



## Les Carnets du LARHRA

ISSN : 2648-1782

Éditeur : Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes

---

### 1 | 2014 Varia

---

🔗 <https://publications-prairial.fr/larhra/index.php?id=1074>

#### Référence électronique

« Varia », *Les Carnets du LARHRA* [En ligne], mis en ligne le 18 juin 2024, consulté le 07 février 2025. URL : <https://publications-prairial.fr/larhra/index.php?id=1074>



## NOTES DE LA RÉDACTION

---

Stylage et mise en ligne réalisés par Camille Guy-Moyat.

## SOMMAIRE

---

Bernard Hours  
Avant-propos

### **Les grands chantiers**

Olivier Chatelan  
Écrire l'histoire des luttes urbaines

Philippe Delisle  
Histoire et Bande Dessinée à Lyon : épisode 2

Labex COMOD  
Étudier et déconstruire la notion de superstition : valoriser un patrimoine matériel et imaginaire

Thierry Jacob  
Noblesses et nations à l'époque moderne :

### **Thèses**

Philippe Masson  
L'Érémisme dans les diocèses champenois et lorrains. Fin XVI<sup>e</sup> – courant XIX<sup>e</sup> siècle

Yves Moreau  
Édition critique de la correspondance de Jacob Spon (1647-1685)

François-Xavier Carlotti  
Le troisième département de l'Oratoire de Jésus, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles

Yves Moreau  
Édition critique de la correspondance de Jacob Spon (1647-1685)

Bernard Lachese  
Population de Toulon XVII<sup>e</sup>-début du XVIII<sup>e</sup> siècle : recherche des prémices de la révolution démographique

Laurent Gruaz  
Les officiers français des zouaves pontificaux histoire et devenir entre XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle

Monica Merchan Bianca  
Nymphes exotiques, indigènes victimes ou créatures vulgaires

Mawuli Degbe  
Mission catholique, pouvoirs coloniaux, pouvoirs locaux en terre togolaise (1886-1921)

Fanny Gallot

Les ouvrières, des années 1968 au très contemporain : pratiques et représentations

Guy Brunet

Vie antérieure, parcours migratoire et insertion socio-économique des réfugiés congolais (RDC) et tchadiens à Bangui

# Avant-propos

**Bernard Hours**

## TEXTE

---

- 1 Nous en sommes maintenant à la troisième année d'existence des *Carnets du LARHRA* avec la publication de trois numéros « Varia » et de trois numéros thématiques : « Images et histoires » sous la direction de Géraldine Lavielle et Laurent Regard, (2012), « Le récit entre fiction et réalité » sous la direction de Monica Martinat et Pascale Mounier (2013) et le troisième opus, « Espaces et constructions de soi », paraîtra avant la fin de l'année. Un rythme de parution régulier qui est à souligner, d'autant que les *Carnets* ne sont pas la seule publication périodique éditée par le laboratoire<sup>1</sup>. L'édition en ligne des *Carnets* reste tout à fait d'actualité et nous y travaillons.
- 2 Cette livraison, fidèle à la ligne éditoriale de nos numéros « Varia », est comme il se doit le reflet de la diversité des thématiques et des collaborations du laboratoire, mais aussi du dynamisme de son activité avec une part grandissante accordée aux jeunes docteurs et aux thèses soutenues : onze doctorants publient cette année le résumé de leurs travaux.
- 3 En ce qui concerne la pluralité des recherches en cours, deux articles couvrent des champs aussi diversifiés que l'histoire urbaine ou l'histoire des noblesses. Le premier est étudié avec une approche internationale dans l'article d'Olivier Chatelan à propos des travaux récents sur le Québec contemporain et les luttes urbaines. La seconde est étudiée avec une approche transpériode dans l'article de Thierry Jacob autour du colloque « Noblesses et nations à l'époque moderne : loyautés, hiérarchies et égalité du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle ».
- 4 Pour illustrer les collaborations mises en place, un article dirigé par Philippe Delisille, et écrit à plusieurs mains, revient sur les travaux réalisés à Lyon autour d'histoire et bande dessinée et les différents partenariats noués dans ce cadre avec l'Université de Neuchâtel, les éditions Dargaud, les éditions Karthala (collection « Esprit BD ») et le laboratoire junior « Sciences Dessinées » de l'École Normale de Lyon. En 2012-2013 le laboratoire s'est trouvé fortement impliqué dans ce

mouvement avec une journée d'études sur « Bandes dessinées et religions » et la direction d'une exposition à l'université Jean Moulin – Lyon 3, « Blacksad. Masques animaux, âmes humaines ». S'il s'agit là d'un projet maintenant bien installé, l'article sur le projet autour de la notion de superstition qui se met en place avec le Laboratoire d'excellence Comod « Constitution de la Modernité » (Labex COMOD) présente lui un programme naissant.

- 5 Tant par ces articles sur nos partenariats, que par l'ouverture au monde des archives et de la documentation, avec la présentation de la collection des Fontaines, ensemble documentaire et patrimonial constitué par la Compagnie de Jésus et déposé à la Bibliothèque Municipale de Lyon, les *Carnets du LARHRA* souhaitent aller au-delà de la simple valorisation des activités du laboratoire.
- 6 C'est avec cette volonté d'ouverture que nous avons à nouveau sollicité des collègues d'universités françaises et étrangères pour rédiger les comptes rendus de quelques-uns des nombreux ouvrages listés en fin de volume, afin de proposer un regard extérieur sur les publications des membres du laboratoire. Je les remercie vivement de leur contribution.

## NOTES

---

1 Le laboratoire édite une seconde revue spécialisée en histoire religieuse : *Chrétiens et Sociétés XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, revue papier et en ligne <http://chretienssocietes.revues.org/>.

## AUTEUR

---

**Bernard Hours**

Directeur du LARHRA, UMR 5190

# Les grands chantiers

# Écrire l'histoire des luttes urbaines

À propos de travaux récents sur le Québec contemporain

Olivier Chatelan

## PLAN

---

Aux origines de la mobilisation citoyenne contre les grands projets urbanistiques montréalais dans le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle : le cas du quartier Hochelaga-Maisonneuve

De la justice sociale à la protection de l'environnement : trente ans de luttes urbaines à Montréal

## TEXTE

---

- 1 Une recherche commencée depuis cette année en tant que chercheur associé au LARHRA se propose de reprendre la question des luttes urbaines à nouveaux frais et de la traiter par une démarche et des méthodes historiques. Que sont les « luttes urbaines » ? Celles-ci s'entendent pour les observateurs contemporains de ces conflits comme les mobilisations qui portent *sur* la ville et non pas toutes celles qui se déroulent *dans* la ville. L'expression ne désigne donc pas l'ensemble des luttes sociales qui ont lieu dans l'espace urbain mais les actions collectives, concertées et conflictuelles, parfois illégales, qui visent à s'opposer localement à des politiques urbanistiques orchestrées par l'État ou des collectivités publiques tout en participant à des débats globaux. La grande majorité d'entre elles se sont déroulées entre le début des années 1960 et la fin des années 1970.
- 2 Un grand nombre d'agglomérations françaises, parmi lesquelles beaucoup de villes moyennes, mais aussi des métropoles européennes (en Italie, en Espagne, aux Pays-Bas ou en Belgique) et nord-américaines (États-Unis et Canada), ont connu au cours de ces deux décennies de forts mouvements de contestation<sup>1</sup>. Or, les luttes urbaines occupent une place très secondaire dans l'historiographie française des mouvements sociaux. Les raisons du désintérêt des historiens sont multiples : une trop grande proximité temporelle avec

les événements, qui limite le nécessaire recul critique ; la dispersion des sources due à la multitude de conflits locaux parfois très éphémères ; la focalisation de l'attention sur Mai 68 et ses origines. Postérieures, les violences urbaines des jeunes des grands ensembles ont pourtant fait l'objet de travaux précis et documentés<sup>2</sup>, et prouvent que de telles recherches peuvent être entreprises par des historiens.

- 3 À l'inverse, les luttes urbaines ont, en leur temps, fortement mobilisé l'attention des sociologues, en Europe et outre-Atlantique. En France, l'équipe de recherche constituée autour de Manuel Castells au sein du Centre d'études des mouvements sociaux à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) a mené une série d'enquêtes au milieu des années 1970 qui portaient précisément sur les problématiques urbaines du « cadre de vie » (transports, rénovation urbaine, logement, environnement). Castells s'est efforcé dans plusieurs ouvrages<sup>3</sup> de théoriser la signification et la portée sociologique de ces luttes menées sur le « front de la consommation » et de la « vie quotidienne », pour reprendre la terminologie alors en usage chez les chercheurs. L'essentiel de cette littérature est marquée par la grille d'analyse marxiste qui domine alors les débats en sciences sociales. La question du « droit à la ville » formulée par le philosophe Henri Lefebvre cristallise durablement l'opposition entre les tenants d'une approche « autonome » de la problématique urbaine et ceux qui examinent les luttes urbaines sous l'angle de leur nécessaire intégration dans le combat plus général de la lutte de la classe ouvrière contre l'oppression capitaliste.
- 4 Un récent séjour d'études au Canada à l'invitation de deux laboratoires de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM)<sup>4</sup> nous a permis de faire un état des lieux de l'historiographie canadienne francophone sur les luttes urbaines. Deux ouvrages ont particulièrement retenu notre attention et nous souhaiterions ici les présenter en quelques lignes, afin d'expliquer pour chacun d'entre eux leur apport possible à une histoire des luttes urbaines québécoises des années 1960-1980.

## **Aux origines de la mobilisation citoyenne contre les grands projets urbanistiques montréalais dans le dernier tiers du XX<sup>e</sup> siècle : le cas du quartier Hochelaga-Maisonneuve**

- 5 La ville de Montréal est l'une des métropoles nord-américaines qui a été le plus marquée par des mouvements de contestation urbaine au cours de la seconde moitié du dernier siècle. Les transformations urbanistiques colossales impulsées par le nouveau maire Jean Drapeau à partir de 1960 et jusqu'en 1986 expliquent pour partie l'émergence de « comités de citoyens » qui n'ont eu de cesse, dans plusieurs quartiers de la ville, de s'opposer aux différents projets municipaux. La construction du métro en vue de l'Exposition universelle que Montréal accueille en 1967, le percement de plusieurs voies autoroutières dans le tissu urbain et industriel, la restructuration du centre pour réaliser des centres d'affaires ou des équipements de vocation internationale (places Ville-Marie, des Arts ou de Radio-Canada), l'érection de nombreuses tours de bureaux (comme celle du Concordia Estates entre 1968 et 1973) ou encore la création du Parc olympique pour les Jeux de 1976 ont constitué autant de points de fixation d'une forte mobilisation contre la politique urbaine de l'équipe Drapeau, au nom d'une réappropriation de la ville par ses habitants et en faveur du maintien sur place des populations majoritairement pauvres qui résidaient dans ces quartiers totalement reconstruits.
- 6 Malgré l'importance des effets sociaux, économiques et architecturaux de ces restructurations urbaines de grande envergure et en dépit de quelques publications assez générales appuyées essentiellement sur des témoignages et l'engagement politique des auteurs<sup>5</sup>, il n'existe pas d'histoire scientifique de ces luttes urbaines montréalaises. La thèse récente de Benoît Bréville sur l'histoire comparée de la politique de la ville dans le quartier de

Hochelaga-Maisonneuve à Montréal et de Saint-Denis dans la banlieue parisienne s'avère donc précieuse<sup>6</sup>. Ce travail ne porte certes pas sur les conflits nés de la rénovation du centre-ville montréalais : pour le versant canadien, l'auteur s'est intéressé à la mise en place à partir des années 1960 des politiques de développement communautaire et de programmes dits « territorialisés » qui ont pour objectif de réduire la pauvreté dans les quartiers ouvriers de la ville. Cependant, pour retrouver les origines des mouvements populaires urbains, Benoît Bréville a dépouillé un riche corpus de sources qui permet de reconstituer la genèse des luttes urbaines qui agiteront le quartier francophone déshérité de Hochelaga dans les années 1970.

- 7 L'historien met ainsi pour la première fois en évidence le rôle du puissant et très implanté Conseil des Œuvres de Montréal (COM) dans la formation de mouvements populaires. L'origine de ce Conseil remonte à l'entre-deux-guerres où l'absence de programme public de lutte contre la pauvreté incite une quinzaine d'organismes spécialisés dans le secteur de l'hygiène, des loisirs ou de l'assistance à se regrouper en deux étapes en une Fédération des œuvres de charité canadienne-française (FOCCF) en 1932. Celle-ci change de nom deux ans plus tard pour devenir le Conseil catholique d'études et d'action sociales sur le modèle du Montreal Council of Social Agencies anglophone. Cette structure, renommée Conseil des Œuvres de Montréal, fait de la promotion de l'animation un axe fort de son action de terrain et renouvelle considérablement le travail social auprès des populations urbaines. Alors que la pastorale traditionnelle centrée sur la paroisse décline et que l'Action catholique ouvrière d'inspiration européenne continue à penser la société en termes de classes, l'animation sociale se situe à la confluence de plusieurs influences, notamment nord-américaines : Benoît Bréville cite Saul Alinski et le *Community organizing*<sup>7</sup>, la sociologie urbaine de l'École de Chicago de Robert E. Park et Ernest W. Burgess, ainsi que le Bureau d'Aménagement de l'Est du Québec (BAEQ) qui teste en milieu rural la création de comités locaux en vue de la participation des habitants à la planification régionale du Bas Saint-Laurent<sup>8</sup>.

- 8 De fait, dès 1961, le COM recrute un « travailleur social professionnel », Roger Prud'homme, qui expérimente dans le secteur de Saint-Henri un « Conseil de quartier », défini comme « association

bénévole de citoyens et d'organisations d'un secteur donné qui vise à améliorer les conditions de vie de leur milieu » et premier comité de citoyens de Montréal. Le successeur de Prud'homme<sup>9</sup> en 1964, Roger Blondin, proche de l'Abbé Pierre et en partenariat avec plusieurs formes de pastorale ouvrière (prêtres-ouvriers, JOC, Mouvement des travailleurs chrétiens, Fils de la Charité), collabore étroitement avec Jacques Couture (1929-1995), cofondateur du Rassemblement des citoyens de Montréal (RCM) et futur candidat à la Mairie de Montréal aux élections de 1974 sur un programme de rejet des projets de restructuration urbaine en cours. Dès 1966, le COM publie également les résultats d'un travail d'enquête intitulé *Opération : rénovation sociale* qui définit sept « zones prioritaires » de Montréal en croisant différentes données démographiques et socio-économiques. Il faut toutefois remarquer l'ambivalence de cette expertise géographique et sociologique issue du militantisme chrétien : si ce découpage de l'espace urbain a servi de référentiel pour le recrutement d'animateurs sociaux qui occupent une place centrale dans les luttes urbaines des années suivantes, ce rapport désigne également les quartiers à *rénover*, ouvrant ainsi la voie à des restructurations souvent non désirées par les habitants.

- 9 En tout état de cause, la thèse de Benoît Bréville peut servir d'appui pour des recherches complémentaires sur la naissance et le fonctionnement des comités d'action politique des quartiers populaires de la ville regroupés en 1970 au sein du Front d'action politique (FRAP), principal fer de lance des luttes urbaines montréalaises tout au long des années 1970.

## **De la justice sociale à la protection de l'environnement : trente ans de luttes urbaines à Montréal**

- 10 Le second livre repéré sur l'histoire des luttes urbaines au Québec porte sur les recompositions récentes des actions collectives, en particulier au Canada<sup>10</sup>. Les auteurs sont tous trois des sociologues mais l'un d'entre eux, Pierre Hamel, propose dans ses travaux une mise en perspective historique qu'il fonde sur une connaissance très

précise des luttes urbaines montréalaises depuis sa thèse publiée en 1983<sup>11</sup>.

- 11 L'ouvrage *Ville et conflits* dresse au chapitre 2 un « portrait historique des actions collectives à Montréal » (rédigé par Pierre Hamel) qui présente l'intérêt de cartographier dans ses grandes lignes les recompositions des luttes urbaines dans la métropole nord-américaine depuis 1960<sup>12</sup>. L'auteur soutient que Montréal a constitué un véritable laboratoire, car s'y trouvent concentrés plusieurs enjeux politiques et sociaux à différentes échelles, qu'il faut présenter rapidement pour comprendre l'acuité des luttes urbaines dans plusieurs quartiers de la ville.
- 12 La « Révolution tranquille » québécoise ne l'a été qu'en apparence : la rapide sécularisation de la société canadienne-française s'est accompagnée de la renaissance virulente du mouvement nationaliste québécois et d'une modernisation de l'État (le gouvernement provincial) qui développe un grand nombre d'institutions et de services auparavant pris en charge par l'Église : l'éducation, la santé et les services sociaux notamment. À ce premier bouleversement de la société québécoise s'ajoute la rapide organisation du tissu associatif, notamment urbain : l'animation sociale décrite par Benoît Bréville mise en place dans les vieux quartiers industriels montréalais s'institutionnalise en un mouvement dit « communautaire » à partir des années 1970 qui devient le porte-parole des contestations sociales, soutenues en cela par la croissance des effectifs syndicaux et la radicalisation des actions étudiantes. Ce mouvement communautaire se divise sur le positionnement à adopter face aux programmes provinciaux et fédéraux voués au développement local de l'emploi (« Perspective jeunesse », « Bons d'emploi », « Jeunesse Canada au travail »...) : si certaines associations acceptent de répondre à la volonté de l'État d'externaliser certains services afin de bénéficier des subventions, d'autres préfèrent maintenir une autonomie, seule garantie à leurs yeux d'une réelle transformation sociale. C'est dans ce contexte social et politique houleux qu'émergent les luttes urbaines montréalaises.
- 13 Pierre Hamel distingue deux types au sein de ce qu'il appelle les « actions collectives conflictuelles ». Le premier, effectif de la fin des années 1960 au milieu des années 1970, correspond aux luttes qui

prennent comme objectif la réduction des inégalités sociales et la lutte contre la pauvreté. Les *sit-in* dans les bureaux gouvernementaux ont pour but de faire reconnaître l'assistance sociale comme un droit public. Dans le domaine de la santé, de la puériculture (garderies) et du logement (coopératives d'habitation) naissent plusieurs structures à visée démocratique et autogestionnaire qui refusent à la fois l'action charitable proposée par les Églises et le modèle de service public mis en place par Québec et Ottawa, jugé utilitariste et bureaucratique. La création de la clinique communautaire de Pointe-Saint-Charles est une bonne illustration des initiatives qui concurrencent ou suppléent l'État dans les quartiers ouvriers. Cet organisme est fondé au milieu des années 1960 par une « coalition » (Pierre Hamel) formée d'étudiants de la faculté de médecine de l'Université Mc Gill, d'organismes communautaires et de professionnels de la santé. Elle propose une offre de soins gratuite alors que le système traditionnel est payant, et ce modèle essaime ailleurs dans la ville.

