions. Comme le rappelle Jacob Kaplan³¹ en 1953, pour le judaïsme orthodoxe, celui qui se convertit s'exclut de la communauté. Les associations juives américaines ont d'abord eu de fortes réticences à traiter avec des théologiens issus du judaïsme, y compris lorsqu'il s'agit d'associations séculières :
- « Évidemment, quand j'ai commencé à travailler avec le Secrétariat, j'ai eu de très grandes hésitations à établir des relations avec les Juifs convertis qui y jouaient un rôle. C'est une réaction naturelle parmi les Juifs. Mais à un certain moment, je me suis rendu compte qu'il était impossible de les ignorer, parce qu'ils faisaient un travail très important et qu'il nous fallait savoir ce qui se passait. Surmontant mes hésitations, j'ai décidé d'établir des relations avec eux [...] »
- Baum m'était très sympathique. [...] Il venait d'une famille juive complètement assimilée. Dans sa famille, la religion ne jouait plus aucun rôle. [Quant à Oesterreicher [lors d'] une conférence de presse [...], il a dit (je résume) : « maintenant que l'Église a fait ce pas important envers les Juifs, c'est au tour des Juifs de faire un pas et de purger le Talmud de toutes ces allusions inamicales et hostiles au christianisme ». Je ne l'ai jamais oublié. À ce moment où rien n'était encore décidé, il demandait déjà une compensation. »³²
- 35 Ces frictions montrent combien, de part et d'autre, le choix des intermédiaires, mi-tactique, mi-contraint, s'accompagne de malentendus dus à la méconnaissance de l'autre groupe religieux. Ils perturbent ou retardent l'établissement de liens stables ou efficaces. Le WJC peine à traiter avec des convertis, puis s'y rallie principalement par pragmatisme. À l'opposé, l'American Jewish Committee se fie sans détour à un personnage périphérique, le dominicain Felix Morlion, et met du temps à comprendre que ce dernier est *persona non grata* au Secrétariat, où on lui reproche de prendre trop de libertés et de poursuivre des buts personnels. Cependant, le contexte conciliaire permet aussi la mise en place de nouveaux rapports, ainsi qu'en attestent les liens établis entre G. Rieger et G. Baum, d'une part, et entre ce dernier et l'AJC, d'autre part. Le théologien canadien figure sur la liste des contacts³³ catholiques dont l'association dispose à Rome.
- 36 Après le concile, ces réseaux de contacts deviennent à leur tour structure, avec l'institutionnalisation du dialogue interreligieux et la création d'une commission permanente, à laquelle participent les principales figures de ces échanges bilatéraux. On peut y voir la réussite, à moyen terme, de la transformation des réseaux de contacts amorcés au temps du concile, à condition de porter attention fine à la chronologie de ces échanges. Si le contexte conciliaire sert d'incubateur de contacts et d'accélérateur des échanges, les nouvelles habitudes relationnelles se mettent en place

progressivement. Les débuts du concile restent marqués par des incompréhensions et méconnaissances réciproques.

