

Comptes rendus bibliographiques

Georges PROVOST, *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Éditions du Cerf, Coll. Histoire religieuse de la France, n° 13, Paris, 1998, 530 p.

Les chapelles et les pardons constituent aujourd'hui des éléments essentiels de la représentation collective de la Bretagne, voire de l'identité régionale. Depuis deux siècles, érudits, voyageurs, folkloristes ont abondamment décrit, parfois magnifié, les pardons et les pèlerinages, en y voyant tantôt l'expression éternelle de la foi bretonne, tantôt un ultime vestige de la civilisation celtique. Aujourd'hui, alors que l'on restaure nombre de chapelles, la résurgence des pardons, entre folklore et spiritualité (réapparition du Tro Breiz en 1994, affluence aux grands pardons du Folgoët, de Querrien, de La Peinière, mais surtout de Saint-Yves de Tréguier ou de Sainte-Anne-d'Auray, théâtre unique du premier voyage d'un pape en Bretagne, en 1996...), soulève des interrogations sur la pérennité du phénomène. Mais celui-ci, curieusement, attendait son historien, pour lui ôter sa gangue d'intemporalité. Maître de conférences en histoire moderne à l'université Rennes 2 Haute-Bretagne, Georges Provost a consacré sa thèse de doctorat, soutenue en 1995, aujourd'hui publiée dans une version allégée, forte toutefois de 530 pages, à un moment clé de l'histoire du pèlerinage breton, la Réforme catholique des XVII^e et XVIII^e siècles. Il s'agit en effet d'une période charnière où l'une des caractéristiques majeures du pardon, celle d'être à la fois une forme de sociabilité et une pratique religieuse, se trouve en opposition avec une religion qui souhaite purifier celle-ci de celle-là. C'est l'étude des rapports entre ces deux aspects, la fête et le sacré, que se propose l'auteur, entre 1620, à l'aube de l'implantation de la Réforme catholique, et avant la naissance de Sainte-Anne-d'Auray (1625), et la Révolution, *terminus ad quem* choisi de préférence, par tradition et commodité (raréfaction des sources), aux années 1850 qui, selon l'auteur, pourraient davantage se justifier. Mais, de la même manière qu'il n'hésite pas à remonter souvent dans le Moyen Âge finissant pour planter le décor, il ne se prive pas davantage d'incursions, si besoin est, dans le premier XIX^e siècle. Quant au terrain, il offre la possibilité d'une étude comparée, du fait de la tripartition de la Bretagne (bretonnante, bre-

tonnisée et romane), détectée par André Mussat et dont Alain Croix avait déjà fait une des clés de son étude de la culture macabre à la même époque.

Pour mener à bien son projet, Georges Provost s'est appuyé sur de vastes lectures, des ouvrages classiques jusqu'aux «simples» maîtrises, qui lui permettent d'utiles comparaisons avec le reste de la chrétienté – y compris la Pologne ! – indispensables quand il s'agit de juger de l'originalité de telle ou telle pratique religieuse, et sur de considérables dépouillements d'archives, effectués principalement dans les dépôts départementaux et diocésains de Bretagne. Il s'agit au premier chef des trois *corpus* sériels mis en œuvre : les 2 000 procès-verbaux de miracles, les comptes (5 000 entre 1660 et 1790) d'églises et surtout de chapelles – on déplorera l'importance des pertes dans les archives des paroisses du Vannetais (cf. p. 277, 302, 399) –, les 900 testaments bas-bretons... D'autres sources sont mises à contribution plus ponctuellement, aussi diverses que les procès de canonisation de la fin du Moyen Âge, les enquêtes d'officialité diocésaine, les statuts synodaux, les *gwerziou*, les dictionnaires, l'épigraphie, les affiches d'indulgences, les registres des banquiers-expéditionnaires, le récit de voyage à Rome du prêtre vannetais Pierre Barisy, la demi-douzaine (!) d'images de pèlerinages conservées, sans oublier la collecte des folkloristes du XIX^e siècle ou celle du géographe Ogée et de ses continuateurs ainsi que les sources compostellanes ou romaines, voire bordelaises ou lyonnaises, pour approcher «jacquaires» et «roumieux» ou comprendre le mécanisme d'octroi des indulgences... La part la plus modeste revient curieusement aux archives de la répression, d'habitude si sollicitées. C'est la masse même de ces archives judiciaires qui les ferme. Mais, grâce au travail d'Hervé Tigier, les arrêts sur remontrance du parlement de Bretagne sont accessibles ; ils ne donnent toutefois pas d'affaires avant le premier tiers du XVIII^e siècle. Pour reprendre son vocabulaire, l'auteur est un infatigable inventeur de sources qu'il sait utiliser avec dextérité, en déjouant leurs pièges (simple exemple, l'absence de mention de dépenses pour le volet profane du pardon ne signifie pas leur absence), et mettre en relation entre elles avec à propos.