- 14 Le second type est plus directement en lien avec l'espace urbain, puisqu'il s'agit des luttes engagées sur la question de l'environnement. Beaucoup de ces groupes militants sont nés dans la décennie 1970. C'est le cas de la « Société pour vaincre la pollution » (« Society to Overcome Pollution » ou « STOP ») ou des associations « Sauvons Montréal » (« Save Montreal ») et « Le monde à bicyclette » (« Citizens on Cycles »). Pierre Hamel identifie trois enjeux différents : la pollution urbaine, la sauvegarde du patrimoine urbain et le transport « propre ». Il constate également que ces mouvements de résistance à l'urbanisation anarchique mêlent des sympathisants francophones comme anglophones. C'est un fait d'importance car ce militantisme biculturel avait été rejeté par l'Église catholique à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par crainte de l'assimilation des Canadiens-français au contact des jeunes Canadiens-anglais.
- 15 Certes, les éléments qui viennent d'être tirés de l'ouvrage de Fontan, Hamel et Morin ne sauraient suffire, mais ils constituent des jalons à prendre en compte pour comprendre historiquement ce qu'ont pu représenter les luttes urbaines dans les mutations contemporaines de la société canadienne. Sans doute – on le pressent sans pouvoir encore le démontrer – l'histoire de ces luttes entre-t-elle en résonance avec la sécularisation accélérée du Québec et avec les

recompositions du militantisme. Il paraît toutefois acquis que ces conflits naissent aussi de l'essor des problématiques environnementales, qu'accompagnent la désindustrialisation du centre de Montréal ou encore de nouvelles exigences de démocratie locale<sup>13</sup>.

- 16 L'histoire des luttes urbaines au Québec constitue à l'évidence un champ d'études à explorer. Manuel Castells l'avait bien compris, lui qui écrivait avec humour en 1973, après un séjour à Montréal pour étudier ces conflits quelques années plus tôt :

Les comités de citoyens qui se sont développés au Québec, en particulier à Montréal à partir de 1963, sur la base des problèmes de la vie quotidienne dans les quartiers, étaient en effet à leurs débuts, une parfaite expression de cette société étrange et passionnante qu'est la société québécoise, puisant à la fois dans le vieux communautarisme chrétien et dans la naïveté politique du libéralisme nord-américain, dans l'animation sociale et dans la capacité de mobilisation des « honnêtes gens » quand ils sont aux prises avec des injustices flagrantes. Telles sont en effet les racines historiques d'un des plus importants mouvements de luttes urbaines des dernières années : des quartiers pauvres et délabrés, des assistés sociaux aux prises avec le chômage, la maladie, le manque d'équipements collectifs, suivant la logique libérale du laisser-faire ; des animateurs sociaux qui, payés par la Ville de Montréal (Conseil des œuvres<sup>14</sup>) pour être des manipulateurs des besoins, essaient de remonter aux sources des problèmes ; quelques membres de la Compagnie des Jeunes Canadiens, organisme d'assistance du gouvernement fédéral, qui passent petit à petit de l'aide institutionnelle à la conscience politique... Tout le scénario pour un immense conte de Noël était prêt, neige à l'appui<sup>15</sup> (...).

- 17 Pourtant, le désenchantement des sociologues fut réel : les résultats espérés par ces luttes n'ont pas été atteints. Ceci explique sans doute pour partie la bifurcation prise par plusieurs chercheurs en sciences sociales au début des années 1980 vers d'autres objets : les réseaux, la communication ou la consommation. Faire l'histoire des luttes urbaines suppose donc aussi d'historiciser la trajectoire collective de ces sociologues spécialistes de la ville, qui ont travaillé au plus près des militants et des acteurs de l'aménagement urbain.

## NOTES

---

- 1 Aperçu très suggestif dans le livre déjà ancien de Dominique MEHL et Eddy CHERKI (dir.), *Contre-pouvoirs dans la ville. Enjeux politiques des luttes urbaines*, Autrement, 6, 1976.
- 2 Voir notamment Michelle ZANCARINI-FOURNEL, « Généalogie des rébellions urbaines en temps de crise (1971-1981) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 2004/4, 84, p. 119-127.
- 3 En particulier : *La question urbaine*, Paris, Maspero, 1972 ; *The City and the Grassroots*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1983.
- 4 Nous avons pu proposer en octobre 2013 une conférence portant sur « les luttes urbaines en France dans les années 1960 et 1970 » auprès des membres du *Bulletin d'histoire politique* (revue de l'Association québécoise d'histoire politique). Une autre conférence dans le cadre du séminaire du Laboratoire d'histoire et de patrimoine de Montréal (LHPM) a porté sur les croisements possibles entre histoire urbaine et histoire religieuse au XX<sup>e</sup> siècle.
- 5 Une exception, mais dans un article trop court : Bernard DIONNE, « Cinquante ans de luttes pour démocratiser Montréal », dans *Montréal, L'oasis du nord*, Autrement, coll. « Monde », n° 62, 1992, p. 116-131.
- 6 Benoît BRÉVILLE, *Innercity montréalais et banlieue parisienne, politiques et stratégies de lutte contre la pauvreté urbaine : la politique de la ville à Hochelaga-Maisonneuve (Canada) et Saint-Denis (France), années 1960-début des années 2000*, thèse de doctorat d'histoire réalisée en cotutelle sous la direction d'Annie Fourcaut et de Paul-André Linteau, Université Paris 1-Sorbonne-UQÀM, 2011.
- 7 Sur l'auteur du *Manuel de l'animateur social : une action directe non violente* (Paris, Seuil, 1976, seul livre d'Alinsky traduit en français), voir en particulier Michael C. Behrent, « Saul Alinsky, la campagne présidentielle et l'histoire de la gauche américaine », *La Vie des idées*, 10 juin 2008.
- 8 Benoît BRÉVILLE, *Innercity montréalais et banlieue parisienne...*, *op. cit.*, p. 156-162.
- 9 Il quitte en 1964 son poste d'organisateur communautaire du COM pour devenir directeur de la Société de service social aux familles (SSSF), première agence laïque de service social à Montréal.

- 10 Jean-Marc FONTAN, Pierre HAMEL et Richard MORIN, *Ville et conflits. Action collective, justice sociale et enjeux environnementaux*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Études urbaines », 2012.
- 11 Pierre HAMEL, *Logement et luttes urbaines à Montréal (1963-1976)*, Université de Montréal, Faculté de l'aménagement, coll. « Cahiers de la recherche », 1983. Son ouvrage *Action collective et démocratie locale. Les mouvements urbains montréalais* (Presses de l'Université de Montréal, coll. « Politique et économie », 1991) a complété l'armature théorique de ses premiers travaux.
- 12 Jean-Marc FONTAN, Pierre HAMEL et Richard MORIN, *Ville et conflits...*, *op. cit.*, p. 49-86.
- 13 Nicolas DOUAY, « L'activisme urbain à Montréal : des luttes urbaines à la revendication d'une ville artistique, durable et collaborative », *L'Information géographique*, 2012/3, vol. 76, p. 83-96.
- 14 Castells fait ici une erreur : le Conseil des Œuvres de Montréal ne dépend pas de la municipalité montréalaise, comme nous l'avons indiqué plus haut.
- 15 Manuel CASTELLS, *Luttes urbaines et pouvoir politique*, Paris, Maspéro, 1973, p. 53.

## AUTEUR

---

Olivier Chatelan  
LARHRA, UMR 5190

# Histoire et Bande Dessinée à Lyon : épisode 2

**Philippe Delisle**

## PLAN

---

Journée d'études : « Bandes dessinées et religions » par Isabelle GUILLAUME  
Sciences Dessinées : réfléchir aux rapports entre sciences et bande  
dessinée par Aymeric LANDOT et Tristan

MARTINE

Un laboratoire junior à la croisée de différentes disciplines et méthodes  
Bilan de mi-parcours

Un ouvrage collectif à venir : « Le siècle des Lumières dans la BD » par Paul  
CHOPELIN

## TEXTE

---

- 1 Les activités menées à Lyon par plusieurs historiens autour de la bande dessinée ont déjà été évoquées dans une précédente livraison des *Carnets du LARHRA* (2013-1 varia). Au cours de l'année universitaire 2013-2014, ces travaux se sont poursuivis et même élargis. Des opérations de valorisation ont été reconduites, des projets de recherche ont été menés à terme, et de nouveaux chantiers ont été ouverts, si bien qu'on voit, plus que jamais, se profiler une véritable dynamique lyonnaise autour de l'histoire du et par « le neuvième art ». (Photographie : C. Chadier)

## Vernissage de l'exposition « Blacksad. Masques animaux, âmes humaines », Éric Baratay



- 2 En janvier 2014, s'est déroulée à Lyon une nouvelle étape du cycle « La BD à l'Université ? ! », cycle à la fois régional et transnational, initié et coordonné par Olivier Christin (Université de Neuchatel/LARHRA). L'opération s'inscrit notamment dans une perspective d'ouverture du monde universitaire à la création contemporaine. C'est Lyon 3 qui cette année s'impliquait en priorité, accueillant les deux auteurs de la série à succès « Blacksad ». L'événement était un peu plus ambitieux que par le passé, puisque, à côté de la Master class (réservée aux étudiants ayant suivi des cours sur l'histoire de la BD) et de la conférence grand public, une exposition proposait une analyse de l'œuvre, exposition concrétisée par un catalogue. De nouveaux partenariats ont d'ailleurs été noués, notamment avec l'association « Lyon BD », qui organise chaque printemps un important festival.

(Photographie: C. Chadiou)

### Exposition « Blacksad. Masques animaux, âmes humaines »



- 3 Mais l'opération comportait aussi une dimension scientifique et prospective, notamment avec un « mini colloque » à la Bibliothèque municipale de la Part-Dieu, qui a rassemblé des historiens du LARHRA (Olivier Christin, Eric Baratay, Philippe Delisle) et une philosophe, Corinne Pelluchon (Université de Besançon), autour de la question de la représentation des animaux et des hommes à partir de la BD. De tels événements sont appelés à se poursuivre, tels quels, ou à une échelle plus réduite. Ainsi, au mois de juin prochain, lors du festival de BD, nous piloterons, en lien avec la Maison de la BD et le CRIABD de Bruxelles, une petite exposition dans l'église Saint-Bonaventure autour de l'œuvre de Jijé. Ce dessinateur belge, qui a été l'un des premiers animateurs du *Journal de Spirou*, a notamment produit une œuvre didactique, avec de grandes biographies en cases et en bulles, qui peut intéresser au premier chef les historiens.

- 4 Plutôt que d'égrener la liste de travaux multiples, nous avons choisi de revenir plus en détail sur trois axes de la recherche en histoire touchant à la BD : une journée d'études sur les religions, les activités du nouveau laboratoire junior « Sciences dessinées » de l'ENS, créé à l'instigation de Tristan Martine et Aymeric Landot, et enfin un projet bien avancé de publication collective, coordonné par Paul Chopelin et Tristan Martine, qui porte sur l'image du Siècle des Lumières et qui associe plusieurs historiens du LARHRA.

## Journée d'études : « Bandes dessinées et religions » par Isabelle GUILLAUME

(Photographie : P. Chopelin)

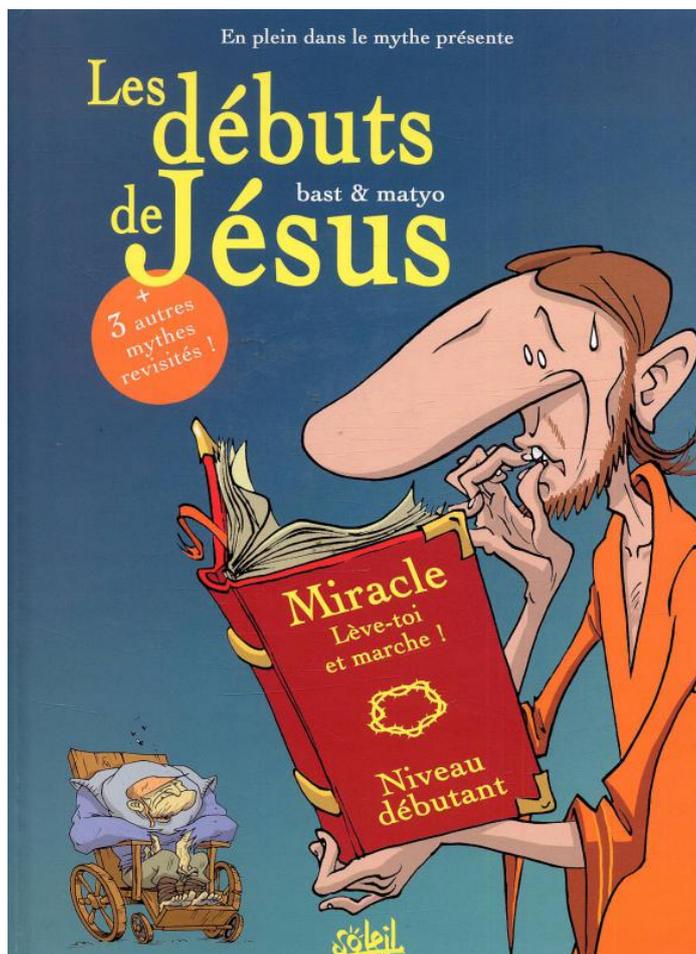
**Journée d'études « Bandes dessinées et religions », Yves Krumenacker et Philippe Delisle**



- 5 La 4 décembre 2013, une journée d'études sur « Bandes dessinées et religions » a été organisée dans le cadre de l'équipe RESEA du

LARHRA, à l'instigation de Philippe Delisle. Il s'agissait d'ouvrir un dialogue entre des historiens du fait religieux et des spécialistes du « neuvième art » : historiens, sémiologues ou littéraires. Le double pluriel – « les » bandes dessinées et « les » religions – n'était évidemment pas innocent. Même si, au cours d'une petite journée d'études, on ne peut prétendre tracer un tableau exhaustif d'un aussi vaste sujet, l'idée était d'aborder la question dans toute sa diversité : prendre en compte la BD franco-belge, mais aussi les comics, les mangas, les BD arabes ou israéliennes, et les envisager dans leurs relations au christianisme, mais aussi à l'islam, au judaïsme ou au bouddhisme. La réflexion ébauchée le 4 décembre trouvera son prolongement dans un volume collectif, programmé pour 2015 chez l'éditeur Karthala. © auteur.

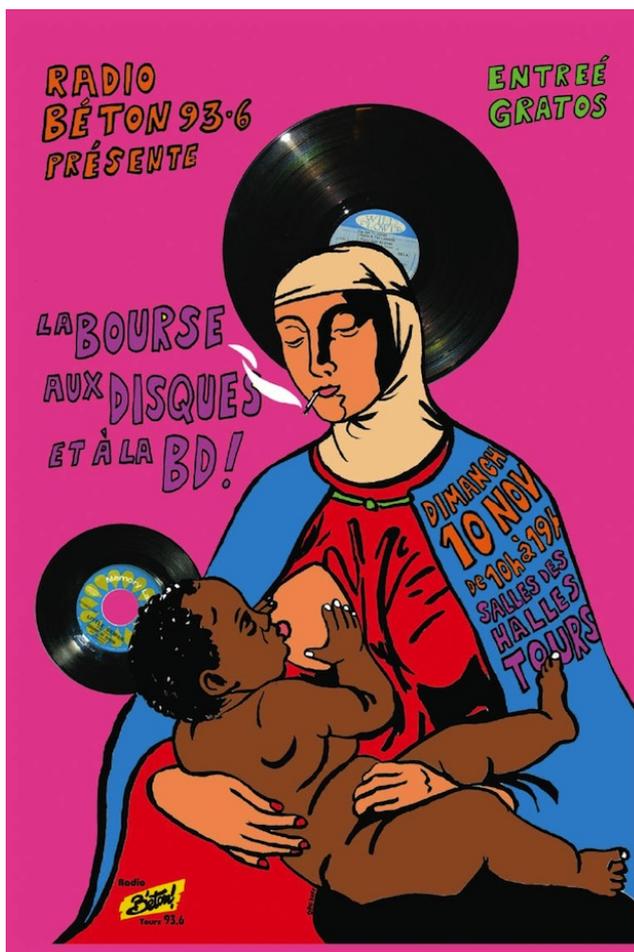
**En plein dans le mythe tome 1 - les débuts de jésus, Matyo (Scénario), Bast (Dessin), Esteban (Couleurs), 2008**



- 6 Isabelle Guillaume, qui fait partie du Labo junior « Sciences dessinées » de l'ENS, et qui travaille elle-même sur le discours des comics américains, a bien voulu résumer ici les différentes interventions.
- 7 Luc Courtois s'interroge sur le rôle de la BD belge dans la modernisation de la propagande religieuse. Il évoque les trajectoires de Jijé et Hergé, dont le travail se développe d'abord au sein de milieux catholiques, dans des publications comme *Le Boy-Scout Belge*, *Le Croisé* ou encore *Petits Belges*. Par la suite, Jijé travaille chez Spirou (publié par Dupuis, imprimeur catholique), tandis que le *Journal de Tintin* se veut également moralisateur. Il y a donc quasi-monopole dans la presse enfantine, laquelle devient un lieu privilégié d'expérimentation en vue d'une rechristianisation de la société, dans la tradition de l'imagerie pieuse. Après une école d'art bénédictine, Jijé est introduit dans le milieu de la Croisade Eucharistique. Il abandonne progressivement la gravure pour la BD, ce qui l'amène à publier Jojo en 1935, sous son nom d'artiste formé sur le modèle de celui de Hergé.
- 8 La Croisade Eucharistique se développe aux environs de la Première Guerre mondiale, après les décrets de Pie X insistant sur la communion des enfants et le concept de communion fréquente. Le statut de l'association est reconnu par le Pape en 1924 ; son organe principal est *Petits Belges*, dépendant du siège d'Averbode. Procédant par sondage, Luc Courtois montre la modernisation du périodique. En 1920, il est austère, éducatif, moralisateur, avec quelques illustrations mais surtout du texte. Très vite, de nouvelles rubriques apparaissent, comme un coin Scout ou une page de jeux. En 1927, le processus de recherche graphique qui mènera à l'apparition d'une BD au sens plein est déjà enclenché. Jijé débute en 1935, dans une mise en page aérée, sous une couverture illustrée en pleine page. Si Blondin et Cirage, sa première œuvre mûre, inaugure en 1939 un découpage plus dynamique, c'est en fait un auteur français, Gervy, qui « invente » dès 1938 la BD moderne dans *Petits Belges*. L'orientation ludique et profane du périodique est interrompue en 1939 avec un bref retour du contenu religieux, ce qui témoigne d'une réflexion éditoriale sur la fonction du magazine.