La voie des mémorandums

- 37 Devant la difficulté de transmettre les attentes juives au concile de manière à ce qu'elles soient prises en compte, l'une des moyens privilégiés par les juifs est l'élaboration de mémorandums. Ceux-ci permettent en effet de pallier la technicité du sujet et la brièveté des échanges directs à l'oral, en laissant une trace.
- 38 Rendant compte de son audience privée avec Jean XXIII, le 13 juin 1960, Jules Isaac écrivait :
- « Mais c'est la fin, plus de vingt minutes passées. Heureusement, il y a le mémoire, le dossier, la note conclusive, que je remets et que le pape promet de lire. »³⁴
- 39 Les associations juives laïques procèdent de même. Trois mémorandums sont envoyés par l'American Jewish Committee. Le premier, « The image of the Jews in Catholic Teaching », élaboré en juillet 1961³⁵, synthétise une enquête est menée sous l'égide de la section interreligieuse de l'association et de son directeur, Marc Tanenbaum. Le second « The anti-Jewish elements in Catholic liturgy », remis le 17 novembre 1961, s'attache spécifiquement à la liturgie et le dernier, « On improving Catholic-Jewish relations », daté du 22 mai 1962, est rédigé par A. Heschel, pour le compte l'AJC³⁶. Ici, ce sont donc les contributions techniques qui priment : les mémoires sont rédigés par une équipe resserrée d'intellectuels, où les rabbins sont surreprésentés. Ailleurs, la rédaction d'un mémorandum commun entend aboutir à la représentativité élargie recherchée par les catholiques : le mémorandum du World Jewish Congress, envoyé au Secrétariat le 27 février 1962³⁷, est coécrit ou, à défaut, cosigné par d'autres associations, dont l'American Jewish Committee.
- 40 Remise dans son contexte, la pratique du mémorandum n'est pas spécifique aux acteurs juifs, puisqu'on la retrouve également chez les catholiques engagés dans cette discussion : les *vota* du *Biblicum* et de l'université suisse de Fribourg, le mémoire de l'Institute of Judaeo-Christian Studies³⁸, dirigé par J. Oesterreicher, à Seton Hall, les décisions finales de la conférence d'Apeldoorn³⁹ ou encore un mémoire des moniales d'Hurtebise⁴⁰ sont transmis au Secrétariat. Cette pratique du mémorandum, bien rodée durant la phase préparatoire, se poursuit dans la phase des débats conciliaires, sous une forme collégiale ou individuelle. Clemente Isnard, o.s.b, évêque de Nova Friburgo, au Brésil, écrit à A. Bea, le 21 avril 1963⁴¹, tout comme Georges Hakim, archevêque grec-catholique de Galilée, le 23 avril 1963⁴², sans compter le mémoire de la Maison Saint-Isaïe, reçu le 8 mai 1965.
- 41 Répondant à des enjeux techniques, le mémorandum relève aussi d'un choix tactique. C'est le moyen privilégié par l'AJC pour asseoir sa légitimité dans les négociations, là où le WJC favorise le *lobbying* politique, peu goûté des évêques catholiques⁴³. La valorisation d'une collaboration technique est récurrente, dans la correspondance privée⁴⁴ où M. Tanenbaum propose régulièrement ses bons offices, comme dans la presse⁴⁵. Il est ainsi présenté dans le *Sun Times* de Chicago comme « consultant » du Secrétariat pour l'Unité, alors même que l'octroi d'un statut d'« observateurs » juifs est définitivement enterré après l'affaire Wardi.
- 42 La réception de ces mémorandums et leur intégration dans le processus de réflexion conciliaire est une autre histoire. Cependant, l'analyse de réseau est une démarche

méthodologique stimulante, lorsqu'elle permet d'articuler étude du nombre de liens, modalité du lien et pratiques qui sous-tendent ce lien. Si la portée des contacts est finalement à nuancer, l'avancée de la période conciliaire réside dans la mise en place de nouvelles pratiques de contact, dont l'institutionnalisation post-conciliaire n'est que la sanction postérieure.

- 43 Au bilan, les relations entre juifs et catholiques au moment du concile sont fortement interpersonnelles. Après les premiers sondages catholiques, entre l'été et l'automne 1960, l'initiative de ces contacts passe rapidement du côté des juifs, quand bien même ils sont tenus à l'extérieur du processus conciliaire. Dans les rapports de force qui structurent la Rome en état de concile, le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens s'impose comme voie principale de contact pour les juifs, alors que les relations entre l'Église catholique et les pays arabo-musulmans passent par la voie diplomatique.
- 44 Cependant, il faut compter avec l'*agency* des associations juives, qui font rapidement le choix de multiplier les points de contacts avec le concile, en sus des relations établies avec le Secrétariat pour l'Unité et sa direction. Ces associations cherchent notamment à contacter des évêques américains ou européens pour obtenir dans l'assemblée l'amélioration du texte dont la trame est rédigée au Secrétariat. Les représentants juifs élaborent leurs propres réseaux de contacts et leurs propres modes d'action, notamment avec le développement d'une expertise technique, associée ou dissociée d'une action politique. De nouvelles pratiques de relation se mettent en place, faisant lentement et partiellement évoluer les structures. La difficile jonction entre les approches juives et catholiques est un signe de plus des difficultés d'échange entre deux communautés qui commencent juste à s'appréhender. Le poids des convertis illustre les effets de permanence en même temps que les recompositions du processus conciliaire : ces intermédiaires sont à la pointe de la réflexion en vue de réformer les représentations chrétiennes du judaïsme.
- 45 Les effets de segmentation caractérisent ces réseaux de contacts : une forte barrière interconfessionnelle et le caractère stratégique des échanges expliquent le faible rôle joué par les mouvements, laïcs, du rapprochement judéo-chrétien au concile, quand bien même ces milieux militants étaient à la pointe dans la décennie précédente. L'utilité de l'analyse de réseau réside donc aussi dans ce qu'elle ne montre pas, avec la sous-représentation des liens attendus. Elle montre enfin la nécessité de combiner à une approche macro des réseaux de contacts, pour saisir leur structure d'ensemble, une analyse qualitative micro, pour étudier les pratiques d'échange et leur signification comme geste théologique.