Dans la première partie, G. Provost nous présente «le terrain», en s'attachant surtout à examiner la question de l'existence d'une identité régionale et d'une originalité des pratiques bretonnes. Il constate que la toponymie celtique n'est pas la seule trace de la situation médiévale. Il est alors amené à ajouter à la frontière linguistique qui sépare classiquement la Basse-Bretagne bretonnante de la Haute-Bretagne francophone, une autre, inhabituelle pour les historiens de l'époque moderne, la ligne Loth, celle de l'expansion maximale pendant le haut Moyen Âge des immigrants d'outre-Manche et de leur langue, avant le repli médiéval, qui sépare la zone bretonnisée de la zone purement romane. Indépendamment de la taille des paroisses, le réseau des chapelles publiques est dense à l'ouest de

cette ligne, il correspond à l'ancienne organisation des paroisses, divisées en frairies, parfois érigées en trèves. Ces chapelles, insérées dans l'espace quotidien, sont le lieu ordinaire de la sociabilité. On y fait presque toute les fonctions d'église, les fidèles y assistent notamment à la messe dominicale. Or la terre des chapelles, c'est la terre des pardons. Dans cette région, la vie collective s'organise autour des fêtes patronales en des moments festifs où l'on boit, danse, lutte, se fréquente... ou rixe. L'«impérialisme» de la fête patronale exclut d'autres rites ou espaces de sociabilité : peu ou pas de fêtes de jeunesse, de divertissements «féodaux» (soules et quintaines), de confréries, de carnaval... Ces derniers traits communs à la France du nord sous l'Ancien Régime, on les retrouve en revanche en zone romane, soit l'ancien évêché de Rennes et la majeure partie de l'ancien évêché de Nantes (cf. carte p. 19).

La sociabilité propre aux pardons ne doit pas faire oublier le contact avec le sacré qu'ils impliquent, avant tout la démarche de recours. Les saints thaumaturges surabondent en Bretagne, donnant «le vertige au chercheur» (p. 54)¹. À l'ouest, le «panthéon» est fortement autochtone : les patrons des chapelles publiques sont locaux à 36 % en Cornouaille contre environ 10 % dans les évêchés de Rennes et Nantes². Toutefois, les saints de l'église universelle l'emportent. Certains ne sont connus qu'en Haute-Bretagne, mais beaucoup pénètrent en Basse-Bretagne (notamment dans les paroisses côtières) ; leur spécialité thérapeutique change parfois : ainsi saint Jean-Baptiste n'y guérit pas l'épilepsie mais la vue ou les maux de tête. Comme partout, les cultes se fixent en fonction de traditions hagiographiques, d'homophonies, d'analogies... Certains saints se réduisent à leur fonctionnalité, tel saint Diboan, le saint qui «ôte la peine». Le fond est banal mais l'expression est riche. Les éléments classiques du «locus sacral», définis par A. Dupront, la pierre, l'eau et l'arbre, ne se retrouvent pas de manière comparable. Si la pierre, celle du tombeau, du «lit» du saint est fréquente, qu'il s'agisse de sarcophages mérovingiens ou de gisants médiévaux, l'eau sourd partout, du moins en zone bretonnante et bretonnisée. La densité des fontaines sacrées, à 85 % nommées du nom du saint qui les patronne, y est exceptionnelle, probable trait celtique. En revanche, il semble y avoir une «certaine incompatibilité des chapelles et des arbres sacrés», ceux-ci se trouvant en Bretagne romane, surtout aux limites de la province.

Les gestes du recours sont soigneusement étudiés et surtout datés, en évitant les extrapolations hâtives à partir des observations des folkloristes.

¹ On souhaiterait pourtant en savoir plus sur les saints antipestueux Roch et Sébastien (sans homologues locaux ?) ou sur certaines dévotions fréquentes, comme celles des saints invoqués pour que les enfants marchent ou parlent ...

² Mais n'aurait-il pas fallu prendre en compte les vocables paroissiaux, un peu vite récusés (p. 55, note 6), alors que les patronages paroissiaux sont comptabilisés pour le culte de saint Servais (p. 127) ?

L'enquête conclut pourtant à une grande continuité et, de nouveau, à une absence d'originalité : tout est connu ailleurs, jusqu'à l'offrande de membres de cire, au contact avec les statues, aux circumambulations à genoux nus autour de la chapelle, aux processions de bestiaux... Si particularisme bas-breton il y a, il se trouve dans la pratique collective du pardon, dans la fréquence et l'intensité des gestes... Deux rites toutefois semblent être des créations originales, attestées à l'époque moderne (en Basse-Bretagne exclusivement, Moncontour étant la seule occurrence galloise) : celui qui consiste à cerner les murs de l'église ou de la chapelle d'une ceinture de cire, apparu en 1630 en temps de peste, par contamination des rites d'encerclement de villes, et celui, à la datation très difficile, des « croix de salut », croix érigées à l'endroit où le pèlerin aperçoit le clocher du sanctuaire pour la première fois, monument que l'on ne trouve ailleurs qu'à l'approche de sanctuaires très importants.

Georges Provost se lance ensuite à la poursuite des pèlerins bretons au long cours, ceux qui ont fait le voyage de Rome ou de Saint-Jacques-de-Compostelle. Dans un contexte difficile – le pèlerinage lointain est dévalorisé pour des raisons militaires (les guerres), législatives (un laissez-passer est nécessaire après 1665) et religieuses (l'Église de la contre-réforme n'y est guère favorable) –, les registres d'entrées des hôpitaux permettent de repérer un petit millier de pèlerins bretons accueillis lors de leur venue dans ces deux sanctuaires de 1575 à 1775. Ce sont presque seulement des hommes, célibataires, plutôt des artisans pauvres, des clercs pour 10 %, pour les deux tiers des hauts-Bretons, essentiellement des Nantais dans le cas de Saint-Jacques. Rapportés à l'effectif des pèlerins français, les Bretons sont trois à quatre fois moins nombreux que les autres Français, moins encore au XVIII^e siècle. Georges Provost pense que les bas-Bretons se sont progressivement détournés de ces pèlerinages qu'ils fréquentaient assidûment au Moyen Âge, de même que Saint-Servais à Maastricht ou Notre-Dame-de-Lorette, en Italie. Ils préférèrent maintenant à l'original les sanctuaires satellites édifiés dans la province, dont l'origine s'obscurcit progressivement, comme à Ty-Mam-Doue, en Kerfeunteun près de Quimper. Même si la baisse du XVIII^e siècle est avérée, cette marginalisation de la Basse-Bretagne à l'époque moderne s'appuie toutefois sur une démonstration fragile, car les effectifs sont faibles³ et la nature des