- 9 Philippe Martin propose un panorama des représentations de la Vierge dans la bande dessinée. D'une Marie classique, on passe à Marie comme compagne du croyant dans les milieux chrétiens, comme icône profane dans le circuit grand public, ou encore comme objet de dérision transgressive. <sup>l'auteur.</sup>

**Affichage pour la « Bourse aux disques et à la B.D. » organisée par Radio Béton, Tours, 2013**



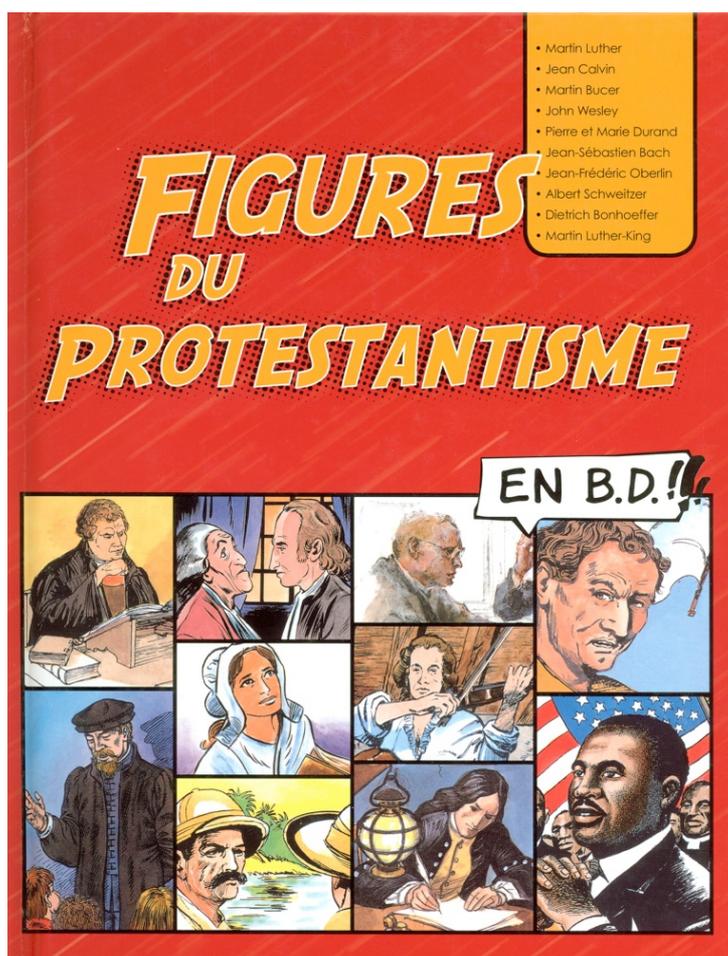
- 10 Dans les années 50, la Vierge est omniprésente, notamment dans la collection « Belles Histoires et belles vies » de Fleurus, mais devient ensuite un personnage secondaire, marginal ; *L'Évangile selon St Mathieu* (Delcourt) est même critiqué pour cette disparition, considérée comme contraire à la foi. Marie subsiste ensuite dans des parutions spécialisées, distribuées sur les lieux de pèlerinage, par des auteurs impliqués dans le milieu catholique. Cependant, depuis 20 ans elle réapparaît chez les éditeurs grand public (ex : Cothias, *Le Fils de la Vierge*, qui s'intéresse au creux de l'histoire, à ce qui arrive à la

Vierge avant les événements bibliques). Des auteurs reconnus dans le milieu proposent des réécritures du personnage, par exemple Michel Faure dans *Jésus Marie Joseph*, où un ange au corps féminin plantureux tombe enceinte de Joseph, lequel apporte ensuite l'enfant à Marie. La BD est saluée pour son respect de la foi chrétienne et perçue comme une belle histoire. À l'inverse, certaines représentations se veulent clairement irrévérencieuses. Dans *Sœur Marie-Thérèse*, la Vierge est affublée d'une Volkswagen volante et d'un fort accent portugais : de façon générale, elle devient l'icône d'un catholicisme naïf, d'un groupe social particulier. Aux États-Unis, la série *Battle Pope* de Kirkman et Moore montre le Pape en super-héros et la Vierge en dévergondée ; la série est globalement bien accueillie, et fait écho à des relectures plus anciennes comme celle de Justin Green dans les années 70 (voir infra). La Vierge ne tient donc plus vraiment une place importante ; cependant, elle n'a pas disparu des imaginaires, et sa représentation provoque encore la controverse (Philippe Martin cite le cas d'une affiche montrant la Vierge qui donne le sein à un enfant noir, qui a été accusée de racisme antichrétien, de haine et même de pédophilie).

- 11 Yves Krumenacker s'est penché sur l'histoire du protestantisme, qui est bien moins lié que le catholicisme au milieu de la bande dessinée, peut-être à cause de son attachement à la parole et au texte plus qu'à l'image. Précisément, il s'agit de voir comment l'histoire du protestantisme est représentée. On trouve un seul journal de BD protestant, *Tournesol*, débuté en 1960 : le but est explicitement de transmettre les valeurs protestantes. On y trouve environ 15 récits historiques dont peu sont consacrés à de grandes figures (excepté Calvin). L'accent est mis sur la place centrale de la Bible, avec des récits édifiants montrant par exemple un corsaire rebelle qui se convertit après l'avoir lue. Les missions sont souvent évoquées, ainsi que le thème de la conversion (par exemple, un ancien esclavagiste qui devient pasteur). Mais globalement, l'Histoire intéresse moins que le message chrétien à faire passer, et elle côtoie la fiction, l'humour et le didactisme au sein du magazine. La nécessité est d'intéresser les enfants, ils sont donc souvent représentés dans le récit : l'évocation de grands passages historiques sert simplement à capter l'imagination.

- 12 Les éditions du Signe, interconfessionnelles, fondent la collection « Figures du Protestantisme ». Celle-ci contient des BD aux styles divers mais au message assez consensuel (pas d'attaque contre le catholicisme ni d'appel à la conversion) et qui se distinguent surtout par leur ton didactique et une surabondance de textes. Enfin, certaines BD laïques évoquent le protestantisme, souvent sous l'angle sensationnel, en montrant chevauchées et batailles. Les *Hautes Ténèbres* et *Sark* sont tous deux marqués par le refus de la rigueur chronologique et assez révélateurs de certains clichés (intolérance, fanatisme). *José Fritz*, album plus abouti du point de vue artistique, recherche la vérité du romancier plutôt que celle de l'historien ; il s'agit de représenter, d'imaginer une époque et son atmosphère. © auteur.

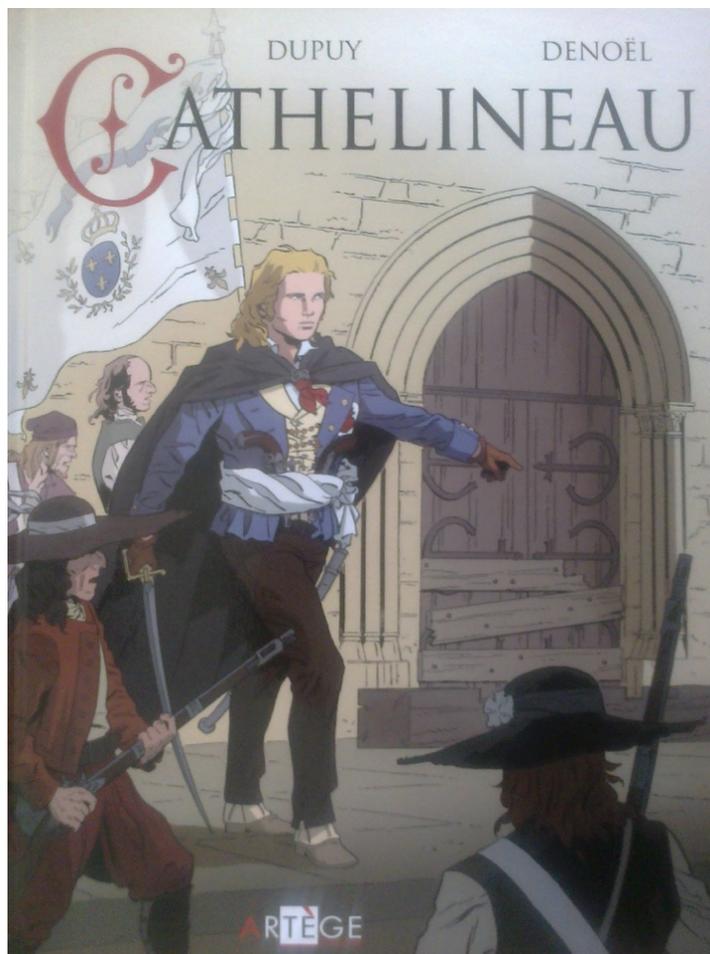
**Figures du protestantisme, Éditions du Signe, 2007.**



- 13 Paul Chopelin aborde la question des représentations de la Révolution dans la BD catholique française, et en examine les

stéréotypes. L'imagerie employée remonte aux martyrologes de prêtres victimes de la Révolution, qui visent à alimenter le conservatisme politique des catholiques. Paul Chopelin isole trois figures archétypales : les sans-culottes enragés qui vandalisent des lieux de culte, les juges des tribunaux d'exception, et le bourreau à l'échafaud, avec son bonnet phrygien. La Révolution est abordée dans les récits en vignettes de Fleurus, mais aussi dans la collection « Les Grandes Heures des Églises » (le Rameau), qui retrace la vie de personnalités ayant marqué les diocèses, souvent à travers la persécution révolutionnaire. Les années 80 voient fleurir les biographies, et pour le bicentenaire de 1989 paraît *L'Église et la Révolution*, qui se veut consensuelle, mais où, à y regarder de près, les constitutionnels sont présentés comme étant dans l'erreur. Au contraire, des ouvrages comme *Cathelineau* ou *Charette* proposent une vision plus caricaturale en déformant la Révolution, adaptant des représentations héritées du XIX<sup>e</sup> siècle. Alain d'Orange représente systématiquement des révolutionnaires massifs, mal rasés, prognathes, sévères voire sadiques. Le traitement est similaire pour les femmes, opposant aux calmes religieuses exécutées les horribles tricoteuses. La BD catholique dans son ensemble cautionne cette vision ; cela se comprend car, par définition, une BD hagiographique a besoin de « méchants ». © auteur.

**Cathelineau, Coline Dupuy et Régis Denoël, Artège éditions, 2013.**



- 14 Reynald Secher va plus loin et utilise la BD pour accréditer sa thèse d'un génocide vendéen ; dans *Vendée*, le député Barrère est vu à la tribune, fébrile, dans des positions qui rappellent Hitler, et les victimes de fusillades sont nues, amplifiant l'analogie avec le nazisme. La Révolution est souvent montrée à travers des scènes de foules, de chaos. La BD *Chrétiens dans le Lyonnais* invente même des scènes n'ayant jamais eu lieu (déferlement d'une foule sur la cathédrale St Jean par exemple) : le tout devient une allégorie de l'assaut contre l'Église. On ne trouve pas, à de rares exceptions près, de discours royaliste, mais une méfiance prononcée à l'égard de la république. Paul Chopelin note aussi une transposition de l'imagerie catholique dans la BD laïque : les stéréotypes parviennent à essaimer, souvent à travers une réactualisation de l'imagerie liée à la Shoah.

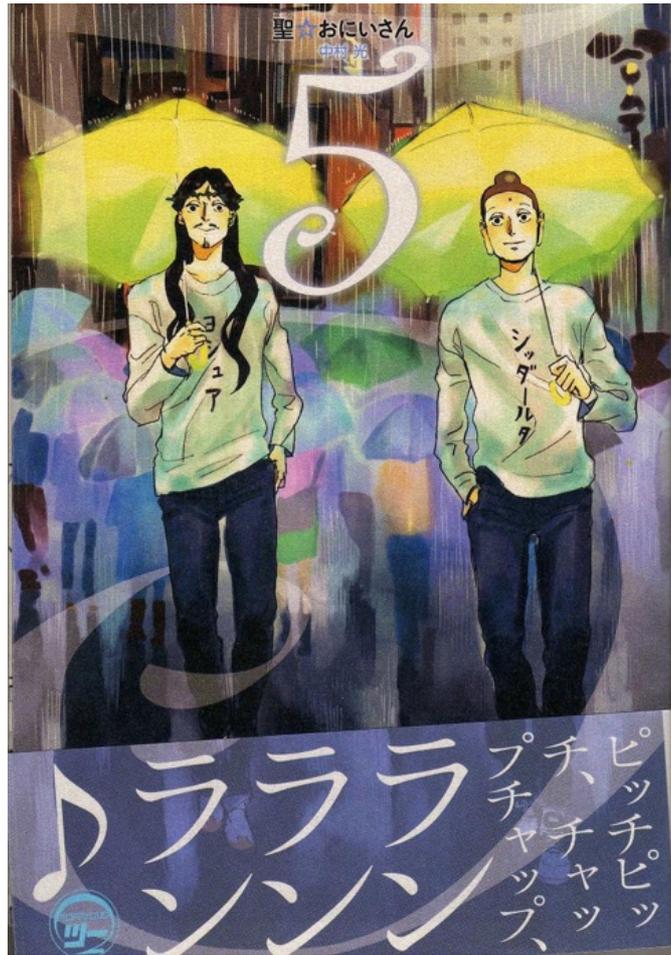
- 15 Harry Morgan aborde la question du catholicisme dans *Binky Brown Meets the Holy Virgin Mary*, de Justin Green (récemment traduit en français par ses soins aux éditions Stara). Ce comic book autobiographique et confessionnel explore les troubles psychiques d'un adolescent élevé dans un contexte fortement religieux. Bien qu'il s'agisse de BD underground, donc fortement anti-establishment et anticléricale, son traitement graphique et narratif est ancré dans une imagerie catholique, en particulier celle du comic book *Treasure Chest* (diffusé dans les écoles catholiques) et celle du *Baltimore Catechism*. Harry Morgan montre une parenté stylistique, en mettant en évidence ce qui serait de l'ordre d'un « style catholique » réemployé par Green (contours définis, respect du dessin académique, abondance de texte). Il discerne également des motifs tels que la leçon de morale ou la vie exemplaire, visibles dans *Treasure Chest* et intégrés au sein du questionnement névrotique du personnage principal. Les troubles de ce dernier se manifestent notamment par une « maladie du scrupule », une peur de pécher qui, telle qu'elle est traduite en bande dessinée, semble reposer sur une interprétation littérale de certaines images traumatiques rencontrées dans le *Baltimore Catechism* (par exemple la figure du pécheur qui crucifie le Christ, puisqu'il ajoute à la somme des péchés que celui-ci doit racheter sur la croix). Mais Justin Green, dans une correspondance privée avec son traducteur, intègre également dans l'iconosphère catholique de son enfance le personnage de Superboy. Et de fait, le rapprochement donne l'une des clés de *Binky Brown Meets the Holy Virgin Mary*. Le jeune Superman, apparenté à un Christ enfant, fait des miracles, mais en restant caché, puisque sa vie publique n'a pas encore commencé ; de même, le jeune névrosé est décrit comme une sorte de superhéros inversé, embarrassé par ses propres pouvoirs de destruction, qu'il cherche à contenir et qu'il cache comme une maladie honteuse.
- 16 L'aspect polémique de l'ouvrage est donc à nuancer ; il y a certes critique de la religion comme origine de la souffrance psychologique, mais les codes de l'imagerie catholique persistent dans *Binky Brown* sans se laisser intégralement subvertir. Ce que montre l'auteur, c'est bien une cure psychanalytique décrite selon le vocabulaire de l'imagerie chrétienne, où le malade est semblable à l'âme pécheresse en proie aux tourments. Comme le montre Harry Morgan, l'auteur

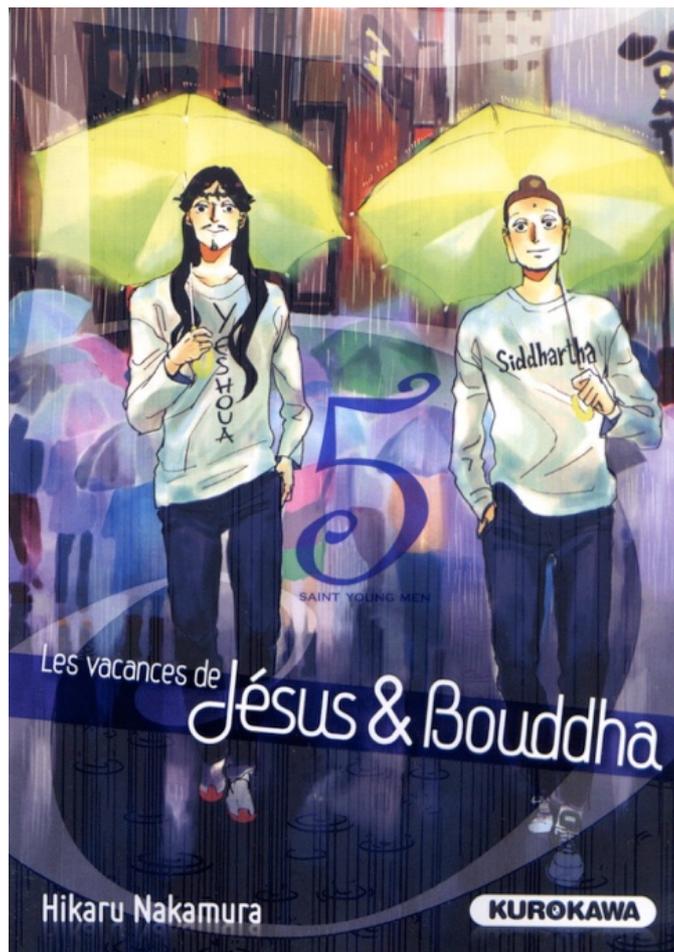
porte le deuil de formes illustrées qui n'ont plus cours mais resurgissent encore dans son dessin.

