



Bretagne et *Religion*

Breizh ha Relijion

Second volume



BRETAGNE ET RELIGION

Volume 2

33259

FB

202

INS



Travaux de la section Religion
de l'Institut Culturel de Bretagne
Skol-Uhel ar Vro

Travaux de la section Religion
de l'Institut Culturel de Bretagne
réunis par Christian BRUNEL

33259

FB
202
INS

BRETAGNE ET RELIGION

Volume 2

Diocèse de
Quimper & Léon
Evêché de Quimper et Léon

Document numérisé en 2016



Skol-Uhel ar Vro
Institut Culturel de Bretagne

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-propos</i> - Christian BRUNEL	5
--	---

I - LE CLERGÉ

Marie-Madeleine MARTINIE <i>Une comédie pour éviter la tragédie</i>	15
Marie-Madeleine MARTINIE <i>Naissance difficile de la paroisse Notre-Dame de Bonne Nouvelle à Lorient</i>	19
Suzanne LE ROUZIC <i>Pierre Noury en exil</i>	23
Michel LAGRÉE <i>Le pays des vicaires</i>	37
Laurent LAOT <i>La laïcité au crible de la voix de l'évêché finistérien (1886-1995)</i>	51

II - IMAGES ET PRATIQUES

Jean-Pierre PINOT <i>Le chemin de croix de Serval (Côtes -d' Armor)</i>	69
Marie-Madeleine MARTINIE <i>La religion dans l'œuvre d'Olivier Perrin</i>	97
Georges PROVOST <i>Le pèlerinage breton à Rome à l'époque moderne</i>	107

Agnès LE LAY	
<i>Le pèlerinage des Bretons à Saint-Jacques de Compostelle</i>	121
Jacqueline LE CALVÉ	
<i>De Sainte-Anne d'Auray à Sainte-Anne de Beaupré : pratiques et croyances pérégrines</i>	135
Laurence HARDY	
<i>Pratiques funéraires urbaines : l'exemple de Rennes</i>	159

AVANT-PROPOS

Depuis une dizaine d'années, la section Religion de l'Institut Culturel de Bretagne allie la découverte du patrimoine et un travail d'étude à l'examen de demandes de subvention. A l'instar des autres sections de l'Institut, elle expertise les projets qui lui sont soumis et participe ainsi au soutien et à la promotion d'ouvrages, de films, d'expositions, de spectacles, en français et en breton, dont plusieurs émanent de ses membres. Elle apporte également son appui à l'octroi de bourses de recherche.

Elle réunit, en dehors de tout prosélytisme, des personnes intéressées, à divers titres, par une meilleure connaissance historique et sociologique du fait religieux en Bretagne. Nombre d'entre elles, chercheurs chevronnés ou étudiants, poursuivent des études dans un cadre institutionnel (centres universitaires de recherche, archives, bibliothèques, sociétés savantes) ou oeuvrent dans des associations de sauvegarde et de mise en valeur du patrimoine monumental. La conjugaison de ces expériences, d'approches méthodologiques et de centres d'intérêt variés et complémentaires contribue à faire de la section Religion un espace d'échange, de confrontation qui veut briser l'enfermement stérilisant qui guette tout chercheur. Dans le même esprit, elle tient à être un lieu d'accueil pour tous ceux qui, pour des raisons multiples, ne peuvent s'insérer dans les structures existantes ou jugent leur champ d'activité trop restreint, et désirent satisfaire leur soif d'apprendre et faire partager leurs travaux personnels.

En 1994, la section a lancé l'idée de deux projets collectifs, auxquels sont invités à collaborer tous les membres de l'Institut et les personnes extérieures, dans une démarche pluridisciplinaire : une base de données sur les saints bretons,

leur vie, leur culte, leurs représentations, et un guide des archives religieuses de Bretagne¹.

Les réunions semestrielles, qui se tiennent tour à tour dans un des cinq départements bretons, sont l'occasion de découvrir la richesse d'un patrimoine souvent ignoré ou peu connu, et d'entendre une ou deux communications. Un premier recueil de ces contributions a été publié par l'Institut en 1990, sous la direction de Michel Lagrée². Il nous a paru temps de réunir quelques-unes des études présentées depuis six ans dans un second volume, destiné, comme le précédent, à faire connaître les travaux de la section à l'ensemble des membres de l'Institut et à un plus large public extérieur. Nous les avons regroupées autour de deux grands thèmes : le clergé d'une part, images et pratiques d'autre part.

Trois études monographiques affinent notre connaissance de l'histoire du clergé sous la Révolution, à travers sa vie quotidienne dans une cité de haute Cornouaille, la décision inattendue de construction d'une église à Lorient, enfin l'accueil contrasté réservé aux prêtres exilés dans la péninsule ibérique qui contribua à façonner les représentations d'une France, terre de l'anticléricalisme militant, dans toute une partie de l'opinion catholique et carliste espagnole jusque tard dans le XX^e siècle.