³Cf. p. 102-104 : 4 pèlerins par an recensés à Saint-Jacques dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, 27 au XVI^e siècle et 23 au XVIII^e à Rome, hors années saintes (celle de 1700 voit passer 117 Bretons, celle de 1775, 27). Certes, ces chiffres sont des *minima*. Quant aux cartes du document 17, p. 118, les différences entre diocèses ne paraissent pas si importantes et les chiffres de répartition entre hauts et bas-bretons, avec lesquels le document est établi, ne correspondent qu'à 265 provenances connues. Par ailleurs, la substitution des sanctuaires satellites au sanctuaire fondateur n'existe-t-elle pas dès le Moyen Âge : substituts romains à Redon et Montautour dès le XI^e siècle (p. 133), érection de la chapelle Saint-Jacques de Merléac au XV^e siècle (p. 126), divers satellites médiévaux de Rocamadour ou de Lorette ?

pèlerinages et des pèlerins différente, comme d'ailleurs le concède G. Provost en parlant de «deux registres différents qui ne sont pas seulement deux ordres de grandeur» (p. 99).

À l'appui de ce rapatriement vers le local, Georges Provost cite la disparition du Tro-Breiz au début du XVI^e siècle, après une courte existence (il apparaît pour la première fois dans le procès de canonisation de saint Yves en 1330). Il n'est plus adapté à l'heure où fleurissent les sanctuaires locaux : du XIV^e au XVI^e siècle, se construisent de nombreuses chapelles, limitées à la zone bretonnante *stricto sensu*, comme les indulgences qui, de 1330 à 1550, en permettent l'édification et qui donnent leur nom aux pèlerinages ainsi créés : les pardons sont d'abord des fêtes religieuses pourvues d'indulgences, avant de qualifier toute fête religieuse. Le mot ne concerne sous l'Ancien Régime que la Basse-Bretagne, à l'exception du Vannetais qui emprunte le vocable «assemblée» à la Haute-Bretagne. Le réseau local pérégrin qui se constitue en autarcie en Basse-Bretagne lui fait ignorer, à l'exception de Saint-Mathurin de Moncontour tout proche, les proches sanctuaires de Haute-Bretagne comme Saint-Méen, Saint-Sébastien d'Aignes, près de Nantes, Saint-Julien-de-Vouvantes ou le Mont-Saint-Michel voisin, fréquentés par des pèlerins venus de tout l'Ouest et par des paroisses d'une Haute-Bretagne démunie de sanctuaires de proximité, qui s'y rendent en processions collectives, ainsi qu'à Notre-Dame d'Avesnières, près de Laval. On ne retrouve régulièrement cette pratique en Basse-Bretagne que dans les paroisses du Vannetais bretonnant qui processionnent jusqu'à Saint-Julien-de-Vouvantes. Le «pays des pardons» fait figure d'isolat autosuffisant et ignoré de l'extérieur. Il «joue sur tous les registres» (p. 156), depuis les cultes thérapeutiques très localisés jusqu'aux grands sanctuaires de renommée régionale, que sont à la fin du XVI^e siècle le Folgoët, alors le premier pèlerinage de Bretagne, qui jouit du monopole en Léon, alors que les autres diocèses se partagent entre plusieurs sanctuaires : Guingamp, La Clarté, Le Yaudet, Saint-Jean-du-Doigt et Tréguier en Trégor, Rumengol, Bulat, Quelven et Josselin dans le nord de la Cornouaille et du Vannetais, tandis que la côte sud de la Bretagne est encore dénuée de sanctuaires majeurs.

Dans sa deuxième partie intitulée «Le temps du miracle», l'auteur s'interroge sur l'articulation possible au XVII^e siècle entre la «religion populaire», dont le pèlerinage est si caractéristique, et la Réforme catholique, soucieuse d'une religion «épurée» voulue par le concile de Trente.

Il s'attarde alors longuement sur le modèle passionnant et bien documenté de Sainte-Anne-d'Auray, une réussite éclatante mais à bien des égards une exception. L'«invention» de la statue de sainte Anne par Yves Nicolazic en mars 1625 et la naissance d'un pèlerinage spontané se heurtent initialement aux réticences du recteur de Pluneret et de l'évêque de Vannes. La reconnaissance vient des ordres religieux réformés, véritables

fers de lance du renouveau catholique à ses débuts, les capucins, puis les carmes qui entreprennent l'officialisation de la dévotion et, grande nouveauté, l'encadrement clérical du pèlerinage.

En premier lieu, le souci d'authentification du culte conduit les carmes à instituer des procédures de contrôle et, à l'imitation des dominicains de Bonne-Nouvelle de Rennes quelques années plus tôt, d'enregistrement des miracles. Près de 1 300 miracles sont ainsi consignés de 1625 à 1684 et figurent dans les ouvrages publiés par les carmes à la gloire du sanctuaire. L'entreprise de collecte des carmes rencontre davantage d'écho dans les milieux urbains et bourgeois, surreprésentés, alors que le peuple, auquel l'écrit est étranger, a l'habitude d'autres gestes gratulateurs.