- 17 Julien Bouvard s'intéresse au manga *Jésus et Bouddha en vacances* (*Saint Oniisan*, soit littéralement « Les Saints jeunes garçons »), de Hikaru Nakamura. Il s'agit d'un manga comique ayant rencontré un fort succès au Japon. Mettre en scène ces personnages dans des situations de la vie quotidienne est en soi un geste subversif : Bouddha s'étonne de toujours être représenté joufflu, tandis que Jésus saigne parfois des stigmates. Cependant, parodier c'est aussi reconnaître l'importance du sujet traité. Julien Bouvard remarque que beaucoup de Japonais se sont interrogés sur la réception du manga à l'étranger, et souligne que les spécificités culturelles propres à chaque pays ont eu des répercussions sur la traduction (une référence à l'égoïsme de Jésus dans l'original se voit ainsi atténuée dans la version française). Par ailleurs, le manga joue de la défamiliarisation (Julien Bouvard parle d'« auto-exotisme ») du quotidien japonais vu à travers les yeux de ces deux étrangers, puisque Jésus et Bouddha ignorent tout de Tôkyô. Ces derniers sont, selon la typologie de Gô Itô, des *kyaras* (forme réduite de *characters*), personnages postmodernes qui représentent des types et susceptibles de s'extraire d'un récit et réapparaître dans d'autres médias. Ainsi, Jésus et Bouddha ont été remis en scène dans des publications souterraines d'amateurs (*doujinshi*). Le fait que certaines de ces productions ajoutent des éléments de romance homosexuelle à destination d'un public féminin (*yaoi*) ne fait qu'intensifier la dimension subversive de l'utilisation de ces personnages. On assiste donc à une déhiérarchisation des valeurs, nourrie autant par l'apolitisme des années 80 que par l'esthétique traditionnelle de l'art japonais qui fonctionne par collage et dont l'esthétique caractérisée par une absence de perspective se poursuit aujourd'hui, par exemple dans l'œuvre de Takashi Murakami. L'ère postmoderne voit donc une réinscription de Bouddha et Jésus dans un récit du quotidien et du moi qui participe de la déconstruction du « grand récit » de la religion.

© auteur.

***Les vacances de Jésus et Bouddha - T5, Hikaru Nakamura, éditions Kurokawa***





- 19 Philippe Bourmaud propose un tour d'horizon des représentations religieuses en BD dans le monde arabe et la Turquie. Bien que les comics américains soient très populaires dans cette aire géographique, la production reste faible ; pourtant, il serait erroné d'attribuer cet état de fait au seul interdit de représentation graphique de l'Islam, puisque la caricature y est très présente. Dans une BD sur la naissance de l'Islam, le problème est contourné à travers des représentations symboliques, une inflation du contexte et une insistance sur les ennemis du prophète Muhammad, provoquant un effet de légitimation. Pour le reste, c'est un témoin qui raconte les événements. Philippe Bourmaud souligne les métamorphoses du dispositif bédéique qui figure les paroles du prophète dans un soleil, ou donne à voir des cases où du nom du prophète sur fond blanc provient une bulle contenant ses paroles. Cet ouvrage bilingue se destine aussi à un public non-musulman. D'autres ouvrages montrent la religion en arrière-plan d'un discours nationaliste, comme c'est le cas dans *Arab Brave Heroes*, BD sur l'empire Ottoman qui montre la prise de Belgrade durant laquelle Soliman est vu transformant la

cathédrale en mosquée. La lutte religieuse est donc au service d'une lutte nationale. On trouve enfin de nombreuses situations où la BD se veut interface entre différentes aires culturelles. La série *The 99* naît d'un désir de dépeindre l'Islam sous un jour positif, qui serait comprise notamment par un lectorat états-unien ; il y est question de restauration de la morale, en écho avec le discours de l'Amérique de Bush. Philippe Bourmaud met en évidence la profusion de dessins humoristiques et de strips fondés sur la religion dans son importance sociale, et montre que la question se confond avec l'usage politique de la bande dessinée. Cependant, il apparaît que la BD en tant que médium reste majoritairement associée aux pratiques culturelles d'une élite transnationale.

- 20 Vincent Vilmain traite de la BD israélienne entre 1930 et 1975, et signale le considérable apport des Juifs à la BD américaine (Stan Lee, Jack Kirby), auquel le volume *HaGolem* (2003) rend hommage, en imaginant que Lee et Kirby créent leur héros en Israël, faisant de Captain America un golem. Si le Sionisme a ses artistes, notamment Ephraïm Lilien qui joue sur la valorisation du corps et de l'idéal guerrier, la BD semble de prime abord peu mobilisée. En fait, le corpus met en valeur la BD parodique ; celle-ci est donc conçue comme respiration plutôt que comme outil idéologique. Il est difficile de trouver des journaux de BD pérennes ; le matériel révèle en outre une appropriation incomplète des codes de la BD (Vincent Vilmain observe des effets de redondance texte/image, des compositions difficilement lisibles, une hésitation entre bulle et légende). Sur le fond, ces BD sont d'inspiration universaliste, et traitent d'amitié, de débrouillardise, de moralité et d'aventure. Certaines BD sont des réappropriations de personnages existants (Felix the Cat) ; d'autres sont originales, comme *Uri Muri* de Aryeh Navon et Leah Goldberg, qui met en scène un personnage chétif mais courageux. Les auteurs proposent toutes sortes de déclinaisons sur le thème. Dans un autre registre, *L'Île Déserte* place des enfants face à une tribu hostile. Vincent Vilmain isole une seconde thématique qu'il nomme « Ethos nationaliste » ; il s'agit notamment de la mise en valeur de la figure du pionnier. Un gag de *Uri Muri* représente par exemple le garçon en figuier de barbarie, image symbolique représentant la capacité à s'adapter à tout terrain hostile. Plus généralement, le personnage œuvre au bien-être de la communauté ; la thématique du combat

pour la nation est présente à travers des récits de Croisades ou au contraire d'espionnage (Dan Golan est un James Bond national, qui finit d'ailleurs par rencontrer Bond lui-même, venu se plaindre de la ressemblance). L'ennemi national, qu'il s'agisse du nazi ou du juif, est fréquemment ridiculisé. Les héros se transforment au fur et à mesure que le lectorat grandit. Le constat d'un échec de la bande dessinée à prendre racine est donc à nuancer, mais reste bien réel (lié peut-être aux réticences du judaïsme traditionnel face à l'image). Beaucoup de revues sont mort-nées, échouent à trouver leur public. Les séries qui fonctionnent, comme *Zbeng*, n'ont rien de nationaliste, ce sont des aventures du lycéen, sur le mode de la dérision et de la parodie.

## **Sciences Dessinées : réfléchir aux rapports entre sciences et bande dessinée par Aymeric LANDOT et Tristan MARTINE**

### **Un laboratoire junior à la croisée de différentes disciplines et méthodes**

- 21 Les laboratoires juniors sont des structures assez souples, disposant d'un budget alloué par l'ENS de Lyon, dont le but est de faire découvrir à des étudiants (masterants ou doctorants) et à de jeunes chercheurs l'apprentissage pratique de la recherche.
- 22 Au sein du laboratoire junior Imag'His, consacré aux rapports entre imagination et histoire, une première journée d'études avait été organisée en juin 2012 sur le thème « Histoire et bande dessinée ». Cette expérience a déjà fait l'objet d'un bilan publié dans les *Carnets du Larhra*<sup>1</sup>. Une journée d'études avait ensuite été organisée dans le cadre du Festival Lumière à l'ENS de Lyon, sur le thème « Le Siècle des Lumières dans la bande dessinée », dont les actes seront prochainement publiés et dont un résumé est proposé dans cet article par Paul Chopelin.
- 23 Suite à ces expériences prometteuses, l'idée fut de créer un laboratoire junior spécifiquement consacré à l'analyse des rapports de

la bande dessinée et des sciences en général, sans se limiter à la seule science historique, ce qui aboutit à la naissance de Sciences Dessinées en avril 2013 (<http://sciencesdessinees.ens-lyon.fr/>). Au sein de cette structure, nous avons décidé de faire dialoguer des jeunes chercheurs venus de disciplines extrêmement différentes, de la littérature à la sociologie en passant par l'histoire et la physique, la géographie et la linguistique. Cette pluridisciplinarité était pour nous essentielle, d'autant plus que les deux fondateurs de ce laboratoire junior étant médiévistes, il nous a paru important d'élargir au maximum la focale d'étude et de ne pas se restreindre aux seules problématiques chères à Clio. Cette pluridisciplinarité ne s'est pas limitée à une déclaration d'intentions, et si nos journées d'études sont thématiques (Violence et BD, Nature et BD, Identités, masques et BD, Vulgarisation scientifique et BD, Ville et BD, par exemple) c'est justement afin de pouvoir permettre à des scientifiques d'horizons différents de se retrouver autour d'un même thème. Ainsi, notre journée sur la ville a par exemple permis de présenter une approche géographique, une approche littéraire et une approche architecturale (compte-rendu disponible sur notre carnet Hypothèses : <http://labojrsd.hypotheses.org/1116>).

- 24 Durant nos manifestations scientifiques, nous invitons non seulement des universitaires chevronnés, mais également de jeunes doctorants ou masterants, qui peuvent être lyonnais ou venir d'autres horizons. Mais nous ne nous limitons pas à ce monde universitaire, et nous avons ainsi monté des partenariats non seulement avec différentes institutions universitaires (ECAM ou École Centrale de Lyon), mais aussi avec des écoles d'art (École Émile Cohl) et différents acteurs du monde de la bande dessinée (Lyon BD Festival, libraires, éditeurs).
- 25 Enfin, et c'est un point essentiel de nos activités, nous avons décidé d'accorder une très large place aux auteurs de bande dessinée. Ainsi, durant nos journées d'études, nous organisons en général une matinée purement universitaire, faite de communications scientifiques, et une après-midi durant laquelle nous organisons un long entretien, de trois heures en général, avec un auteur, autour du thème retenu pour notre journée d'études. Nous avons jusqu'à présent réussi à inviter des scénaristes et dessinateurs de très grande qualité (Marion Montaigne, Benoît Peeters, Kris, Olivier Jouvray, Étienne Davodeau, Lewis Trondheim), heureux de venir prendre le

temps de discuter de manière approfondie de leur œuvre. Ces entretiens sont pour nous l'occasion de faire venir à l'université un large public, tout comme les Master Class organisées à Lyon 2 et Lyon 3 le font. Dans cette même logique d'ouverture sur l'extérieur, nous avons également organisé en mai-juin 2013 une exposition « Sciences et bande dessinée », qui connut un franc succès et attira de nombreux visiteurs. Nous sommes également très actifs sur les réseaux sociaux, notamment via notre carnet Hypothèses (<http://lab.ojrsd.hypotheses.org/>), pour donner un large écho à nos activités, ce qui, là encore, s'avère efficace puisque des étudiants étrangers viennent régulièrement assister à nos journées d'études.

## Bilan de mi-parcours

- 26 Un bilan de mi-parcours peut d'ores et déjà être avancé, puisque notre laboratoire junior, qui existera jusqu'en décembre 2014, a, à ce jour, organisé cinq événements.

Affiche de l'exposition « La Science dans la bande dessinée », 15 mai 2013,



27 Une exposition intitulée, « La science dans la bande dessinée », s'est donc déroulée du 15 mai au 17 juin 2013, en partenariat avec l'ECAM, soulignant le lien fort que la BD entretient avec les sciences. Qu'il s'agisse de la figure du savant fou, de la construction d'une machine improbable, la bande dessinée présente souvent la science sous l'angle de l'invention farfelue ou extravagante, notamment chez Franquin avec Gaston Lagaffe ou chez Hergé avec le professeur Tournesol. Mais la science révèle une face plus obscure dans les récits dessinés d'anticipation, où elle peut être l'instrument d'un pouvoir maléfique, comme celui du professeur Septimus dans Blake et Mortimer, ou d'inventions détournées comme celle du professeur Satô dans la même œuvre. La BD, par sa souplesse et sa plasticité (on pense aux expérimentations de BD en 3 dimensions par Marc-Antoine Mathieu), explore les potentiels de la rationalité et peut également, par moments, servir de support à une réflexion scientifique en bande dessinée.

Affiche de la journée d'études « Vulgariser par les bulles », 13 juin 2013,

LE LABORATOIRE JUNIOR Laboratoire junior SCIENCES DESSINEES PRESENTE

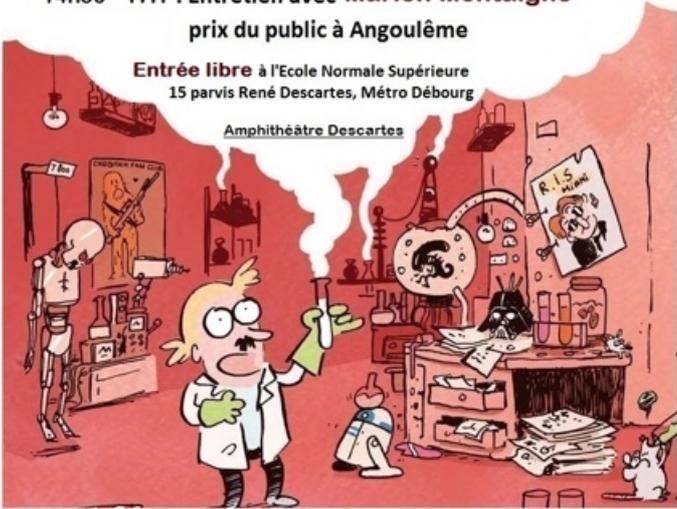
**VULGARISER PAR LES BULLES**  
**SCIENCES ET BD**

**13 juin 2013**

10h - 12h45 : Table ronde autour de la vulgarisation scientifique en BD

14h30 - 17H : Entretien avec **Marion Montaigne**  
prix du public à Angoulême

Entrée libre à l'Ecole Normale Supérieure  
15 parvis René Descartes, Métro Débourg  
Amphithéâtre Descartes



Laboratoire junior SCIENCES DESSINEES **BD** LA PETITE BULLE ENS DE LYON **ECAM** **CPRS**

- 28 Cette exposition fut conçue comme un accompagnement de la journée d'études du 13 juin 2013 « Vulgariser par les bulles ». Cette journée, en présence de Marion Montaigne, faisait osciller la BD entre deux pôles : d'une part, la connaissance pourrait être véhiculée par la bande dessinée de manière transparente et démocratique, d'autre part la bande dessinée, dans son histoire et ses modes de représentation, serait elle-même porteuse de dispositifs producteurs de connaissance. Élément de la culture populaire, elle parlerait mieux à tout le monde, objet de plaisir enfantin, elle serait un outil plus attractif pour une pédagogie nouvelle. Confronter le neuvième art à la question de la transmission des connaissances mais aussi à sa capacité à faire science, ou du moins discipline, pose la question de sa légendaire bâtardise : lecture ludique ou lecture sérieuse, lecture d'enfant ou lecture d'adulte, réaliste, politique ou fantaisiste et comique, la BD montre surtout sa plasticité à recevoir, transmettre et produire de la connaissance.
- 29 Le 18 septembre 2013 eut lieu, en présence de Benoit Peeters, une journée sur le thème « Ville et bande dessinée », qui a mis en avant que la ville dans la BD est autant représentée qu'en représentation. Elle oscille entre urbaphilie et urbaphobie, entre vision positive d'une ville moderne appelée au progrès et vision catastrophiste d'une ville babylonienne de fange et d'obscurité. Elle est avant tout un sujet perpétuel de représentation, parce que le spectaculaire s'y déploie : la ville, comme la planche, est un théâtre, mettant en scène le vertige urbain, la chute aussi bien que le building victorieux. De *Little Nemo* à *Tintin*, de *City Hunter* à *Batman*, des *Cités obscures* à *Jimmy Corrigan*, la ville est enjeu de représentations et de la représentation.
- 30 Sous le patronage de Kris, nous avons organisé le 6 novembre 2013 une réflexion sur « Violence et bande dessinée ». Au cours de cette journée d'études, nous avons souligné le fait que la BD est un lieu de monstration de la violence. Dans le cadre d'une esthétique du gore ou de l'âge moderne des Comics, inauguré par les récits de F. Miller et des *Watchmen* d'A. Moore, elle expose ostensiblement le sang, les os brisés, les chocs. Mais elle ne dit pas forcément plus, ni ne choque : la suggestion et l'implicite en sont des instruments tout aussi efficaces (*Maus*). La violence bouleverse la position du lecteur, maître des pages mais voyeur potentiel. Elle est moteur de l'histoire, création de récit, elle se montre elle-même et ses effets, interrogeant

enfin le statut de l'image : comme l'écrit Jean-Luc Nancy, « la violence toujours se met en image, et l'image est ce qui, de soi, se porte au-devant de soi et s'autorise de soi »<sup>2</sup>. Mais comme le silence pour le cri, l'instant blanc sans monstration montre paradoxalement plus, parce qu'il débride les cases et leur donne la largeur de l'imaginaire.