L'étude de l'encadrement ecclésial prend en compte plusieurs déterminants externes et internes, en particulier la diversité des milieux sociaux à évangéliser et des carrières sacerdotales dans un clergé qui est loin de former un corps monolithique. Les vicaires de la période concordataire offrent une figure de clercs, familière et méconnue. La modicité de leur traitement, l'extrême lenteur des possibilités d'avancement, leur état de dépendance de vénérables recteurs ombrageux de leur zèle pastoral qui gagne la faveur des paroissiens, voire de leur ardeur à embrasser les idées nouvelles, mennaisiennes ou démocrates chrétiennes et sillonnistes au tournant des XIX^e et XX^e siècles, engendrent d'inévitables conflits de génération, qu'il ne faut cependant pas surévaluer. La longévité

¹ Pour plus d'informations, voir la revue de l'ICB, *Sterenn*, n°4, décembre 1995, p. 8.

² Bretagne et religion. Travaux de la section Religion de l'Institut culturel de Bretagne, *Skol-Uhel ar Vro*, Rennes, Institut culturel de Bretagne, 1990, 145 p.

exceptionnelle en Bretagne du vicariat, normalement considéré comme un temps d'apprentissage du ministère paroissial, crée néanmoins une situation régionale spécifique.

Les représentations iconographiques de la religion interrogent l'historien, par-delà une évaluation esthétique rapportée aux référents dominants du "grand" art. La dévotion aux Cinq Plaies et le culte de la Passion du Christ, ravivés par la contre-réforme, trouvent un terrain d'application à Serval, dans le Trégor, grâce au zèle du recteur du lieu, l'abbé Le Gall de Querdu, compagnon du père Maunoir dans certaines de ses missions, auteur de *L'Oratoire du cœur* (1670), ouvrage promis à un succès durable jusqu'à la fin du XIX^e siècle³, et commanditaire ou tout au moins inspirateur de l'exceptionnel chemin de croix et ses sept stations, placés sous le regard de la communauté paroissiale tout entière autour du cimetière, alors espace commun des morts et des vivants.

La Galerie bretonne ou mœurs, usages et costumes des Bretons de l'Armorique, selon son titre originel de 1835, et les nombreuses esquisses, aujourd'hui exhumées des archives⁴, présentent une autre image de la religion en Bretagne, du Directoire à l'Empire, peu conforme aux prescriptions cléricales d'une dévotion révérencieuse et à la censure policiée des spontanités des manuels de civilité. L'ouvrage parut trois ans après la mort d'Olivier Perrin, dont l'œuvre ne bénéficia que d'un succès d'estime confidentiel de son vivant. Sa "nouveau" et l'incompréhension du public sont sans doute en cause, la modestie et l'isolement de l'auteur ont fait le reste⁵.

³ Anne Sauvy a recensé une trentaine d'éditions de 1670 à 1895. La première édition parut, en italien, en 1668. *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, Ed. du Cerf, 1989, pp. 118-120.

⁴ *Breiz Izel ou Vie des Bretons de l'Armorique*, Quimper, Société archéologique du Finistère, Mayenne, Impr. J. Floch, 1977 (sixième édition, enrichie des dessins d'O. Perrin, conservés à Paris, au musée des Arts et Traditions populaires, qui ont servi à l'élaboration de la *Galerie bretonne*, et de l'érudition soignée de l'appareil critique de Charles Laurent et René Daniel. Ce titre a été adopté à partir de la deuxième édition de 1844). Voir également *Olivier Perrin (1761-1832)*, Saint-Brieuc, musée d'Histoire, Quimper, musée des Beaux-Arts, 1989, et les ouvrages de Denise Delouche cités ci-dessous.

⁵ DELOUCHE, Denise, *Les peintres de la Bretagne avant Gauguin*, Lille, thèse de doctorat d'Etat, 1978, p. 201.

C'est paradoxalement cette marginalité d'une oeuvre, réalisée "sans recherche d'effet et sans souci de plaire"⁶, qui lui attribue, près de deux siècles après, cette valeur documentaire, si précieuse pour l'historien et pour l'ethnologue, qui n'a d'équivalent, à notre connaissance, que l'abondant corpus de croquis de Mathurin Méheut, observateur perçant de la troménie de Locronan et des pardons de la première moitié du XX^e siècle. "Témoin lucide et amusé"⁷, attentif à saisir sur le vif les expressions spontanées, les postures quotidiennes et cérémonielles des acteurs de la société rurale des environs de Quimper, O. Perrin ne pouvait manquer de croquer les rapports des Bretons à la religion, non celle des manuels de piété, mais la foi au quotidien, à travers ses multiples accommodements avec le prescrit ecclésial.