La spiritualité rénovée des carmes sait «épouser le terrain» (p. 221). Petit fait très révélateur : contre leurs règles de construction habituelles, ils vont jusqu'à aménager un vestibule derrière le chœur de la chapelle pour y permettre les processions des pèlerins. Au-delà de la pastorale du miracle, les formes du pèlerinage ne sont guère différentes. Tout au plus l'ex-voto peint apparaît-il aux côtés des traditionnels béquilles et objets en cire. Ce qui change, c'est la volonté des religieux de prendre en charge les grandes fêtes de façon «attractive» : confessions et communions massives, grandes cérémonies en plein air, qui tendent au spectacle, jusqu'à des feux d'artifice !

«Véritable laboratoire de la Réforme catholique bretonne», à la rencontre des deux zones linguistiques, Sainte-Anne-d'Auray remporte un grand succès et rayonne au moins sur les trois quarts occidentaux de la province, notamment la partie médiane, jusque vers 1660, ainsi qu'en témoigne la provenance des miraculés. Le sanctuaire bénéficie en outre d'une faveur royale constante, manifestée notamment en 1639, quand Louis XIII fait don, en reconnaissance de la naissance du dauphin, d'une relique de sainte Anne qui devient l'autre pôle d'attraction du pèlerinage.

L'invention de 1625 est suivie, de 1632 à 1706, de l'éclosion de 20 autres pèlerinages spontanés, tous en milieu rural, très souvent sur un terrain favorable, où des cultes délaissés sont ainsi relancés, après une période de latence, phénomène qualifié de «recharge sacrale» (p. 172) par G. Provost. Le caractère collectif de la création et l'alchimie complexe qui y préside sont particulièrement nets dans le cas de Bieuzy, très détaillé (p. 176-177). La moitié de ces pèlerinages «de seconde génération» comportent une invention de statue, phénomène «central dans la créativité religieuse de l'âge baroque» (p. 170), en Bretagne comme ailleurs. Toutes ces dévotions, la plupart à la Vierge ou sainte Anne, sont vite reconnues par l'Église qui les dote d'un encadrement clérical, de réguliers jusqu'en 1650. Le modèle alréen est imité, mais de façon plus discontinue et moins cohérente. Ainsi enregistre-t-on les miracles (700 au total entre 1632 et 1710),

mais durant un laps de temps assez court pour chaque site. Ces miracles attestent, du reste, par le recrutement local des miraculés (30 km autour du site), que le rayonnement est faible et de niveau social modeste, même pour les pèlerinages les plus réputés : Plancoët, Lanrivain, Querrien en La Prenessaye.

Les années 1660-1670 marquent un tournant. La Réforme catholique se centre sur la paroisse, qu'évangélise un clergé séculier mieux formé, renforcé par les célèbres missions – qui doivent beaucoup aux formes imaginées à Sainte-Anne-d'Auray dès 1630 –, censées faire œuvre de conversion, mieux que les pèlerinages qui perdent alors de leur intérêt pour la hiérarchie : enquêtes (confiées maintenant aux recteurs), « manuels du pèlerin » et enregistrements de miracles se tarissent. Mais le combat du père Maunoir, ce « rabat-joie » (p. 242), contre les « abus » des dévotions populaires, c'est-à-dire la sociabilité profane qui les accompagne, est l'un de ses rares échecs. Il n'est pas indifférent que les pardons qu'il tente de créer à Saint-Guen, puis surtout à Saint-Michel de Douarnenez en 1663, en l'honneur de son prédécesseur, Michel Le Nobletz, aient été des fiascos exemplaires, comme d'ailleurs le pèlerinage qu'on lui consacra à Plévin, lieu de sa mort, en 1683, ou encore les sanctuaires qui se créent autour des tombes et des reliques des grandes figures de la Réforme catholique bretonne, comme le père Huby. Tous sont limités à un étroit public dévot. Le paysage pérégrin connaît alors une recomposition que permettent de saisir les testaments bas-bretons conservés dans les archives paroissiales (900 entre 1640 et 1720), qui se caractérisent par la multiplicité et la modicité des donations. Ces testaments permettent de sortir de l'oubli le pèlerinage du Folgoët, desservi par l'absence d'archives pertinentes, mais qui connaît vers 1640 un succès comparable à Sainte-Anne-d'Auray. La répartition des donations montre que le pèlerinage lointain recule (Sainte-Anne-d'Auray tend à ne plus rayonner que sur le Vannetais) à partir de 1660, et que dans les années 1680 les chapelles extra-paroissiales subissent à leur tour la défaveur ; mais demeure, à un niveau intermédiaire, le « pèlerinage de pays », selon la formule de G. Provost. Ce sont souvent les satellites de Sainte-Anne-d'Auray, qui se multiplient (Kernilis, Plonéis, Fouesnant, Pommerit-Jeudy) et jouent le rôle de substituts, très fréquentés, de leur modèle.

Divers indices, dont les donations testamentaires, témoignent à la fin du siècle, du succès des pèlerinages mariaux, au détriment des pèlerinages de saints, jusque là très suivis : Saint-Yves de Tréguier est en complète décadence. On peut citer au contraire le succès des pèlerinages du Yaudet, de Rumengol et surtout de Notre-Dame-de-Bon-Secours de Guingamp (dès 1660) et de Notre-Dame-de-Callot à Carantec, pèlerinages anciens qui connaissent une nouvelle jeunesse : ils paraissent enfin réaliser l'idéal du « pèlerinage de dévotion », orienté vers une piété eucharistique. On

retrouve ici bien tardivement la rencontre réussie d'une attente populaire et d'une réponse cléricale adaptée qui avait fait le succès de Sainte-Anne-d'Auray.