- 31 Enfin, le lendemain, le 7 novembre 2013, nous avons profité de la présence de Kris pour organiser, conjointement avec le laboratoire junior Nhumérisme (<http://dhlyon.hypotheses.org/>), une journée d'étude sur « La bande dessinée à l'ère numérique et digitale ». L'axe principal de cette journée, en présence également d'O. Jouvray, autre fondateur de la *Revue Dessinée*, revue à la fois papier et numérique, fut d'interroger la supposée « révolution numérique » dans le monde de la bande dessinée : production et création bouleversées par l'hybridation des médias ; édition et publication transformées par la gratuité et la plasticité d'Internet ; réception recomposée par l'accessibilité illimitée et les initiatives communautaires et participatives. Il n'y a en définitive pas une BD mais des BD numériques, des éditions entièrement numérisées à la création dédoublée (une version papier, une version numérique), en passant par la BD « née digitale ». Mais la BD peut aussi apprendre au numérique, en lui enseignant une ingénierie du cadre.
- 32 Différentes journées d'études restent à venir. Certaines ne sont pas encore clairement délimitées (« Représenter la société dans la BD » et « Traduire et traductibilité de la bande dessinée » à la rentrée 2014), mais d'autres ont des contours d'ores et déjà beaucoup plus clairs.
- 33 Le 17 avril 2014 a eu lieu, en présence d'Étienne Davodeau, auteur notamment de *Rural !* et des *Ignorants*, une journée de réflexion sur « Environnement et bande dessinée », durant laquelle nous nous sommes interrogés sur l'environnement, à la fois trame de fond et parfois acteur à part entière dans la narration. S'est également posé la question du militantisme écologique, de plus en plus présent dans le neuvième art (l'album *Saison brune* de Squarzoni, qui reçut le prix du meilleur album au Lyon BD Festival en 2012 en étant le meilleur exemple).
- 34 Le 20 mai 2014, en présence de Lewis Trondheim et de nombreux philosophes, nous avons abordé la question des masques et de l'identité dans la bande dessinée. Nous avons parlé évidemment des

Comics américains, mais nous sommes revenus également sur la BD franco-belge. Philippe Delisle, dans la continuité de l'exposition « Masques animaux, âmes humaines. Autour de Blacksad », dont il a déjà été question précédemment, a ainsi analysé cette question dans la bande dessinée européenne de l'âge d'or.

- 35 Le 21 mai, en collaboration avec le laboratoire GENE (http://labogener.fr/), nous avons organisé la journée « Genre et bande dessinée », en présence de Morpheen, bloggeuse, et de Hubert, scénariste des *Gens Normaux, paroles lesbiennes, gays, bi et trans*. Nous avons regardé la façon dont la BD est un espace de production de normes dessinées, du corps aux rapports de couples. Mais par sa plasticité formelle et son caractère underground et subversif, le neuvième art est aussi espace de discussion et de remise en cause de ces normes.
- 36 Le 12 juin 2014, nous sommes revenus à une thématique plus clairement historique, puisque nous avons étudié les représentations fantasmées du Moyen-Âge dans la bande dessinée, en réfléchissant à la fois aux problèmes de représentation (qu'il s'agisse de la reconstitution d'objets ou de bâtiments ou de la manière de recréer une langue médiévale en BD) et aux enjeux politiques qui guident ces choix de représentation. Dans la lignée de la parution du *Siècle des Lumières dans la bande dessinée*, nous espérons publier les actes de cette journée d'étude ambitieuse dans la collection « Esprit BD » de l'éditeur Karthala.
- 37 Enfin, le 16 juin 2014, nous avons consacré une journée spécifique à un thème qui a traversé toutes nos journées d'étude : celui de l'enseignement. Nous avons réfléchi à la manière dont la bande dessinée représente l'enseignement, mais aussi à la manière dont la BD peut être utilisée dans le cadre de l'enseignement. Pour ce faire, nous avons invité différents formateurs du rectorat de l'académie de Lyon. Par ailleurs, nous avons accueilli le 24 avril 2014 une journée de formation à destination des enseignants du second degré de l'académie de Lyon (toutes disciplines confondues) sur le thème « Immigration et Bande dessinée ».
- 38 Pour finir, les 8 et 9 octobre 2014, nous organiserons un colloque international en présence de plusieurs dessinateurs et chercheurs, pour traiter la question du corps en bande dessinée. Notre colloque

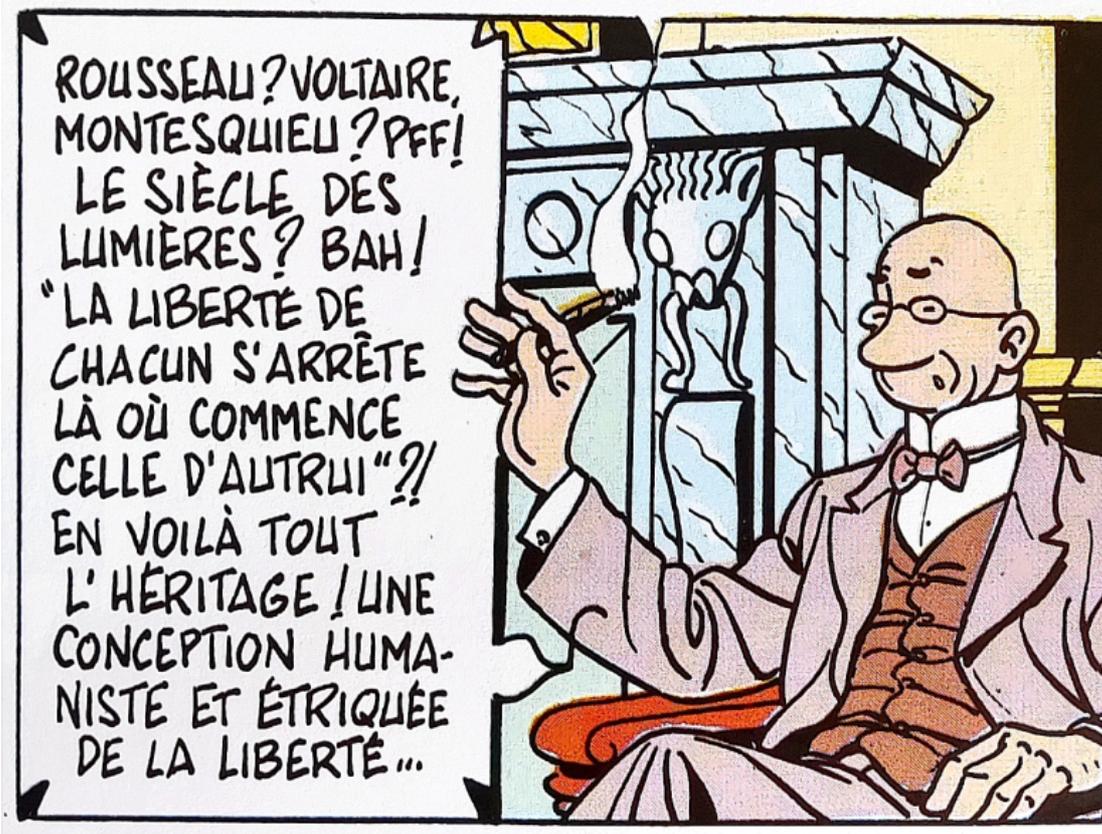
abordera la question du corps en bande dessinée en interrogeant le langage de ses représentations. Par langage, nous entendons non pas simplement le texte discursif (qui s'opposerait à l'image muette) mais bien le langage propre à la bande dessinée qui en fait un média et un art à part entière. Dans un esprit transdisciplinaire visant à faire dialoguer différents domaines, scientifiques et artistiques, nous aborderons ces questions en présence de Frédéric Boilet, dont les œuvres mettent en scène aussi bien un corps érotique qu'un corps qui se dérobe, dont la représentation est complexe.

- 39 Ce programme, riche et varié, montre la fertilité de ce questionnement relativement nouveau, puisque si la bande dessinée est bien entrée à l'université ces dernières années, c'est uniquement à travers un questionnement purement littéraire. Les approches géographiques, historiques ou linguistiques restent encore marginales, tandis que le rapport de la bande dessinée aux autres sciences demeure pour l'instant un champ de recherche quasi vierge, mais passionnant.

## **Un ouvrage collectif à venir : « Le siècle des Lumières dans la BD » par Paul CHOPELIN**

- 40 Le 10 octobre 2012, dans le cadre du festival « Lumières à l'ENS », Tristan Martine a organisé une journée d'études consacrée aux représentations du Siècle des Lumières dans la bande dessinée. Le point de départ était d'interroger les raisons de la sous-représentation apparente de cette période dans la bande dessinée historique et d'étudier les usages des stéréotypes (décor, personnages, thèmes) associés au XVIII<sup>e</sup> siècle, afin de les mettre en perspective avec d'autres formes fictionnelles, notamment romancières et cinématographiques.

Le docteur Müller : le nazi qui n'aimait pas les Lumières, Didier Savard, *Le vampire de La Coste*, Dargaud, 1990



- 41 Les premières interventions ont été consacrées à deux figures archétypales utilisées à l'arrière-plan de bien des récits : le prêtre et le juge. Philippe Martin a ainsi montré que le clergé du XVIII<sup>e</sup> siècle est toujours perçu très négativement, à travers un ensemble de stéréotypes anticléricaux forgés par les philosophes et les réformateurs de l'Aufklärung. Les églises sont vides, les populations rurales restent sous l'emprise de vieilles superstitions, tandis que les ecclésiastiques sont souvent dépeints comme des êtres cupides et lubriques. Le ventripotent chanoine Porphyre de Labourrasque de la série *Domino* est le modèle achevé du religieux intempérant. Dans des récits très manichéens, les prêtres incarnent bien souvent l'intolérance et l'obscurantisme, combattus par des héros aux idées progressistes. Il est rare de voir un clerc jouer un rôle positif : il apparaît dans le meilleur des cas comme le témoin impuissant du système d'oppression seigneurial ou colonial d'Ancien Régime, quand il n'en tire pas plus ou moins directement profit.

**Domino t. 2, Cavalcade pour Domino, Jean Van Hamme et André Chéret,  
Lombard, 1979**  
© auteur.



42 Étudiés par Paul Chopelin, les juges ne sont guère mieux lotis. Là encore, scénaristes et dessinateurs emploient sans nuance la légende noire de l'arbitraire judiciaire telle qu'elle a été popularisée par les écrits de Voltaire ou de Casanova. Si l'emprisonnement du héros est une péripétie courante dans la bande dessinée, la mise en scène des cachots de la Bastille ou des Plombs de Venise illustre ici très clairement un parti pris historique téléologique en faveur du « juste » combat des Lumières contre la tyrannie. Dans le cadre d'un très sombre XVIII<sup>e</sup> siècle, seigneurs sadiques, juges corrompus et inquisiteurs vicieux ordonnent les châtiments corporels les plus

variés : les auteurs « corsent » ainsi leur récit à bon compte, pour satisfaire l'appétit voyeuriste d'un certain public, mais ils peuvent aussi choisir de mettre en scène, parfois de façon très crue, la « barbarie » judiciaire d'un siècle réputé civilisé afin de mieux dénoncer des peurs sécuritaires très actuelles.

- 43 L'attention des intervenants suivants a été retenue par les aspects les plus polémiques de l'histoire du XVIII<sup>e</sup> siècle : l'esclavage dans les colonies et la violence révolutionnaire. Philippe Delisle a ainsi montré comment la bande dessinée franco-belge s'est progressivement débarrassée du discours antiesclavagiste catholique et paternaliste, dominant dans les années 1950-1960, pour aborder de façon plus documentée la réalité de la traite. Dans ce domaine, la série *Les passagers du vent* de François Bourgeon constitue incontestablement un tournant, influençant les représentations postérieures. À partir de l'album *Le Ciel au-dessus du Louvre* de Jean-Claude Carrière et Bernar Yslaire (2009), Clément Weiss s'est ensuite interrogé sur l'évolution de la représentation de la violence pendant la Révolution française. Si celle-ci est quelque peu aseptisée, voire occultée, dans les bandes dessinées pédagogiques des années 1970-1980, elle occupe une place centrale dans beaucoup d'albums depuis le début des années 2000. Souvent traitée de façon spectaculaire, elle révèle une approche pessimiste et désabusée de la Révolution, centrée sur la guillotine et son imaginaire macabre, très loin de la traditionnelle geste héroïque républicaine. La journée s'est close par un long entretien, mené par Tristan Martine, avec Patrice Pellerin, auteur de la célèbre série *L'Épervier*, monument du 9<sup>e</sup> art, réputé pour la précision de sa reconstitution historique. Ont été notamment évoquées ses sources d'inspiration romanesque, sa participation à la série *Barbe-Rouge*, ses méthodes de collecte de la documentation historique, ainsi que ses techniques de restitution des décors disparus.
- 44 Cette journée fera l'objet d'une publication à l'automne chez Karthala dans la collection « Esprit BD », avec l'ajout de quelques contributions complémentaires : Aurore Chéry, doctorante au LARHRA, abordera l'image – très stéréotypée – des rois Louis XV et Louis XVI, tandis qu'Aymeric Landot interrogera la place du XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'œuvre d'Hugo Pratt. L'ouvrage sera en outre introduit par une première partie synthétique, retraçant l'histoire générale des représentations

du Siècle des Lumières, des années 1930 à nos jours, dans la bande dessinée franco-belge, espagnole, italienne, anglaise, américaine et japonaise. À l'origine, les auteurs s'intègrent volontairement dans un imaginaire historique préconstruit, très codifié, qui n'évolue que très lentement, au gré des modes éditoriales et du renouvellement de leurs sources d'inspiration. L'héritage du roman populaire du XIX<sup>e</sup> siècle est bien évidemment prépondérant, avec d'innombrables histoires de pirates, de justiciers et de trappeurs canadiens (*Long John Silver*, *Dick Turpin*, *Fanfan la Tulipe*), mais la bande dessinée reflète également les représentations fantasmatiques associées au « charmant » XVIII<sup>e</sup> siècle, époque où l'élégance et le savoir-vivre auraient été portés à leur apogée (*Le Chevalier de Saint-Clair*, *Oumpah-Pah le Peau-Rouge*, *Domino*). Dans les années 1970-1990, des auteurs politiquement plus engagés soulignent au contraire la noirceur d'une période, mise en scène de façon très misérabiliste, afin de démontrer l'inéluctabilité de l'issue révolutionnaire (*Mandrin*, *La Marquise des Lumières*, *Sark*). Depuis le début des années 2000, les stéréotypes classiques ne cessent d'être revisités par des auteurs désireux de détourner les codes habituels afin de satisfaire les attentes d'un public adulte plus exigeant : les séducteurs libertins se font plus mélancoliques (*Giacomo C.*), les personnages féminins sortent du cliché habituel de la marquise délurée ou de la paysanne exploitée (*Olympe de Gouges*, *Le chevalier d'Éon*), tandis que le surnaturel subvertit de plus en plus le traditionnel rationalisme des Lumières (*Le Marquis*, *Saint-Germain*, *Le marquis d'Anaon*). L'enquête ainsi menée démontre qu'en dépit d'un moindre affichage éditorial, le XVIII<sup>e</sup> siècle a été et continue d'être une source d'inspiration importante pour les auteurs de bande dessinée, à jeu égal avec les autres périodes de l'histoire.

## NOTES

---

- 1 Matthieu DEVIGNE et Tristan MARTINE, « Histoire et bande dessinée à Lyon : actualité de la Recherche », *Les Carnets du LARHRA*, n°2, mai 2013, pp. 41-51.
- 2 Jean-Luc NANCY, « Image et violence », *Le Portique* [En ligne], 6 | 2000, mis en ligne le 24 mars 2005. URL : <http://leportique.revues.org/451>

## AUTEUR

---

**Philippe Delisle**

LARHRA Lyon 3, UMR 5190

# Étudier et déconstruire la notion de superstition : valoriser un patrimoine matériel et imaginaire

Labex COMOD

## PLAN

---

**Evolution d'une notion**

**Une notion essentielle XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles**

**Les trois pôles du XIX<sup>e</sup> siècle**

**1. Le souci de classification de l'Église.**

**2. Une condamnation sans appel.**

**3. L'apparition du folklore.**

**Une notion liée au patrimoine**

**Un projet de recherche**

## TEXTE

---

- 2 L'humoriste Alphonse Allais déclarait : « Je ne suis pas superstitieux, cela porte malheur » Une telle boutade montre bien l'ambiguïté qui existe quand on parle de superstition. Cette notion est au centre de beaucoup de comportements, mais elle reste mal connue.



Ensemble de symboles de malchance et de superstition

Illustration vectorielle Free Vector, Vecteezy.com

- 3 Dans *De natura deorum*, Cicéron définit la superstition comme une piété excessive, exagération culturelle dépassant le contrat passé entre Rome et ses dieux. Ce sont aussi les religions interdites par l'État ou tolérées mais refusant le syncrétisme romain. Cette définition met l'accent sur deux aspects importants : la superstition est une religion de l'excès et de la déraison ; la superstition, c'est la religion de l'étranger qui refuse de s'assimiler. Ces deux aspects courent à travers l'histoire du christianisme. On les retrouve chez saint Augustin, saint Grégoire ou saint Thomas. Ce dernier la considère comme un « vice qui s'oppose à la religion par excès, culte divin rendu indûment ». Après lui, c'est encore cette définition qui est retenue, par exemple par Gerson. La vraie religion tient le milieu entre l'excès et le défaut.