BIBLIOGRAPHIE

G. BAUM, « Un souvenir de *Nostra Aetate* », in G. ROUTHIER (éd.), *Vatican II au Canada, enracinement et réception*, Québec, Université de Laval, 2001, p. 449-460

- J. CONNELLY, *From Enemy to Brother, The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge, Harvard University Press, 2012
- E. FOUILLOUX, « L'étape Vatican II », in A. BECKER (et al.), *Juifs et chrétiens : entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Lille, Edition du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle, Lille III, 2002, p. 195-209.
- C. LEMERCIER, 2005, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52-2, p. 88-112.
- C. MALIGOT, 2015, « Des observateurs juifs au concile ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 2016, à paraître.
- C. MALIGOT, 2015, « "Négocier avec les partenaires chrétiens, assurer la discipline parmi les juifs", les enjeux internes des démarches juives auprès du concile Vatican II », in *Les représentations juives du christianisme*, Tsafon, *Revue d'études juives du Nord*, numéro spécial 8, novembre 2015.
- A. MELLONI, *L'altra Roma, Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologne, Il Mulino, 2000.
- D. RECKER, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn, Bonifatius, 2007
- G. RIEGNER, *Ne jamais désespérer, Soixante années de service au service du peuple juif et des droits de l'homme*, Cerf, Paris, 1998.
- M. VELATI, *Dialogo e rinnovamento, Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960-1962)*, Bologne, Il Mulino, 2011.

NOTES

2. Pour une analyse critique de la notion de réseau en histoire, voir C. Lemerrier, 2005, « Analyse de réseaux et histoire », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52-2, p. 88-112.
3. L'annonce du concile a lieu le 25 janvier 1959 ; le Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens est créé le 5 juin 1960, en même temps que dix commissions et deux autres secrétariats. La « question juive » est rattachée au Secrétariat pour l'Unité, en charge des relations œcuméniques, par le pape Jean XXIII sur demande d'A. Bea, le 18 septembre 1960.
4. J. Isaac, « Notes sur huit jours à Rome », 30 juin 1960.
5. La trajectoire de la lettre privée adressée par Simon Slama, juif français, à Jean XXIII, le 14 octobre 1962, est exemplaire de cette nouvelle configuration. C'est J. Willebrands qui lui répond le 25 octobre 1962 : « Votre lettre adressée au Saint-Père a été remise par la Secrétairerie d'État de Sa Sainteté au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens qui s'occupe également des questions concernant la religion juive ; je tiens à vous assurer que ce que vous exposez sera soumis à l'attention des consultants de notre Secrétariat ». Archivio Segreto Vaticano, Cité du Vatican (ASV), Conc. Vat. II, 1452, VII.
6. A. Melloni, *L'altra Roma, Politica e S. Sede durante il concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 90-91.
7. « Osservatori non-cristiani al Concilio ? (1961), un parere », ADPJ, Bea, Lf, 7, 2-2.
8. A. Melloni, *op. cit.*, 2000, p. 90-91.
9. J. Isaac, « Notes sur huit jours à Rome », 30 juin 1960.
10. En 1956 et 1957, B. Hussar cherche à sensibiliser P. Philippe, et par son intermédiaire, le Saint-Office et son pro-secrétaire, Alfredo Ottaviani à la question des mariages disparus en Israël. Archives de la Province dominicaine de France (ADPF), fond Hussar, 6.