Dans une troisième partie, G. Provost évoque les contrastes du XVIII^e siècle, «entre l'effervescence de l'époque baroque et les ruptures révolutionnaires» (p. 297). Il prouve que ce siècle vaut mieux que sa réputation et n'est pas aussi terne que les nombreuses sources d'archives administratives qu'il a produites. Celles-ci réservent d'ailleurs des surprises. C'est ainsi qu'à Notre-Dame-de-Bon-Secours de Guingamp en 1662 et à Saint-Michel de Douarnenez en 1663, pèlerinages antagonistes ainsi curieusement réunis, réapparaissent les indulgences, après une interruption liée aux critiques de la Réforme, dans une deuxième vague qui rappelle celle de l'époque flamboyante et se prolonge jusqu'à la Révolution. L'indulgence n'est plus liée «au versement d'une offrande, mais à l'accomplissement de pratiques de dévotion ou à la réception des sacrements de pénitence et d'eucharistie» (p. 301). Primitivement accordées aux confréries ou aux missions, donc aux structures bien encadrées par le clergé, les indulgences touchent ensuite les pèlerinages, en Basse-Bretagne presque exclusivement (en Haute-Bretagne, elles concernent d'autres dévotions dans les églises paroissiales : quarante heures, autels privilégiés...): 133 octrois d'indulgence concernent 87 édifices différents de 1662⁴ à 1790. L'octroi d'indulgence est concomitant d'une croissance significative des offrandes et donc de la fréquentation. C'est ce qui survient dans deux chapelles de Cornouaille qui apparaissent à cette occasion au premier plan, qu'elles conservent depuis lors : Notre-Dame-de-Penhors en Pouldreuzic (1731) et Sainte-Anne-la-Palud en Plonévez-Porzay (1766). Les sanctuaires à la Vierge et, secondairement, à sainte Anne sont du reste privilégiés par les indulgences, par rapport aux pèlerinages de saints, comme si le clergé concentrait ses efforts sur le culte marial, en négligeant les petits pardons. L'indulgence, demandée par le clergé aux instances romaines par l'intermédiaire des banquiers-expéditionnaires, est un instrument à sa disposition pour promouvoir un pardon de conversion, qui constitue un «second temps fort dans la vie sacramentelle des fidèles, venant doubler la communion et la confession pascales» (p. 319). La pièce essentielle de cette pastorale est le cantique, souvent propre à chaque pèlerinage, même modeste. Le cantique est une nouveauté majeure, introduite par la Réforme catholique ; «plus que le sermon, il est susceptible de marquer les fidèles» (p. 321). Enracinée dans l'héritage médiéval, l'indul-

⁴ Le précédent de Saint-Hervé du Méné-Bré en 1647 (p. 302, note 2) n'est pas le seul : on en relève un autre, par exception haut-breton, dès 1641, en faveur de l'assemblée de la Saint-Laurent pour la chapelle Notre-Dame-du-Perchot en Saint-Senoux (H.-Fr. BUFFET, introduction au *Répertoire des registres paroissiaux de l'Ancien Régime* [aux Archives départementales d'Ille-et-Vilaine], Rennes, 1955, p. VI).

gence «prend» : à partir de la fin du XVII^e siècle, les prêtres qui apparaissent dans les pèlerinages sont tous des confesseurs et la veille du pardon est vouée à la confession.

Mais la «thérapie des âmes» (p. 335) n'empêche pas le maintien du pèlerinage de recours. Le miracle est «plus présent que jamais» au XVIII^e siècle. Certes, le clergé évite à présent d'utiliser le mot et tout recensement officiel, même dans les quelques relances ou créations nouvelles durant le siècle, et même dans le nouveau type de pèlerinage que suscitent les «saints prêtres», conséquence de l'image sacralisée du prêtre, voulue par la réforme tridentine.

Simplement, l'écrit officiel est comme relayé par divers substituts oraux et visuels. Ainsi le répertoire chanté : le cantique joint souvent à la référence à l'indulgence celle aux miracles, qui en acquièrent plus de retentissement (la première trace remonte à 1671, dans un cantique de Saint-Guérin en Brec'h). Objets et gestes confirment aussi «la permanence inchangée de la démarche votive» (p. 344). L'usage traditionnel, l'offrande de membres en cire ou de béquilles, perdure, alors que l'ex-voto peint reste, en dehors des vœux collectifs urbains à l'occasion des pestes ou incendies, un geste très minoritaire de notable ou, plus souvent, de marin (ce peut être alors une maquette de bateau). De même les dons en argent se maintiennent et prennent des formes nouvelles : legs testamentaires remis lors du pardon et offrandes de messes. Mais l'innovation la plus couronnée de succès, c'est la «procession des miracles». On en rencontre la première mention au pardon de Notre-Dame-du-Roncier à Josselin en 1665 : un enfant miraculé revient un jour de pardon marcher un cierge à la main devant l'image miraculeuse. Le geste réservé initialement aux enfants se répand chez les adultes au XVIII^e siècle et tous les miraculés, puis à la fin du siècle et surtout au siècle suivant, tous les pèlerins d'un pèlerinage participent à la procession du pardon un cierge à la main. Ce geste collectif, mais par addition de vœux individuels, paraît propre à la Basse-Bretagne au sein de la catholicité. Une telle cérémonialisation de l'action de grâces, très encadrée par le clergé, gagne toute la basse province, depuis les grands sanctuaires jusqu'aux «pèlerinages de pays».