- 4 L'étude du concept de « superstition » est au cœur même de la notion de modernité des sociétés car il écarte ou disqualifie ; il classe... Le mot même est largement utilisé. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) explique par exemple que « la croyance au rapport de cause à effet est de la superstition ». Le mot est avant tout un jugement sur l'autre, posé comme différent. C'est un concept d'autant plus opérant qu'il est vite utilisé hors du cadre purement religieux. Il faut donc l'envisager dans sa globalité.
- 5 Bien avant de se situer au centre des réflexions d'anthropologues et de sociologues sur les structures des sociétés dites « archaïques », la superstition s'est constituée à l'origine de l'époque moderne comme une notion critique à l'égard des religions, afin de s'opposer à leurs ambitions hégémoniques sur la rationalité scientifique, morale et politique. En l'étudiant, on se penche sur les questions suivantes :
- l'évolution des regards
  - la sécularisation d'un concept né dans les milieux d'Église
  - l'étude d'un concept concernant l'ensemble du champ social
  - la diversité des interventions : simples condamnations verbales ; condamnations judiciaires ; intervention des États (ex. : Haïti dans les années 1930-1940)...

## Evolution d'une notion

- 6 Dans un contexte de prosélytisme, les premiers apôtres ne condamnent pas violemment les superstitions. Saint Paul parle aux Athéniens des leurs avec respect. En revanche, dès que le christianisme s'est imposé dans la société, il les condamne nettement. En 398, le quatrième concile de Carthage ordonne que « l'on chasse de l'assemblée des fidèles ceux qui s'appliquent aux augures et aux enchantements, aussi bien que ceux qui observent les superstitions et les fêtes judaïques ». Le quatrième concile de Paris, en 829, constate qu'il « y a d'autres maux très pernicieux qui sont assurément des restes de Paganisme ».
- 7 Les conciles médiévaux continuent à lutter contre les superstitions. Mais la question des superstitions en tant que telle n'est pas abordée. L'Église envisage surtout trois comportements qu'elle condamne : le paganisme ; l'hérésie ; la sorcellerie.

- 8 À l'époque moderne, la superstition fait une irruption très nette sur la scène religieuse. Le mot n'est pas nouveau mais il va être intensément utilisé. On le retrouve sous la plume de nombreux prélats lorrains. Dans la visite *Ad Limina* de 1591, l'évêque de Toul avoue devoir mener un combat incessant contre les « *vulgi superstitiones* ». Le débat sur la lutte contre les superstitions se développe alors. Le changement s'explique de plusieurs manières. La Renaissance et l'Humanisme ont engendré une nouvelle approche de l'homme, impliquant le développement de l'analyse et l'apparition d'un embryon d'ethnologie avec des écrivains comme Las Casas ou Montaigne. On constate une sensibilité nouvelle aux usages et au jugement qu'on peut porter sur eux. En outre, avec la découverte de nouveaux territoires, les missionnaires qui évangélisent les peuples d'Afrique ou d'Amérique découvrent des formes religieuses inconnues. Ils ont alors recours au concept de superstition pour rendre compte des rites étranges qu'ils observent. En 1570, Diego Duran rédige son *Livre des rites et des cérémonies des indiens* où il parle de « *gentes supersticiosa* ». Même jugement chez Joao Dos Santos, dominicain portugais ayant participé à l'évangélisation du Zambèze, qui écrit, en 1609, *Ethiopia Oriental*. On peut y lire : « Je suis convaincu que la nation nègre est la plus barbare et la plus brutale du monde car ils n'adorent aucun dieu et n'ont ni idoles, ni images, ni temples ». Pour lui, ils ne sont capables que « d'erreurs et de superstitions ». La Réforme joue aussi un rôle important car les protestants utilisent le vocable de superstition pour attaquer les pratiques catholiques. Dans son *Traité des reliques* (1543), Calvin insiste sur le côté ridicule et superstitieux du culte rendu aux restes des saints. Il en dresse un inventaire et découvre en Europe trois prépuces de Jésus, trois têtes de saint Jean-Baptiste, deux corps complets et une tête de sainte Anne, trois corps de Lazare, deux de sainte Madeleine... Il parle encore des superstitions dans *Excuse à Messieurs les Nicomédites* (1544) ou dans *Avertissement contre l'astrologie judiciaire* (1548). Pour les réformés, être superstitieux, c'est ajouter ses propres inventions aux intentions du Christ, détourner la foi et transférer « l'honneur de Dieu ailleurs ».
- 9 Le Concile de Trente se penche rapidement sur la question des superstitions. Dans sa session XXII, il ordonne aux évêques de les supprimer. Dans sa session XXV, il leur demande de mettre en garde les fidèles contre tout ce qui pourrait les entraîner, à partir de la

croissance au Purgatoire, vers les superstitions. À partir de ce moment, la notion de superstition devient une catégorie importante du langage ecclésiastique.

## Une notion essentielle XVI<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècles

- 10 Un des premiers usages modernes de la notion de « superstition » apparaît dans la philosophie de Hobbes. Celui-ci, en effet, inaugure, en prenant souvent un ton sarcastique annonciateur de l'usage du terme par ses successeurs, deux grands thèmes polémiques remployés par les « Lumières radicales », selon le terme de Leo Strauss, repris par Jonathan Israël. Selon lui, religion et superstition sont identiques du point de vue anthropologique, répondant à une crainte naturelle de l'homme ; la distinction ne peut se faire que sur un critère extérieur à l'anthropologie des passions, tel la conformité à la raison de la représentation des puissances invisibles. À la limite, le critère est pour Hobbes purement extrinsèque, comme, dans le *Léviathan*, le caractère « autorisé » de la croyance par l'État – ce qui conduit à faire du catholicisme une superstition dans l'Angleterre du XVII<sup>e</sup> siècle, et du protestantisme une superstition en Espagne... Le philosophe pose aussi la question de la valeur respective de la superstition et de l'athéisme : en définissant, dans le *De cive*, la superstition comme la peur des êtres invisibles sans raison droite et l'athéisme comme l'opinion de la raison droite sans la crainte, Hobbes laisse penser que l'athéisme pourrait être au fond plus raisonnable que la superstition, inaugurant ainsi les développements futurs, de Spinoza à Bayle et aux Lumières.
- 11 Au sein même de l'Église, la lutte contre les superstitions provoque de violents débats car ce sont des reliques ou des pèlerinages qui sont accusés de servir de supports aux superstitions. Un pareil débat éclate, par exemple, à propos de la Sainte Larme de Vendôme, relique conservée à l'abbaye de la Trinité de Vendôme. En 1699, Jean-Baptiste Thiers rédige une *Dissertation sur la Sainte Larme de Vendôme* dans laquelle il considère ce culte comme superstitieux. Dom Mabillon lui répond en 1700 par sa *Lettre d'un bénédictin à Mr. l'Ev. de Blois sur le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une dissertation de Mr. Thiers contre la Ste. Larme*. Thiers est surtout l'auteur du *Traité des*

*superstitions selon l'Écriture sainte, les décrets des conciles et les sentiments des saints Pères et des théologiens.* Il ne se contente pas de condamner les superstitions, il les définit. Pour lui, une superstition se définit par trois critères :

- « une chose est superstitieuse et illicite lorsque les effets que l'on en attend ne peuvent être raisonnablement attribués ni à Dieu, ni à la Nature », la superstition est donc contraire à la raison et à la foi
- tout ce qui s'écarte des règles établies par Dieu ou l'Église est aussi superstition
- une chose est superstitieuse quand elle se fait après un pacte avec le Démon, la superstition se mêle donc à la sorcellerie et à la possession.

- 12 À première vue, l'*Encyclopédie* de Diderot reste fidèle à la définition de Thiers. Il y est dit : « la superstition est un culte religieux faux, mal dirigé, plein de vaine terreurs, contraire à la raison et aux saines idées que l'on doit avoir de l'Être Suprême ». Mais, selon un schéma propre à l'ensemble des articles, la fin de ce chapitre est plus nette puisqu'on y renvoie à l'article « fanatisme ». Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire est encore plus critique : « Tous les Pères de l'Église, sans exception, crurent au pouvoir de la magie. L'Église condamna toujours la magie, mais elle y crut toujours : elle n'excommunia point les sorciers comme des fous qui étaient trompés, mais comme des hommes qui étaient réellement en commerce avec les diables ». Après une critique de l'Église, il s'attaque à la religion : « Il est donc évident que c'est le fond de la religion d'une secte qui passe pour superstition chez une autre secte [...] presque tout ce qui va au-delà de l'adoration d'un Être Suprême, et de la soumission du cœur à ses ordres éternels, est superstition ». Toute religion serait-elle superstition ?

## Les trois pôles du XIX<sup>e</sup> siècle

- 13 À la Révolution, le terme de superstition est étendu à toutes les pratiques religieuses. Le mot est devenu suffisamment péjoratif pour tout disqualifier. En mai 1794, l'administration du district de Toul, en parlant de Notre-Dame de Sion, la décrit comme une « image superstitieuse [qui] a le plus contribué à fomenter le fanatisme dans

ce district et ses voisins ». Quant à la Vierge de Marthemont, elle est jugée comme un « monument de la crédulité et du fanatisme ».

- 14 Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste à une réaction. Pour favoriser le retour au christianisme, on valorise les siècles précédents. On ne parle plus de « superstition » mais de « pratiques populaires ». Avec un certain romantisme, Chateaubriand écrit, dans *Le Génie du Christianisme*, un chapitre sur *Les dévotions populaires* : « ce sont en effet que des harmonies de la religion et de la nature [...] Il suit de là que, plus un culte a de ces dévotions populaires, plus il est poétique, puisque la poésie se fonde sur les mouvements de l'âme et les accidents de la nature, rendus tout mystérieux par l'intervention des idées religieuses [...] Il faudrait nous plaindre si, voulant tout soumettre aux règles de la Raison, nous condamnions avec vigueur ces croyances qui aident au peuple à supporter les chagrins de la vie, et lui enseignent une morale que les meilleurs lois ne lui apprendront pas ». Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, on remarque trois attitudes.

## 1. Le souci de classification de l'Église.

- 15 En 1844, Monseigneur Gousset (1792-1866), archevêque de Reims, publie sa *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*. Cet ouvrage, devenu classique parmi le clergé, aborde la question de la superstition comme tous les traités de théologie morale. Il s'inscrit parfaitement dans la ligne de saint Thomas, mais surtout il fait un classement des superstitions. Grâce à lui, on peut dégager les trois types de comportements ou de croyances qui se rattachent à la superstition :
1. la superstition par divination quand on espère pouvoir « connaître les choses cachées, occultes, secrètes, dont nous pouvons acquérir la connaissance par des moyens naturels ». Cela correspond bien à un excès de la religion car on veut se procurer quelque chose que Dieu a choisi de nous cacher. Les principales formes de divination sont la nécromancie, la pythonique, la géomancie, l'hydromancie, l'airomancie...
  2. le maléfice est la seconde sorte de superstition. Cela consiste à « faire des choses qui dépassent les forces de la nature et de l'homme ». Il s'agit d'une forme active de superstition.
  3. la vaine observance est une forme de superstition où « on use de certaines paroles, figures, images ou caractères pour guérir ou se préserver d'une

maladie, se garantir de la foudre, de la rage, de la morsure des bêtes féroces, de la peste, du choléra, ou lorsqu'on porte sur soi certaines herbes pour être heureux au jeu ». À la différence du maléfice, on n'essaye pas d'obtenir quelque chose de nouveau, mais de revenir à un état antérieur ou de se préserver du malheur. Dans le premier cas, on souhaite gauchir la nature, dans le second de rétablir l'ordre naturel des choses.

## 2. Une condamnation sans appel.

- 16 Auguste Comte parle de « l'âge théologique », période qui a été nécessaire mais qui est dépassée. Sa pensée a une grande influence car elle participe à la désacralisation de nombreux gestes qui deviennent alors des sujets d'études. Les folkloristes vont s'engouffrer dans cette voie, donnant lieu à un vaste mouvement de critique rationaliste des superstitions. En 1872, A.S. Morin fait paraître *Le prêtre et le sorcier. Statistique de la superstition dans le département de l'Eure-et-Loir* (Paris) ; il y cite les propos tenus en 1848 par l'administration de l'arrondissement de Nogent-le-Rotrou pour justifier la fermeture d'une fontaine en ces termes : « Cette foi si vantée a bien des inconvénients car telle maladie qui aurait pu être guérie par un traitement rationnel est devenue incurable et mortelle [...] Voilà les fruits de la superstition, voilà où conduit l'observation des vieux us que des niais trouvent touchants, que certains gens s'attachent à conserver ».

## 3. L'apparition du folklore.

- 17 Il y avait déjà eu *La société des observateurs de l'homme* (1799-1805). Mais cela va se développer surtout au XIX<sup>e</sup> siècle. Le folklore perd son caractère de lutte contre la religion pour devenir une discipline à part entière. Les folkloristes se multiplient et notent tout ce qu'ils considèrent comme des « superstitions ». Non sans ambiguïté : Labourasse, dans *Anciens us, coutumes, légendes, superstitions, préjugés, etc* (1903), range dans la catégorie des superstitions beaucoup d'usages religieux qui étaient très importants et officiels au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour ce qui était déjà superstition, il s'interroge sur une possibilité de véracité. Il s'interroge : « Comment si elles sont notoirement inefficaces, ces pratiques, superstitieuses au premier chef, se perpétuent-elles de génération en génération ? Il est difficile

de se prononcer à cet égard. Une guérison entre autres, due au hasard, suffit pour confirmer la foi au guérisseur. ».

## Une notion liée au patrimoine

- 18 La notion de superstition ne relève pas simplement du champ philosophique ou théologique, elle a une forte connotation patrimoniale. Longtemps, dans les musées d'ethnographie, le mot a été utilisé pour présenter des statuettes, des masques, des fétiches ... L'effet du vocabulaire est alors péjoratif puisque qualifier de « superstition » c'est nier le statut de « religion ». Dans la classification des objets élaborées par Jomard en 1862, le mot est utilisé pour décrire la X<sup>e</sup> classe, « religions, cultes » : Ordre 1, idoles ; Ordre 2, superstitions ; Ordre 3, modèles. Fondateur du Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1878), Ernest Hamy le reprend pour définir son « Groupe 5 – cultes et superstitions » : Classe 1, sorcellerie ; Classe 2, représentation des divinités ; Classe 3, objets servant au culte, sacrifice. Au XX<sup>e</sup> siècle, les musées d'ethnologie s'en servent encore, comme dans certaines salles des ATP. Les objets sont considérés comme représentatifs d'une culture paysanne (ou populaire ou traditionnelle) qui a quasiment disparu. La présentation des objets s'est souvent accompagnée de documents de mise en contexte (photographies montrant l'objet en situation, enregistrement de voix pour expliquer l'utilisation, films présentant des cérémonies...).
- 19 Désormais, le mot « superstition » apparaît tellement chargé qu'il est négligé. Il convient d'envisager comment un discours disqualifiant a été utilisé, comment des objets patrimoniaux ont été détournés... L'ambition de toute analyse doit être double. D'abord, expliquer la manière dont la qualification du patrimoine peut induire un discours disqualifiant (ex. : classer un objet « superstition » c'est lui enlever sa dimension artisanale ou artistique, c'est aussi disqualifier les hommes qui ont pu l'utiliser). Ensuite, valoriser un patrimoine en montrant sa diversité et en analysant l'évolution du regard depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette valorisation doit permettre de renouer le lien entre des patrimoines complémentaires en particulier l'imprimé et l'objet.
- 20 La notion de « superstition » ne peut pas demeurer un concept philosophique et politique. En insistant sur sa dimension

patrimoniale, on la replace dans sa réalité. On interroge aussi directement les pratiques, qu'elles soient anciennes ou actuelles : n'est-on pas toujours le « superstitieux » de quelqu'un ? S'interroger sur la superstition c'est provoquer le dialogue :

- dialogue entre le spectateur et le patrimoine en l'obligeant à réfléchir sur ses propres pratiques ou croyances
- dialogue entre des patrimoines complémentaires : le patrimoine écrit (bibliothèques...), les objets (participation de musées), le patrimoine immatériel...
- dialogue entre la construction du discours (la qualification d'un objet ou d'un rite pouvant évoluer) et la matérialité du patrimoine. Un aspect important est de présenter au public l'évolution des conceptions de classification et d'exposition des œuvres, qui sont des supports d'un discours dont les effets sont souvent inconscients
- dialogue entre les cultures : il ne s'agit pas de considérer qu'une culture est superstitieuse, ce qu'on a trop souvent dit, par exemple, de l'Afrique, mais de montrer que des mots sont là uniquement pour disqualifier et de prouver que ces processus sont toujours en œuvre aujourd'hui

## Un projet de recherche

- 21 Dans le cadre des opérations menées par le LabEx COMOD (Constitution de la Modernité), l'ISERL (Institut Supérieur d'Études des Religions et de la Laïcité) et le LARHRA, une équipe souhaite créer un webdocumentaire sur ces questions liées à la « superstition ».
- 22 Le « webdocumentaire » désigne un documentaire dont la conception et la réalisation sont faites pour le Web et qui est diffusé sur le Web. Il ne s'agit pas d'un documentaire qui trouverait sur Internet un énième espace de diffusion, mais une œuvre utilisant les technologies du Web et surtout ses différentes ressources multimédias (sons, films vidéo, textes, cartographie, reproductions...). L'objet est tout à fait adapté aux besoins exprimés. En outre, le webdocumentaire pourra être décliné sous forme de bornes interactives laissées dans les sites patrimoniaux partenaires. Il générera un ensemble de ressources d'une durée de 6 à 7 heures sous forme de films, interviews, ressources documentaires... L'internaute

est invité à naviguer dans cet ensemble pour construire son propre parcours. Pour cela, il entre dans le webdoc de trois manières :

- a. Un film qui forme l'épine dorsale et la ligne directrice : le scénario met en avant le travail de Voltaire lors de la rédaction du *Dictionnaire Philosophique* ce qui permet de mettre en valeur le patrimoine écrit et les sites liés à Voltaire (ex. : à Ferney). C'est l'occasion de présenter un patrimoine architectural (les demeures de Voltaire à Ferney et Genève) pour le lier à la production littéraire du philosophe puisque le *Dictionnaire philosophique* a été réalisé dans ces lieux.
- b. Un ensemble d'interventions : sur ce film se greffent des interventions. Elles sont proposées à l'internaute sous forme de fenêtres qui s'ouvrent sur l'écran pendant le déroulé du film. L'internaute peut alors choisir d'arrêter le film, de passer à une intervention, puis de revenir au film. Par un autre menu, il peut aussi disposer d'une liste de l'ensemble de ces interventions.
- c. Un ensemble documentaire sous forme de modules interactifs :
  - Cours sur la superstition avec exercices en autocorrection. L'ensemble se structure en trois unités : une définition et une analyse de la notion ; une présentation des actions pour lutter contre les superstitions (l'action des évêques dans la France traditionnelle, l'action de l'Inquisition) ; une présentation de Haïti (les procès contre des gens jugés superstitieux...)
  - Corpus de textes et d'images présentés et analysés (ex. : les voyages de Monsieur Oufle, ouvrage du XVIII<sup>e</sup> siècle), cela permet de mettre en valeur les fonds de bibliothèques, les archives de musées et de révéler des richesses négligées (ex. : les revues comme *Les Missions Catholiques* ou *l'Écho des Missions*) ; projet sur les images missionnaires d'Afrique pour une mise en valeur de ces riches fonds iconographiques
  - « Hommes et objets » : de grands témoins réagissent sur des objets ou des images (ex. : un missionnaire réagit sur un objet africain). On privilégie donc le témoignage et le vécu pour replacer les richesses patrimoniales dans le vécu des populations
  - Analyse de rites de guérison en croisant les approches européennes et extra-européennes ; on met donc en avant l'objet et le rite
  - « Afrique » avec la mise en valeur du patrimoine conservé dans la région Rhône-Alpes. On part de l'effet traditionnel du langage qui fait de l'Afrique un continent de superstitions pour déconstruire le discours et

montrer ce qu'il camouflait. Les objets, débarrassés de tout jugement, sont alors présentés pour eux-mêmes.