11. J. Willebrands à A. Bea, 6 mai 1963, ASV, Conc. Vat. II, 1452, III.
12. Sur la divergence d'approche, théologique et politique, de ces négociations, voir, pour le point de vue catholique, C. Maligot, « Inviter des observateurs juifs au concile ? Les réflexions du Secrétariat pour l'Unité sur le statut des discussions avec les juifs, (1960-1961) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, à paraître, [2016], et pour le point de vue juif, C. Maligot, « "Négocier avec les partenaires chrétiens, assurer la discipline parmi les juifs", les enjeux internes des démarches juives auprès du concile Vatican II », *Les représentations juives du christianisme*, actes du colloque organisé par D. Delmaire et O. Rota, Université d'Artois, 20 novembre 2014, Tsafon, Revue d'Études juives du Nord, numéro spécial, 8, novembre 2005.
13. C. Maligot, « Crafting a language of mutual understanding : a history of the beginnings of interfaith dialogue at Vatican II », colloque de la Conference for Christian literature, California Baptist University, Riverside, 12-14 mai 2016.
14. J. Willebrands à J. Oesterreicher, 18 février 1961 : « The reason why I delayed in answering your letter of November 29th was that I have expected every day to receive the official news of your appointment. Although I was concerned about the long time we in fact had to wait for that, I remained always confident that sooner or later it would come ». ASV, Conc. Vat. II, 1452, II.
15. T. Stransky à J. Oesterreicher, 22 décembre 1962, ASV, Conc. Vat. II, 1452, VII.
16. La supplique d'A. Bea à Jean XXIII est conservée, non datée, en ASV, Conc. Vat. II, 1452, VII ; une version datée au 13 décembre 1962 est répertoriée (mais non-consultable) sous la cote ADPJ, Bea, Lf, 5.
17. L'annonce de l'appointement d'un ancien fonctionnaire israélien du ministère des cultes, C. Wardi, par le World Jewish Congress, comme observateur juif auprès du concile est publiée dans la presse le 12 juin 1962. Elle provoque une crise diplomatique-médiatique et aboutit au retrait du projet de texte sur les juifs. Il est supprimé de l'ordre du jour conciliaire, sur décision d'Amleto Cicognani, le 20 juin 1962. Voir E. Fouilloux, « L'étape Vatican II », in A. Becker (et al.), *Juifs et chrétiens : entre ignorance, hostilité et rapprochement (1898-1998)*, Lille, Edition du Conseil Scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle, 2002, p. 195-209.
18. S. Schmidt à I. Becker, intitulée « comunicazione fatta a titolo privato, approvata dal Cardinale », 4 juillet 1962, ADPJ, Bea, Lf, 7.
19. Lettre de E. Ehrlich à A. Bea, 6 mai 1963 ; note de J. Willebrands à A. Bea, s.d. ; brouillon de réponse soumis à A. Bea, 20 mai 1963 ; copie de la lettre finale envoyée, de J.-F. Arrighi à E. Ehrlich, 27 mai 1963. Le brouillon soumis à A. Bea est d'abord signé par J. Willebrands, puis raturé et signé par J.-F. Arrighi. ASV, Conc. Vat. II, 1453, II. J.-F. Arrighi comme T. Stransky, une charge administrative de secrétaire du Secrétariat pour l'Unité, dont A. Bea est le président et J. Willebrands le second.
20. La première esquisse de programme, du 27 octobre 1960 a été publiée par M. Velati, *Dialogo e rinnovamento, Verbali e testi del Segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960-1962)*, Bologne, Il Mulino, 2011, p. 122.
21. J. Connelly, « The overlooked revolution, the shift in catholic teaching on the Jews », Center for Advanced Holocaust Studies, Seminary and Religious Studies Faculty, 2013 Annual Seminary, Washington DC, 8-14 juin 2013, ainsi que son ouvrage *From enemy to brother, The Revolution in Catholic Teaching on the Jews*, Cambridge, Harvard University Press, 2012.
22. E. Füllenbach, « Shock, Renewal, Crisis : Catholic Reflections on the Shoah », in K. Spicer, *Antisemitism, Christian Ambivalence and the Holocaust*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
23. D. Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn, Bonifatius, 2007, p. 312.
24. G. Baum à K. Thieme, 28 février 1958, Institut für Zeitgeschichte, Munich (IfZG), fond Thieme, ED 163, 5.
25. G. Baum, *op. cit.*, p. 450.
26. Notice autobiographique rédigée par B. Hussar, le 31 mai 1968. APDF, Hussar, 6.