Elle n'est qu'un des aspects des mutations de la fête au XVIII^e siècle : le pardon devient de plus en plus populaire, jusqu'à concentrer la majorité des visites et des offrandes aux chapelles, et de plus en plus spectaculaire. Le cérémonial baroque des années 1630 se répand avec un siècle de retard dans les pardons ruraux : tambours, décharges d'artillerie, enfants habillés en anges, drapeaux aux clochers et surtout feux de joie, non pas liés à quelque extension du culte solsticial du *tantad* de la Saint-Jean, mais, comme les autres nouveautés, «appropriation religieuse et rurale d'un cérémonial urbain, officiel et monarchique» (p. 374) – c'est particulièrement net dans le cas des anges pyrophores et du «prince

d'Orange» (p. 375-376) – dont l'expansion se fait à partir de Sainte-Anne-d'Auray et de Guingamp. Les processions s'étoffent et se disciplinent, que les porteurs achètent un droit de port des bannières, reliques, statues, cierges... comme en Léon, ou que la fabrique nomme les heureux élus. Car ce sont des fonctions honorifiques prisées, dont les bénéficiaires portent un habit imité du surplis ecclésiastique. Cette mise en ordre permet de limiter les bagarres de la jeunesse masculine qui se dispute les bannières dans un souci de parade et d'étalage de force ou, plus exceptionnellement, de rituel de fécondité agraire, comme à Saint-Servais en Duault, chaque année, entre Cornouaillais et Vannetais. C'est à ces manifestations de sociabilité rustique – plus qu'aux «superstitions» – que s'attaque le clergé, surtout à la fin du siècle, dans les pèlerinages indulgenciés, ceux qui comptent. Pour le reste, «l'accommodement local» (p. 386) domine : collations entre prêtres, danses et luttes subsistent, un *modus vivendi* s'établit entre la population et un clergé, rarement rigoriste et surtout lucide, conscient de l'inanité d'une opposition, qui préfère revêtir d'un voile d'orthodoxie des usages douteux, romanisant ainsi des vocables autochtones (Tugen devient Eugène...). La fête demeure donc globale, lieu incomparable d'émotion collective, où se mêlent sacré et profane, notamment dans les grands pardons qui se détachent par ces nouvelles caractéristiques de la masse des autres.

Tout ceci vaut pour la Basse-Bretagne : quand Cambry la parcourt pendant la Révolution, il a conscience d'une réalité originale et il décrit, le premier, les pardons. C'est qu'à son époque, la dualité culturelle de la Bretagne est réapparue avec force. En Haute-Bretagne, les pèlerinages spontanés éveillent la méfiance, alors même que s'effondre l'audience des grands pèlerinages du XVII^e siècle (Saint-Méen, Saint-Julien de Vouvantes, Saint-Sébastien d'Aignes, Plancoët...) et que la tentative du père Grignon de Montfort d'ériger un calvaire à Pontchâteau en 1709 échoue piteusement. Aucun réseau de sanctuaires n'existe ici, en dehors de «dévotions urbaines d'allure policée» (Nantes, Rennes et Fougères), desservies par l'absence de sources, qui interdit de mesurer leur importance. En Basse-Bretagne, les chapelles sont un enjeu de pouvoir pour les évêques qui veulent en contrôler les comptes, d'où l'apparition de séries à peu près continues après 1680. Ces comptes sont particulièrement bien tenus en Cornouaille, où les chapelles sont nettement plus riches qu'ailleurs. Les chapelles sont aussi un enjeu financier pour les recteurs qui prélèvent le tiers des offrandes, à partir des années 1660-1680 ; elles leur donnent ainsi un complément de revenu appréciable, et on les ponctionne parfois au profit des paroisses, par exemple pour construire des sacristies, les chantiers du XVIII^e siècle. Tributaires et reflets de la situation économique, les offrandes témoignent de la crise du XVIII^e siècle breton, surtout après 1740. Les chapelles demeurent toutefois viables, surtout les grands sanctuaires : les édifices sont bien entretenus, on y introduit les nouveautés décoratives

en vogue, comme les autels à la romaine ; certaines se dotent même d'orgues, luxe inaccessible à bien des paroisses...

En zone bretonnisée, la situation est toute différente : certaines chapelles sont dotées de fabriques, mais les revenus en sont très faibles et le réseau semble se désagréger ; plus à l'est, le phénomène est plus net encore. Des chapelles commencent à disparaître dès le XVIII^e siècle, alors que des pèlerinages ruraux, sans enjeu pastoral, sont supprimés ou réprimés par les évêques ou les recteurs. Les gestes de recours peuvent alors se replier dans une semi-clandestinité sur des cultes de substitution, tels saint Lénard, et plus tard, mais l'auteur ne fait pas explicitement le lien, sur les canonisations populaires de victimes de la Révolution, récemment étudiées par M. Lagrée et J. Roche, également nombreuses en Vannetais. La vie religieuse se concentre sur la paroisse et ses confréries : succès des quarante heures, multiplication des reliques romaines...