23 Ce webdocumentaire contribuera à :

- Proposer des démarches interactives permettant de découvrir la démarche scientifique sur le fait religieux.
- Favoriser le rapprochement de la recherche et de la société et accroître la sensibilité du public vis-à-vis des avancées scientifiques et technologiques dans les SHS.
- Encourager l'intérêt et susciter des modes de réflexion critiques et créatifs.
- Faire découvrir l'actualité du fait religieux tout en le rattachant à son passé
- Faire connaître la diversité et la complémentarité du patrimoine.

24 Après une première journée d'études en décembre 2013, le projet de webdocumentaire entrera dans sa phase de réalisation au cours de l'été 2014, sa réalisation durera 18 mois.

## AUTEUR

---

Labex COMOD

# Noblesses et nations à l'époque moderne : loyautés, hiérarchies et égalité du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle

**Thierry Jacob**

## TEXTE

---

2 A première vue, noblesse et nation semblent être des concepts et des réalités historiques qui s'accordent peu. D'une part, la noblesse s'est longtemps pensée comme une « nation » à part entière définie par des vertus particulières, l'hérédité du sang et des droits spécifiques, mais aussi, d'autre part, comme un groupe social échappant à toute inscription et réduction nationale et dont la fréquente multinationalité s'affranchissait de la logique propre aux États. Si les exemples des familles de la haute aristocratie austro-hongroise aux assises multinationales et évoluant souverainement dans les

différents pays européens confirment ce rapport distendu, d'autres familles de plus petite noblesse, notamment dans l'Est de l'Europe, se montrent en revanche tiraillées entre plusieurs loyautés dynastiques quand d'autres, la majorité en fait, n'étaient ni internationales, ni nationales, mais revêtaient une simple dimension régionale voire locale. De même, le fait que, dans le cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, les nobles conçoivent de plus en plus le service du souverain comme un service rendu à la nation, atteste que le rapport entre noblesse et nation, bien avant le XIX<sup>e</sup> siècle, se montre plus complexe et divers qu'on ne saurait se le représenter. Associer noblesse et nation ne va donc pas de soi et demande de casser certaines idées reçues, de s'interroger également sur ce qu'est la noblesse dans sa diversité fonctionnelle et sociologique ainsi que d'historiciser un processus fait de multiples déterminants (politiques mais aussi sociaux et confessionnels) et d'une chronologie anticipant les grandes évolutions du XIX<sup>e</sup> siècle dans la mesure où dès le XVII<sup>e</sup> siècle l'affirmation des États modernes contraignit les noblesses à s'adapter à la nouvelle puissance des souverains. Partant du constat que l'histoire des rapports entre noblesse et nation demeure encore largement à écrire, un colloque « Noblesses et nations à l'époque moderne : loyautés, hiérarchies et égalité du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle », s'est tenu du 22 au 24 mai 2013 à l'Institut Historique Allemand de Paris. Cette opération était le troisième colloque d'histoire de la Fondation d'Arenberg. Elle a été soutenue par la DFG-Deutsche Forschungsgemeinschaft, le Deutsches Historisches Institut Paris, la Justus-Liebig-Universität Gießen, l'Université Pierre Mendès France, le CERHIO-Centre de Recherches Historiques de l'Ouest et le LARHRA-Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes.

- 3 Organisé par Laurent Bourquin et Martin Wrede, ce colloque s'est posé comme objectif d'étudier sur le temps long, de l'époque moderne au début du XX<sup>e</sup> siècle et dans un cadre comparé, la tension entre l'identité et les valeurs nobiliaires, ainsi que les processus de construction comme d'appartenances nationales. La mission a été bien remplie, même si le cadre comparatif franco-allemand et l'époque moderne ont constitué le centre de gravité de la plupart des communications.
- 4 À l'issue des mots de bienvenue de Rainer Babel (Institut Historique Allemand de Paris) et de SAS le duc Léopold d'Arenberg (Fondation

d'Arenberg) au nom des deux institutions porteuses du colloque, Martin WREDE en présenta les deux principales lignes directrices. La première consiste à savoir sur quelles bases la noblesse fondait son identité, lorsqu'elle s'auto-percevait en tant que nation distincte et comment elle transforma cette identité pour devenir une « élite » nationale. En second lieu, il s'agit également de déterminer comment la noblesse a progressivement intériorisé l'idée de nation, en tant que valeur et référence qui lui soient propres, et quelles étaient les tensions et/ou les évolutions entre loyautés dynastiques et confessionnelles préexistantes et loyauté nationale.

- 5 La première section intitulée « la noblesse en tant que nation politique et/ou race distincte » fut ouverte par la contribution d'Arlette Jouanna (texte lu en son absence) sur les débats internes à la noblesse française du XVI<sup>e</sup> siècle sur ses supposées origines germaniques. Selon A. Jouanna, la noblesse française ne s'est jamais considérée comme une « race » jusqu'à ce que les guerres de religion et les débuts de l'absolutisme monarchique ne la conduisent à se présenter comme la descendante des Francs afin de se positionner comme l'héritière des « libertés germaniques » et de la conception allemande de la monarchie. En cela, c'est non une idéologie raciale mais bien plus une idée d'antériorité et d'ancienneté qu'aurait cherché à mettre en avant la noblesse : les « bons Français » seraient ceux qui sauraient perpétuer un idéal de liberté lui-même dérivé du ferment germanique. Si l'hétérogénéité tant sociale que culturelle de la noblesse française a interdit toute généralisation de cette idéologie, il n'en demeure pas moins que les guerres de religion ont été un moment où il est apparu nécessaire à des fractions de la noblesse française de défendre leur identité par une référence à la Germanie. Qu'il y ait des « conjonctures » pendant lesquelles la noblesse cherche à se présenter comme patriotique et à afficher son appartenance nationale a également été le thème de l'intervention de Martin WREDE. À l'exemple de la haute noblesse allemande du XVII<sup>e</sup> siècle, M. Wrede exposa combien cette noblesse a développé des voies de légitimation politique et culturelle en faisant référence à l'idée de nation. Alors que dans le premier tiers du XVII<sup>e</sup> siècle, la haute noblesse protestante en conflit permanent avec l'empereur catholique, se réclamait de la « nation allemande » pour gagner en espace de pouvoir et de légitimité, les conjonctures tant militaires

(guerres de Louis XIV) que politiques (réformes de l'Empire, émergence d'un patriotisme allemand) du dernier tiers du siècle ont au contraire conduit cette noblesse à s'identifier de plus en plus à la nation et à l'empereur afin de conserver son pouvoir et son rang. Même si ce fut de façon progressive et mouvante, la haute noblesse devint ainsi de plus en plus « allemande », et l'un des médias de cette intégration nationale fut souvent la référence aux « libertés allemandes » qui n'était néanmoins pas autre chose qu'une référence aux « libertés nobiliaires ». Pour Hans-Jürgen Bömelburg en revanche, le concept de « nation noble » si fréquemment employé par les nobles polonais autant pour définir la nation polonaise que pour se caractériser eux-mêmes, correspondrait en fait peu aux réalités tant de l'identité sociale et culturelle que de la position politique de la noblesse polonaise. Ce concept laisserait sous-tendre d'une part, la représentation d'une nation polonaise bien plus unifiée qu'elle ne l'était et, d'autre part, une union bien trop artificielle entre nation et noblesse alors que cette dernière était non seulement plurielle mais de moins en moins perçue comme l'incarnation de la nation. L'ambiguïté des relations qui lient la noblesse à l'idée de nation fut la thématique abordée par Marie-Françoise VAJDA à l'exemple de la noblesse hongroise au sein de l'Empire des Habsbourg du XVIII<sup>e</sup> siècle. En effet, les nobles hongrois se préoccupaient essentiellement de leur pouvoir local et n'exerçaient quasi-exclusivement pas de fonctions politiques locales, ce qui les fit tenir pour des « traîtres à la patrie ». Néanmoins, lors des périodes de conflits avec l'autorité centrale et notamment lors des nombreuses tensions avec l'empereur Joseph II, la noblesse hongroise ou plutôt certaines fractions d'entre elle a su assumer un rôle de représentante de la nation hongroise et de garante de ses libertés et de son identité. La communication de Ronald G. Asch a, quant à elle, permis de prendre en compte un critère supplémentaire dans l'analyse des relations entre noblesse et nation, celui de la confession et du jeu de la multiconfessionnalité entre population, noblesse et autorités tutélaires. Sous l'intitulé « West Britons or Irish patriots ? », R. G. Asch exposa les modalités d'identification avec la population catholique et l'histoire du pays que la noblesse anglo-protestante, c'est-à-dire l'élite dirigeante de l'Irlande, a cherché à développer au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Plus on avance dans le cours du siècle, plus cette noblesse protestante s'identifie à la « nation irlandaise » et à sa culture, ce qui l'a alors

conduit non seulement à prendre le parti de l'Irlande contre l'Angleterre mais également à tenter d'émanciper politiquement les catholiques.

- 6 La seconde section fut centrée autour de la thématique encore peu défrichée des « migrations nobles ». À l'exemple des pays bordant la mer Baltique au XVIII<sup>e</sup> siècle, Michael North montra combien cet espace fut le lieu de fortes migrations nobiliaires mais qu'au mouvement d'intégration des nobles immigrés dans une société et un État « étranger » répondit néanmoins le maintien de relations étroites avec leur pays d'origine. Ce n'est ainsi qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, lors de la constitution des États-Nations, qu'une stricte identification nationale avec le pays d'accueil vit le jour. Une identité hybride caractérise également les nobles huguenots installés en Prusse suite à la révocation de l'Édit de Nantes. Pour Silke Kamp, lors des guerres entre la France et la Prusse ces huguenots se trouvaient dans une permanente « situation d'équilibriste » entre les deux pays et leur loyauté rentra souvent en conflit avec l'un ou l'autre, même si leur bilinguisme agit sur le long terme comme un important facteur d'intégration dans la société prussienne. La thématique de la loyauté fut également le fil rouge de l'intervention d'Anne Motta qui, à l'exemple de la noblesse lorraine du XVII<sup>e</sup> siècle, exposa l'évolution qui la fit glisser d'une loyauté envers le souverain à une loyauté envers la nation. L'absentéisme du duc régnant et ses velléités de céder ses territoires au roi de France, firent qu'à partir des années 1660, la noblesse le considéra comme un traître et s'identifia de plus en plus avec la nation lorraine ce qui compliqua d'autant l'intégration future du duché dans le royaume de France. Que les migrations nobiliaires constituent un facteur-clé de la compréhension du rapport entre noblesse et nation est une dimension qui ressortit très nettement de l'intervention d'Olivier Chaline sur la noblesse de Bohême à l'issue de la guerre de Trente Ans. Selon O. Chaline, l'histoire de la Bohême ne saurait exclusivement se comprendre comme l'histoire de l'installation dans le pays d'une noblesse allemande étrangère, mais plutôt comme l'histoire d'un mouvement permanent d'installation, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, de familles nobles d'origines diverses dont les stratégies d'intégration différaient fortement. Au fur et à mesure, ces familles s'intégrèrent économiquement, culturellement et politiquement en Bohême,

entretirent des relations de plus en plus étroites avec la noblesse tchèque et s'identifièrent de moins en moins avec l'autorité et l'État des Habsbourg et de plus en plus avec la Bohême elle-même.

- 7 Cinq contributions abordèrent la thématique de « l'internationale de la noblesse à l'époque moderne ». L'exemple des « princes étrangers », c'est-à-dire de hauts aristocrates réclamant la suzeraineté de territoires souverains mais non français, permit tout d'abord à Jonathan Spangler de montrer l'importance du rôle de ces princes dans la constitution de l'identité nationale de la France du XVII<sup>e</sup> siècle. D'une part, ils agirent comme une sorte de contrepoint au processus de centralisation et de construction de l'État national ; d'autre part, leur caractère transnational et les réseaux qu'ils s'étaient constitués en tant que diplomates et gouverneurs de régions périphériques furent également instrumentalisés au service de la monarchie et de l'autorité royale. Un processus analogue caractérise les itinéraires biographiques et sociaux des nobles flamands étudiés par Luc Duerloo dont le statut comme l'identité dépendaient de la reconnaissance fluctuante des différentes noblesses nationales. Les réseaux internationaux constituent une dimension supplémentaire dans l'analyse du rapport de la noblesse à la nation. Selon Hugues Daussy, grand tour, correspondance épistolaire et rencontres personnelles ont été autant de facteurs déterminants pour la mise sur pied au XVI<sup>e</sup> siècle d'une « internationale protestante nobiliaire ». Certes la finalité de ce réseau a fluctué dans le temps : pensé au départ pour œuvrer à la constitution d'un bloc protestant européen, il s'est mué par la suite en lobbying diplomatique cherchant à protéger les protestants des pays dans lesquels ils étaient minoritaires. Il n'en demeure pas moins que, dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, les nobles protestants se retrouvaient désormais unis par un sentiment de solidarité supranationale voire supra sociale dépassant le cadre national comme les loyautés à leurs souverains respectifs. Les communications de Laurent Bourquin et de Christine Lebeau exposèrent concrètement les stratégies et médias d'intégration de groupes nobiliaires étrangers dans la société et l'État de leur pays d'accueil. Deux facteurs furent particulièrement opérants pour l'intégration des nobles lorrains, flamands, allemands et italiens venus s'installer dans la province frontalière de Champagne aux XVI<sup>e</sup>

et XVII<sup>e</sup> siècles : d'une part les alliances matrimoniales conclues dans la noblesse locale qui permirent alors aux générations suivantes de mener carrière dans l'administration et l'armée et, d'autre part, les faveurs royales et notamment la reconnaissance de leur noblesse par lettres de naturalité. Pour la noblesse habsbourgeoise du XVIII<sup>e</sup> siècle, son intégration dans l'État semble davantage relever de la politique de la monarchie comme de la réorganisation de ce même État et de la noblesse entreprise sous le règne de l'impératrice Marie-Thérèse.

- 8 La conférence du soir tenue par Bertrand Goujon sur les « Arenberg en France et en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle », fut l'occasion de mesurer le rapport que l'une des plus célèbres familles de la haute noblesse transnationale entretint avec la nation entre la Révolution française et la Première Guerre mondiale. Pour la maison d'Arenberg dont l'identité reposait pour beaucoup sur le cosmopolitisme et la multinationalité, la constitution des États-nations au XIX<sup>e</sup> siècle représenta un véritable défi. Néanmoins, au cours des générations qui se succédèrent, les Arenberg surent élaborer des stratégies certes ambivalentes et jamais définitives mais cependant pragmatiques et flexibles d'intégration dans la société et l'État national français. Les voies d'insertion nationale passèrent aussi bien par la mondanité parisienne et l'évergétisme local que par l'engagement économique et politique, les mariages dans la noblesse française et l'entrée dans les carrières civiles et militaires. La loyauté comme la relation à la France demeurèrent toutefois fragiles : les Arenberg ne renoncèrent jamais à un mode de vie cosmopolite et conservèrent des propriétés hors de France car plus important qu'une stricte identification nationale était la préservation de l'unité transnationale du lignage.
- 9 Plus globalement, le rapport de la noblesse à l'État-nation et à la construction nationale au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle fut l'objet de la dernière section du colloque intitulée « Les noblesses à l'heure de la nation ». Selon Jay SMITH, les débats publics qui se firent jour dans la France du dernier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la place à conférer à la noblesse au sein de la nation, attestent que, pour leurs auteurs, noblesse et nation n'étaient en rien des notions contradictoires. D'une part la noblesse était tenue pour une composante à part entière de la nation, et, en retour il était spécifié que toute nation avait besoin d'une noblesse. Si de tels débats ne sont

en rien propres à la France et à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils attestent que la suppression du second ordre en juin 1790 a constitué un événement bien inattendu. Le rapport de la noblesse à la nation ne saurait néanmoins être compris sans référence aux différents modèles nationaux, souvent par ailleurs concurrents, qui ont été élaborés au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, mais également sans référence à la diversité sociale et fonctionnelle de la noblesse. La noblesse prussienne étudiée par Ewald FRIE en constitue une bonne illustration.