27. G. Baum, *op.cit.*, p. 451.
28. P. Démann à « Monseigneur », mars 1963, envoi au Secrétariat le 20 août 1963. ASV, Conc. Vat. II, 1453, I.
29. J. Oesterreicher à J. Willebrands, 30 avril 1962, ASV, Conc. Vat. II, 1452, V.
30. B. Hussar à A. Bea, 6 novembre 1964, APDF, Hussar, 6.
31. J. Kaplan, « Le judaïsme et les convertis », *Journal des communautés*, 18 novembre 1953. Sur l'attitude du rabbinat français vis-à-vis des conversions dans l'immédiat après-guerre, voir D. Shapira, *Jacob Kaplan, un rabbin témoin du xx^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 218-220.
32. G. Riegner, *Ne jamais désespérer, Soixante années de service au service du peuple juif et des droits de l'homme*, Cerf, Paris, 1998, p. 364-366.
33. Liste non-datée établie par l'AJC ; archives de l'American Jewish Committee, New-York, (AJC), Interreligious Affairs Department (IAD), 33.
34. J. Isaac, « Note sur les Huit Jours à Rome », 30 juin 1960.
35. J. Banki, « The Church and the Jews », *American Jewish Yearbook*, 66, 1965, p. 99-136.
36. « On improving Catholic-Jewish relations », ADPJ, Bea, Lf, 6.
37. Mémoire du WJC, 27 février 1962, ASV, Conc. Vat. II, 1452, V.
38. L'original, non-daté, est conservé aux ASV, Conc. Vat. II, 1452, I.
39. A. Ramselaar à J. Willebrands, 28 septembre 1960, ASV, Conc. Vat. II, 1452, I.
40. « Supplique concernant nos rapports de Chrétiens vis-à-vis d'Israël », 9 janvier 1961, ASV, Conc. Vat. II, 1452, I.
41. C. Isnard, o.s.b, à A. Bea, 21 avril 1963, ASV, Conc. Vat. II, 1453, I.
42. G. Hakim à A. Bea, 23 avril 1963, ASV, Conc. Vat. II, 1453, I.
43. G. Riegner, 1998, *op. cit.*, p. 375.
44. En témoigne notamment la fréquence de la formule « If I can be of any further help please do not hesitate to call on me », utilisée aussi bien à l'égard des clercs catholiques américains, tels G. Higgins, secrétaire du NCWC, le 26 août 1964 (AJC, IAD, 33), qu'à l'encontre du Secrétariat pour l'Unité, dans le cas d'A. Heschel vis-à-vis de J. Willebrands, le 18 décembre 1961 (ASV, Conc. Vat. II, 1452, IV).
45. « He acted as a consultant to the Vatican Secretariat on Christian unity in connection with the Second Vatican Council's declaration, concerning antisemitism and the relationship of Christianity to Judaism », « Vatican Schema is Rabbi's topic », *Sun times*, Chicago, 26 décembre 1964.

RÉSUMÉS

L'étude retrace les difficultés d'accès au concile Vatican II pour les interlocuteurs juifs en raison de la forte asymétrie des relations. Vu les effets de segmentation dans ces réseaux, l'apport du moment conciliaire réside *in fine* moins dans les transferts d'idées que dans de nouvelles pratiques d'échange.

AUTEUR

CLAIRE MALIGOT

Doctorante contractuelle, EPHE