La dualité de la région, qui réapparaît à partir des années 1670-1680, n'est toutefois pas aussi tranchée puisqu'en Basse-Bretagne, un évêché, le Léon, déjà remarquable par la moindre abondance des chapelles, signalée en début d'ouvrage (p. 37), connaît une trajectoire qui paraît proche de celle de la Haute-Bretagne. Les grands pèlerinages déclinent, notamment celui du Folgoët, on n'adopte pas les nouveaux usages festifs, comme la procession des miracles ou les cantiques, on y comble des fontaines, on y supprime un pardon, cas unique en Basse-Bretagne... Le Léon connaît une «entreprise d'acculturation nettement plus poussée et plus efficace qu'ailleurs». Ce diocèse, le plus riche, le plus alphabétisé et le plus paroissial de l'espace bretonnant offre un terrain plus docile à l'action ecclésiastique. Il partage à ce titre avec la Haute-Bretagne un taux élevé de destruction de chapelles du XVIII^e siècle à nos jours : «la divergence constatée au cours du XVIII^e siècle engage durablement l'avenir» (p. 419).

En conclusion, Georges Provost insiste sur le caractère fondamental de la frontière linguistique, ancienne et nouvelle : la zone romane partage les traits de la France du nord, la zone bretonnisée porte les traces d'une imprégnation celtique, progressivement affaiblie : les chapelles sans les pardons... Quant à la zone bretonnante, elle a une coloration «fortement autochtone» (p. 427) et se caractérise par sa vive sensibilité au pèlerinage. Là, la Réforme catholique donne aux pardons la forme «traditionnelle» de leur déroulement : «cérémonialisation» accrue (éclat des processions...), emprunt de rituels urbains et monarchiques (ceinture de cire, feux de joie...) alors que, parallèlement, des signes d'inertie sont réels : l'offrande de béquilles se prolonge sans changement jusqu'à la fin du XIX^e siècle et les gestes du recours connaissent de manière générale un enracinement de longue durée. Les pardons présentent ainsi «une riche stratification de formes historiquement datées» où il convient de «faire la part du structurel, de l'autochtone et de l'évolution historique elle-même» (p. 430). On

peut noter, en passant, que le plan de l'ouvrage reflète quelquefois les difficultés d'harmonisation de ces différents niveaux : ainsi, à propos du déroulement profane de la fête (p. 40 *sqq* et p. 382 *sqq*), des créations du xvii^e siècle (la ceinture de cire est traitée séparément des autres nouveautés) ou encore du culte des reliques. G. Provost note à maintes reprises leur importance dans les pardons : on les touche, on les porte en procession, on veut passer dessous... Les nombreuses références éparses indiquées dans l'index n'auraient-elles pu faire l'objet d'une synthèse ? On est surpris du relatif silence qui entoure les reliques issues des croisades ; ni la ceinture de la Vierge de Quintin, ni telle relique de la Vraie Croix ne paraissent donner lieu à de grands pèlerinages. De même, on reste sur sa faim quant à la «chasse aux reliques» des xvii^e et xviii^e siècles, qui s'accompagne du «lancement» de cultes créés de toutes pièces et de pèlerinages connexes, comme en 1650 à Poligné, avec l'importation du culte des saints thaumaturges nantais Donatien et Rogatien. Les cultes de saint Victorien à Saint-Jean de Béré et de saint Amateur à Lamballe, apparus dans ce contexte, semblent des échecs dans le moyen terme, de même que la «recharge», pour parler comme G. Provost, de Saint-Julien-de-Vouvantes. Sur un autre plan, l'utilisation fréquente de témoignages d'un xix^e siècle parfois bien tardif⁵ ne tend-elle pas à restaurer un intemporel que tout le travail de G. Provost vise à évacuer de la scène du pèlerinage, sauf à y voir des invariants ? ...

Quant à l'autre question posée initialement, celle de la confrontation de la sociabilité religieuse bretonne avec la Réforme catholique et de sa compatibilité avec cette dernière, elle doit en définitive se lire sur un mode dialectique subtil qui interdit une interprétation trop univoque : on peut parler d'une certaine «cléricalisation» des pardons à travers une sensibilité partagée entre laïcs et clercs ; on peut aussi considérer que le clergé tridentin, soucieux d'encadrement totalisant, fasse de nécessité vertu en «récupérant» les pardons, *nolens volens*, dans le déploiement de sa pastorale. Entre «inculturation délibérée et compromis imposé par un rapport de forces», il y a tout un phénomène d'ajustement, qui rend compte des diversités locales, léonardes notamment. Toujours est-il que l'essentiel dans le long terme est la «solidarité maintenue entre pratique religieuse et formes de sociabilité», avec un peu plus de la première dans les «grands» pèlerinages et un peu plus de la seconde dans les «petits», sans qu'il y ait rupture. Cette diversité est un gage d'équilibre et l'une des clés du monopole des pardons dans le calendrier festif et donc de l'influence renforcée du catholicisme. Aux pardons d'aujourd'hui, en tout cas, la Réforme catholique aura légué non seulement leur forme, mais aussi leur cartographie,

⁵ Cf. les pèlerins professionnels (p. 91), la fréquentation des fêtes de frairies en 1909 (p. 333), Tristan Corbière et la cour des miracles à Sainte-Anne-la-Palud (p. 335), le pardon de Sainte-Anne-d'Auray au début de ce siècle (p. 391) ...

largement héritée du bas Moyen Âge il est vrai⁶, même si de grands pèlerinages actuels ont connu des fortunes diverses à l'époque moderne et parfois de longues éclipses comme Saint-Yves de Tréguier et le Folgoët.