- 10 De l'époque de Frédéric II à la fondation de l'Empire allemand en 1871, les phases progressives de réalisation politique de l'unité allemande et les débats qui la sous-tendent ont placé cette noblesse devant le défi de s'adapter à des contextes nationaux et étatiques très différents tout comme elles ont mis au jour que le sentiment national et patriotique allemand et la loyauté envers le roi de Prusse constituaient des fidélités pas toujours compatibles. De même, l'une des spécificités de la noblesse prussienne réside dans l'importance qui, pour des raisons tant politiques que sociales et longtemps encore après la réalisation de l'unité nationale fit constamment primer son lien au roi de Prusse, fragilisant ainsi le rapport de l'ensemble de la noblesse à la nouvelle nation allemande. Si, curieusement, la période fondatrice de la création du *Reich* demeura insuffisamment prise en compte, la contribution d'Ewald Frie attira néanmoins l'attention sur un point fondamental, à savoir qu'il convient moins de parler du rapport de LA noblesse à la nation que des différentes fractions qui la composent. Inversement dans sa communication intitulée « la noblesse et les nations de la monarchie des Habsbourg au XIX<sup>e</sup> siècle », William Godsey passa en revue l'ensemble des différentes conceptions de la nation comme des différents niveaux mêmes de nation qui traversaient la haute aristocratie austro-hongroise. Indifférence à l'idée nationale, positions politiques centrées sur la référence à une nation, nationalisme sont ainsi autant d'attitudes et d'options représentées, même si le lien à la monarchie primait toujours sur le patriotisme national, ce qui en soi correspondait également aux intérêts tant sociaux que politiques de cette haute aristocratie. En comparant le rapport des noblesses allemande et française à la nation au cours du XX<sup>e</sup> siècle, Eckart Conze fit œuvre de pionnier tant sur le plan documentaire que méthodologique et

montra que les situations historiques de départ si différentes entre les deux pays, initièrent des rapports sinon contradictoires du moins marqués de profondes lignes de partage entre l'idée nationale et leurs noblesses respectives.

- 11 La discussion finale comme les débats initiés à la fin de chaque section ont donné un aperçu à la fois solide et novateur de la thématique « noblesse et nation » tout en signalant également la nécessité d'ouvrir des pistes de recherche supplémentaires : élargir la question à l'ensemble du XX<sup>e</sup> siècle, notamment à l'après 1945, mesurer le rôle joué par les appartenances confessionnelles et le rapport entre confession des nobles et celle du souverain dans les différents États européens, davantage prendre en compte l'hétérogénéité sociale de la noblesse et ses conséquences pour la relation des nobles à l'État national et à sa construction, renforcer les études sur la thématique des migrations nobles à l'époque moderne comme au XIX<sup>e</sup> siècle, analyser le jeu entre loyauté envers le souverain et/ou envers le pays ou la nation dans lequel la noblesse se retrouvait souvent prise, et ce bien avant 1789, sont ainsi autant de futures directions de recherche ou de dimensions à préciser et expliciter.
- 12 Une publication des actes du colloque est prévue pour 2014.

## AUTEUR

---

Thierry Jacob  
LARHRA, UMR 5190 EHESS, Paris

# Thèses

# L'Érémisme dans les diocèses champenois et lorrains. Fin XVI<sup>e</sup> – courant XIX<sup>e</sup> siècle

Philippe Masson

## TEXTE

---

- 2 L'érémisme s'avère une composante méconnue de la vie religieuse dans la France des temps modernes. L'ambiguïté de cet état peut le faire échapper à l'investigation de l'historien. Celui qui n'appartient pas initialement à la catégorie des clercs et se retire du monde, car telle est la condition jugée la plus favorable pour dialoguer avec le divin, prier Dieu pour lui-même et ses confrères humains, est-il encore un laïc ? À l'exemple du membre du parlement de Bordeaux Nicolas de Bohier (1469-1539), la question occupe les juristes des temps modernes<sup>1</sup>. Ceux-ci ne parviennent à s'accorder sur le statut des solitaires. Les uns, au regard de l'indéniable caractère religieux de la vie érémitique, accordent à ceux qui la pratiquent l'appartenance à la sphère cléricale. Les autres rétorquent que le seul choix personnel de ce mode de vie ne suffit à certifier son caractère ecclésiastique. Une reconnaissance officielle des autorités, notamment sous la forme de vœux ou de prise d'habit, est indispensable sous peine de demeurer dans l'état laïc<sup>2</sup>. D'autre part, en admettant l'appartenance des ermites au clergé régulier, ces personnages pratiquent un genre de vie divergent de celui des cloîtrés. Certes retirés dans leur ermitage, ils n'y demeurent pas strictement enfermés. L'exemple le plus révélateur est celui de saint Benoit Joseph Labre (1748-1783). L'homme présente une triple caractéristique. C'est un ermite car il refuse tout compagnon afin de mieux prier et dialoguer avec le divin. Il est également pénitent et pèlerin. Il fréquente en effet annuellement le sanctuaire marial de Lorette, Rome mais également les grands centres de pèlerinage d'Espagne, de France et de Suisse<sup>3</sup>. Au-delà de ce cas particulier, l'ermite demeure en relation avec la société de son temps. Ce lien au monde constitue une analogie avec les ordres « militants » et plus particulièrement les mendiants. Cet état d'entre deux, ambigu, « aux confins entre laïc et monde des clercs », selon la formule de Bernard Hours, n'incite pas les historiens spécialisés dans l'étude du clergé régulier, le plus souvent nettement définie en

ordres et congrégations, à prendre en considération les solitaires. Par ailleurs, si on les considère comme des laïcs, ils sont trop marginaux, trop insignifiants et numériquement minimes pour intégrer les études sociétales. En conséquence l'historiographie du mouvement demeure réduite. Certes, la Bibliographie de l'histoire de France recense quasi annuellement depuis 1955 des études sur l'érémisme. Elles sont cependant assez fréquemment centrées sur le Moyen Âge. Surtout, il s'agit le plus souvent de monographies locales consacrées à la composante matérielle du phénomène : l'ermitage. On relève quelques biographies d'un solitaire ayant particulièrement marqué les mémoires du cru, parfois pour de mauvaises raisons, lorsque sont évoquées les frasques d'un ermite déviant. C'est alors l'anecdote et le sensationnel qui l'emportent. Le point commun à ces travaux est l'absence de mise en perspective. L'historiographie récente est exempte de travaux d'envergure à l'exception des recherches et publications de Catherine Santchi, mais centrés sur l'arc alpin<sup>4</sup>.

- 3 Dès 1963, l'abbé Jean Sainsaulieu, grâce aux informations livrées par l'enquête nationale qu'il avait initiée au début de la décennie précédente, disait dans l'article « ermite » du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* l'importance du phénomène érémitique dans le quart-nord-est de la France, mettant la Lorraine au premier rang des thébaïdes françaises<sup>5</sup>. Il nous parût nécessaire d'être plus précis. Bien évidemment, dans la perspective d'une thèse d'histoire religieuse, le cadre des diocèses s'imposait de lui-même face aux départements choisis par Sainsaulieu dans sa thèse soutenue en 1973<sup>6</sup>. Restait à déterminer quels diocèses serviraient d'assise géographique à cette étude. Nos premières recherches, menées à l'occasion d'un mémoire de maîtrise, nous avaient permis d'établir l'importance du phénomène érémitique dans le diocèse de Toul. Il était tentant et logique d'y adjoindre les deux autres diocèses lorrains, Metz et Verdun, afin de vérifier l'hypothèse d'un égal succès de l'anachorétisme. De plus, des sondages nous avaient permis de constater les mesures prises par ces évêques envers les solitaires de leurs diocèses. L'évêque de Metz Georges d'Aubusson de la Feuillade (1688-1697) se consacre aux solitaires de son diocèse à l'extrême fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Son confrère de Verdun montre un intérêt identique à compter de la décennie 1750. Enfin, le diocèse de Verdun abrite l'ermitage de Saint-Rouin dont la renommée est encore actuelle. À ce

premier ensemble nous avons adjoint les diocèses champenois : Châlons, Langres, Reims et Troyes. Mener une étude sur une vaste entité géographique limite ainsi le risque de particularismes locaux. Certes, cet ensemble de 7 puis 10 diocèses par démembrement au XVIII<sup>e</sup> siècle des diocèses de Toul et Langres et création des diocèses de Nancy, Saint-Dié et Dijon n'est pas homogène au rapport de la superficie. Le diocèse de Toul compte 764 paroisses au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Face à lui, le nouveau diocèse de Dijon ne comprend que les quelques 190 paroisses de l'archidiaconé de Dijon, séparé du diocèse de Langres pour des questions religieuses et de prestige<sup>7</sup>. Cette différence de taille n'est toutefois nullement contrariante. D'autre part, des distinctions d'ordre politique morcellent cet ensemble. Ces diocèses peuvent initialement se diviser en deux entités distinctes : les diocèses français (Châlons, Langres, Reims et Troyes) et les diocèses lorrains à la situation politique complexe. Dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, la Lorraine se divise en divers territoires : les duchés de Lorraine et de Bar, états indépendants mais à l'intérieur desquels se trouvent morcelés en plusieurs territoires de taille variable les temporels des évêchés de Metz, Toul et Verdun, français de facto depuis 1552 puis officiellement en 1648. Cette complexité politique et territoriale n'influence cependant pas la vie érémitique, d'autant qu'à terme le troisième traité de Vienne de mai 1738 règle définitivement la situation et place finalement la Lorraine dans l'orbite française<sup>8</sup>. *A contrario*, des points communs essentiels à l'ensemble de ces diocèses existent et sont suffisamment explicites pour justifier leur intégration cohérente dans l'assise territoriale de cette thèse. Tout d'abord, et c'est déterminant, ces diocèses sont situés sur la « frontière de catholicité » définie jadis par René Taveneaux<sup>9</sup>. Ils constituent à un moment ou à un autre de l'époque moderne une marche en contact avec le protestantisme mais demeurent des terres catholiques. De plus, ils connaissent la Réforme catholique par laquelle s'opère une reconquête religieuse du clergé et des fidèles grâce à différents outils et politiques d'action. Enfin, ces diocèses appartiennent à la zone linguistique francophone, ce qui constitue une similitude au regard des mentalités et de la culture.

4 L'emprise géographique s'avérant cohérente, restait à fixer la chronologie. Jean Sainsaulieu ou plus tard Serge Bonnet ont dit la

renaissance de l'érémisme dans la France de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Le point de départ était donc clair. Cependant, il nous a semblé pertinent d'évoquer préalablement, au début de notre première partie, les grands moments antérieurs de l'histoire du mouvement érémitique car les interrogations et questionnement essentiels suscités par cette spiritualité se posent dès son plus jeune âge et ressurgissent régulièrement. De plus, les figures des premiers anachorètes, qu'ils soient internationaux ou champenois et lorrains, sont perpétuées dans le discours hagiographique et historique des temps modernes. Si l'intitulé du *terminus* du travail peut sembler chronologiquement plus flou – courant XIX<sup>e</sup> siècle, cela tient au phénomène lui-même. Nous avons voulu aller au-delà du poncif de la césure révolutionnaire. Nous avons alors constaté que cette spiritualité décline quantitativement mais sans disparaître totalement à l'époque contemporaine. On rencontre des solitaires dans les campagnes champenoise et lorraine tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, et même plus tard. Un ermite est avéré à Dabo, aux confins des diocèses de Metz et de Strasbourg, à la fin du siècle. Il décède en 1903<sup>11</sup>. Les archivistes diocésains de Nancy et Metz nous ont signalé une ermite en Meurthe-et-Moselle et deux autres en Moselle au début des années 2000. Le mouvement de retrait du monde accompagne l'Église tout au long de son histoire. Cependant, s'intéresser aux ermites contemporains serait faire œuvre non plus d'histoire mais de sociologie religieuse, à l'exemple de l'enquête menée par le Père Bonnet et Bernard Gouley en 1980<sup>12</sup>.

## Ermitage de frère Joseph dans le massif vosgien, à Ventron



- 5 Notre objectif a été de cerner les raisons du renouveau du mouvement à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, de confronter la perception de l'érémisme à la réalité du phénomène, de comprendre les raisons et le fonctionnement des congrégations d'ermites, de mettre en lumière la réalité matérielle et spirituelle de l'érémisme, d'appréhender cette spiritualité au regard des Lumières et des événements révolutionnaires enfin d'établir un état des lieux au regard du renouveau catholique du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour ce faire, nous avons dû utiliser de nombreuses sources, diverses dans leur typologie, chacune ne livrant que des informations ténues. Si elles sont cohérentes dans leur nature, leur contenu et intérêt varient dans le temps et l'espace. Ainsi, tous les diocèses champenois et lorrains furent l'objet de visites pastorales aux temps modernes. La question des ermites y est fréquemment abordée dans le diocèse de Reims à compter de l'épiscopat de monseigneur Le Tellier (1671-1710) et jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, alors que les visites verdunoises sont muettes sur la question à l'exception de la seule visite épiscopale de 1723 menée par monseigneur d'Hallencourt (1721-1754). Autre exemple, les cartes de Cassini et des Naudin, levées entre 1704 et

1760, n'indiquent pas systématiquement tous les ermitages parsemant l'espace. La dispersion des sources rend toute vision synthétique quasiment impossible et oblige à reconstruire le phénomène par touche successive. De plus, à de très rares exceptions près – les écrits spirituels et la correspon-dance de Pierre Seguin ou la seule lettre conservée de frère Joseph – les sources évoquent les solitaires mais n'émanent pas d'eux. Se soustrayant au monde, les ermites, n'ont aucun désirata à y laisser trace. L'ermitage est vu par le prisme d'un regard extérieur. Toutefois, en croisant, entre autres, des sources aussi diverses que les visites pastorales et les statuts synodaux, les pouillés, les biographies pieuses, les registres de baptême-mariage-sépulture, les archives des clergés réguliers et séculiers, les archives communales, les papiers d'un ermitage, les archives et règlements des congrégations d'ermites, nous avons pu quantifier le succès de l'érémisme dans la France de l'Est, en lien avec la dorsale catholique, par l'établissement d'un corpus de 408 ermitages et de 410 ermites – de certains nous ne connaissons qu'un nom et une date – présents dans les diocèses champenois et lorrains à compter de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Certes, le facteur temps vient nuancer ce résultat brut. Tous les ermitages n'ont pas existé conjointement entre la fin du XVI<sup>e</sup> et la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. De plus, le succès de l'érémisme est avéré dans les diocèses de Toul et, dans une moindre mesure, de Metz et de Langres. *A contrario*, le phénomène semble marginal dans les diocèses de Châlons et de Troyes. Il convient cependant de se garder d'un éventuel effet de source. Il semble que l'érémisme ne put s'épanouir face à des spiritualités concurrentes. Les diocèses de Metz, impacté par le protestantisme, et de Châlons, touché par le jansénisme, ne furent pas terres d'anachorétisme triomphant, même s'il faut demeurer prudent sur la certitude de ce lien de cause à effet. Plus certainement, la personnalité de l'évêque, lorsqu'il n'est pas favorable aux ermites, tel monseigneur Le Tellier à Reims, prend tout son poids.

**La « découverte », en 1749, de frère Joseph (à droite) par Jean-Jacques Valrof alors qu'il vivait en solitaire dans la forêt depuis deux ans (peinture sur bois de 1849)**



- 6 Nous avons pu affiner la chronologie du phénomène. Le XVII<sup>e</sup> siècle désigné par l'abbé Jean Sainsaulieu comme l'âge d'or des ermites se réduit à la période comprise entre l'extrême fin du XVI<sup>e</sup> et l'aube de la décennie 1670. Il s'explique par des courants spirituels propices au retrait du monde dont témoignent la littérature, la création intellectuelle et artistique. Les conflits nombreux que connaissent Champagne et Lorraine à compter de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle influent également favorablement sur la fuite du monde, jetant dans les solitudes d'anciens soldats incapables désormais d'accepter tout cadre social, même au sein d'un cloître, à l'exemple de Pierre Seguin. *A contrario* existe une hostilité à l'égard de la réalité de l'ermite. Elle s'appréhende dans des sources aussi diverses que les sermons de Rancé ou les romans d'édification ; d'autant que des déviances

existent. En conséquence, au mieux (Toul, Langres) est mis en place un encadrement strict des anachorètes par la création de congrégations d'ermites dans une volonté manifeste de cénobitisation des solitaires. Au pire, l'état est officiellement interdit, ainsi dans les diocèses de Metz et de Reims à compter de la décennie 1670. Nous avons pu également établir que la perception des ermites diverge de la réalité. Ainsi, l'ermitage loin de tout et coupé du monde est un lieu commun.

- 7 Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le rejet du monde est désormais présenté avant tout comme un idéal et non comme un programme de vie, au contraire du discours prôné durant le Grand Siècle. L'érémisme devient profondément sujet à caution et son indépendance n'est plus tolérée. Le temps se montre défavorable au monachisme quelle que soit sa forme, cénobitisme ou érémitisme. Cette hostilité se répercute sur le mouvement. Les comptes rendus de visites pastorales témoignent d'une diminution du nombre de solitaires. Dans un souci de promotion de l'église paroissiale, des mesures de fermeture, voire de destruction, guettent les ermitages inoccupés ou délabrés. Malmené par les événements révolutionnaires, le mouvement ne profite pas du renouveau religieux du XIX<sup>e</sup> siècle même si, de-ci de-là quelques ermites perpétuent une spiritualité multiséculaire que la littérature contribue à folkloriser dans l'esprit du grand public en même temps que des personnages parfois haut en couleur peuplent les solitudes subsistantes. Pour conclure en nous intéressant aux ermites, ces humbles de Dieu, nous espérons avoir contribué à l'histoire du monachisme.

**Thèse soutenue à l'Université Lumière - Lyon 2, le 20 décembre 2013.**

**Jury : Bernard HOURS (Université Jean Moulin-Lyon 3), Daniel-Odon HUREL (CNRS), Philippe MARTIN (Université Lumière - Lyon 2, Directeur de thèse), Stefano SIMIZ (Université de Lorraine - Nancy)**

## NOTES

---

1 Nicolas de BOHIER, *De statu et vita eremitarum*, Venise, 1584.