Au total, Georges Provost nous offre un beau travail universitaire, solidement construit et argumenté, à l'érudition impeccable, soigneusement publié : la plupart des nombreux tableaux, cartes, graphiques et pièces justificatives du travail primitif ont été maintenus et l'on a ajouté un cahier d'illustrations judicieusement choisies en écho au texte. La lecture en est aussi exigeante que passionnante, car si l'auteur requiert de son lecteur une bonne initiation au sujet (il y a quelques «prérequis» indispensables : tout un chacun n'est pas familier de la dévotion des quarante heures, des fêtes de précepte ou de la cartographie des grands pèlerinages en Europe), il sait, dans une écriture fluide, l'associer à la progression de sa pensée en présentant méthodiquement, en tête et en fin de chapitre, l'état des problèmes et celui des acquis. Si les cartes abondent, cela se justifie par l'importance donnée au concept de terrain dans l'étude, qui ici n'est pas neutre mais très marqué : elles permettent souvent de vérifier la pertinence de la division en trois de la région. On doit seulement parfois regretter une mauvaise lisibilité (ainsi p. 96, 267, 273). Il faut enfin noter la richesse des index – l'*index nominum* est aussi un *index rerum* et l'*index locorum* n'omet pas les noms simplement cités en note et est utilement associé à la carte des paroisses bretonnes d'Ancien Régime établie par Alain Croix – et l'abondance des notes, que le lecteur intéressé peut aisément consulter puisqu'elles sont infrapaginales. On n'y trouve pas que les sources et les références, mais aussi des mises au point, des remarques ou des allusions qui traduisent le foisonnement de l'ouvrage et suscitent la réflexion⁷.

On se convainc à la lecture de Georges Provost que la Bretagne est décidément une terre féconde pour l'histoire culturelle et religieuse, bien servie par de nombreux chercheurs ces dernières années. Ce livre en est un jalon supplémentaire ; il éclaire d'un jour nouveau la vie religieuse sous

⁶ Échappent à cet héritage la troménie de Locronan, «dont l'origine préchrétienne est aujourd'hui assurée» (p. 138) et, importation tardive du mot et du phénomène en terrain francophone, le pardon de la Peinière en Saint-Didier (Ille-et-Vilaine), créé semble-t-il *ex nihilo* au milieu du XIX^e siècle sur le modèle de l'«invention» alréenne.

⁷ Entre autres, on peut citer les pardons comme antidote à la sorcellerie (p. 66, note 1), le caractère rural des «inventions» baroques par rapport à l'époque médiévale (p. 170, note 2), les liens entre cultes et prénominations (p. 273, note 3 et p. 409, note 1), le cantique comme contrepoids à la pastorale de la peur (p. 325, note 2), les rapports entre «chanson» bretonne et cantique *war ar miraclou* (p. 343, note 2), les aboyeuses de Josselin (p. 349, note 5), les constructions de tribunes aux XIX^e et XX^e siècles (p. 364, note 1), etc. Certaines notes auraient pu être développées. Le long chapitre sur l'ultramontanisme breton et les relations entre Rome et la Bretagne au XVIII^e siècle (p. 312-317) apparaît à rebours comme une note si développée qu'elle s'est intégrée au texte !

l'Ancien Régime, que l'on croyait pourtant bien connaître et, au-delà, il a le grand mérite de débarrasser un sujet important de la masse des stéréotypes qui l'encombrent. Ce faisant, il montre la véritable originalité bretonne du pèlerinage qui, avec la culture macabre, fut longtemps une clé de la culture traditionnelle de la province.

Bruno ISBLED

Cartulaire de l'abbaye Saint-Sauveur de Redon, (introduction par A. CHÉDEVILLE, H. GUILLOTET et Bernard TANGUY). Association des Amis des archives historiques du diocèse de Rennes, Dol et Saint-Malo, Rennes, 1998.

Voici vraiment un beau livre et c'est à juste titre qu'il connaît un large succès depuis sa parution ! Le cartulaire de Redon (publié en 1863, par A. de Courson, selon les critères dépassés de son temps) est une des sources essentielles de l'histoire de la Bretagne du haut Moyen Âge que beaucoup de régions lui envient à juste titre : il n'existe pas dans tout le grand Ouest de document comparable en ce qui concerne la période carolingienne. Jusqu'à présent, à l'exception de deux brèves escapades (en 1989, à Pontivy, pour l'exposition des Trésors des bibliothèques de Bretagne et à Redon, en 1995, à l'occasion du salon du livre ancien), il était précieusement conservé à l'archevêché de Rennes depuis le milieu du XIX^e siècle et, de ce fait, difficilement accessible. Grâce aux efforts des *Amis des Archives historiques du diocèse de Rennes, Dol et Saint-Malo*, ce document est aujourd'hui disponible en *fac simile* et en couleur : les 146 *folii* de parchemin sont luxueusement reproduits recto-verso en quadrichromie. C'est d'abord un véritable plaisir esthétique que le grand public cultivé ne saurait se refuser : les chaudes nuances du parchemin font ressortir l'admirable calligraphie de la caroline du XI^e siècle ; les lettrines finement décorées font sobrement alterner le vert et le vermillon (plus rarement le bleu), selon une technique empruntée au *scriptorium* du Mont Saint-Michel. S'y ajoute, plus prosaïquement (mais cela n'est pas négligeable), la perspective de rendre plus attrayante la paléographie latine médiévale aux étudiants qui s'initient à cette discipline en leur faisant partager ce plaisir. La transcription de certains actes accompagnés de leur traduction française et de commentaires apporte, en prime, des exemples stimulants d'analyse diplomatique.

Surtout, comme le souligne dans son avant-propos Jacques Charpy, président de l'*Association des amis des Archives historiques du diocèse de Rennes, Dol et Saint-Malo*, les chercheurs disposent maintenant d'un «document capital concernant l'Ouest de la France et particulièrement le bassin de la Vilaine où se mêlent traditions celtiques, usages francs et sou-