La figure centrale du recteur, maître de cérémonie des grands rites de passage⁸ et guide de la vie spirituelle et sociale, dans ses diverses fonctions d'enseignant, de prédicateur, de confesseur, cohabite avec la survivance de croyances et de pratiques non orthodoxes, les bavardages pendant les cérémonies et surtout les danses et l'ivresse qui accompagnent les pardons et les réjouissances des grandes étapes de l'existence. O. Perrin témoigne ainsi d'une autre relation à Dieu, familière par l'intercession des saints, communautaire, conviviale, qui coexiste avec les efforts du clergé post-tridentin de normalisation des attitudes et des esprits, dans une sorte de compromis tacite qui limite les conflits de part et d'autre.

La vitalité actuelle de certains pardons locaux, la relance par plusieurs associations du pèlerinage médiéval du Tro Breizh⁹ invitent à mieux comprendre la genèse, le sens de la démarche pérégrine des Bretons de la période moderne sur

⁶ DELOUCHE, D., *Les peintres et le paysan breton*, Baillé, URSA-Le Chasse-marée, 1988, p.21.

⁷ *Ibid*, p.12.

⁸ Le caractère inachevé de l'oeuvre nous prive d'une dimension fondamentale, le rapport à la mort et sa pastorale, même si les boîtes à crâne placées sur le haut du confessionnal et la procession de la communion dans le cimetière nous rappellent l'intimité avec les défunts.

⁹ CASTEL, Yves-Pascal, *Le chant du Tro-Breiz. Bretagne en marche*, Quimper-Brest, Ed. nouvelles du Finistère, 1995 ; IRIEN, Job an, *En hent... Pèlerins*, Tréflévenez, Minihi Levenez, 1995.

les chemins de Rome et de Saint-Jacques-de-Compostelle. Une étude comparative des sites de Sainte-Anne d'Auray et de Sainte-Anne de Beaupré permet de confronter les rites et les croyances attachés à ces sanctuaires, à différentes époques, leur degré d'orthodoxie religieuse, leur appropriation par l'institution cléricale, au contexte actuel d'autonomisation des comportements et de concurrence du spirituel par la rationalité scientifique, en particulier du discours médical, et de mesurer les variations quantitatives et qualitatives des demandes d'intercession, leur pérennité et leur reformulation, et la nouvelle relation au temps et à l'espace.

Des grandes missions intérieures du XVII^e siècle, qui enracinent les prescriptions de la contre-réforme, à la "Seconde Révolution française"¹⁰, en passant par la première, étendard ou épouvantail selon le camp, soit d'une révolution culturelle à une autre, la Bretagne a constitué pendant trois siècles un modèle accompli de société catholique intégrale, marquée par une exceptionnelle "symbiose entre l'Eglise et les Bretons"¹¹, malgré des variations infrarégionales et sociales notables. Cette originalité, partagée dans son intensité avec quelques autres régions d'Europe sur une période plus ou moins longue, a contribué à façonner l'image d'un "bastion de chrétienté", réalité à bien des égards, largement entretenue, avec une valeur positive ou négative, par la construction, surtout à partir des années 1830, de représentations stéréotypées, iconographiques, littéraires et idéologiques, imposées et destinées à l'extérieur, avant d'être intégrées par les intéressés à la fin du XIX^e siècle. A la veille de la Première Guerre mondiale, voire de la seconde, malgré les brèches de plus en plus importantes ouvertes par la modernité qu'une contre-société s'efforça, par un formidable déploiement de forces, d'endiguer et de domestiquer, la Bretagne continuait à apparaître et à être, au regard de nombre de régions françaises, une société majoritairement catholique, rurale et, dans sa partie occidentale, bretonnante¹², sanctuaire de la "régénération" pour ses défenseurs qui avaient fini par ériger

¹⁰ MENDRAS, Henri, *La Seconde Révolution française, 1965-1984*, Paris, Gallimard, 1988.

¹¹ CROIX, Alain, ROUDAUT, Fanch, *Les Bretons, la mort et Dieu, de 1600 à nos jours*, Paris, Messidor-Temps actuels, 1984, p. 208.

¹² LAGREE, Michel, *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*, Paris, Fayard, 1992.

cette trinité en axiome, face à une France, présentée comme corrompue par l'universalisme laïque et l'individualisme hérités de la Réforme et des Lumières, ou refuge des forces de "réaction" et de toutes les croyances "superstitieuses", avant que les bouleversements économiques, sociaux, culturels des années 1950-1960 n'alignent les comportements sur le standard occidental¹³, mettant à mal bien des représentations et des certitudes, non sans douloureux déchirements, y compris aujourd'hui chez certains des agents internes de ces transformations, qu'ils avaient alors encouragées et vécues avec un sentiment de libération.

Deux études de sociologues nous aident à déchiffrer la complexité de cette société nouvelle en gestation, à travers deux marqueurs de la singularité catholique bretonne : le rapport à la mort, "ciment du mariage entre l'Eglise et les Bretons"¹⁴, et le débat sur la laïcité. La première de ces contributions porte l'attention sur les pratiques funéraires à Rennes, indicateur pertinent à double titre, urbain et haut breton, avant-poste, à maintes reprises, de la pénétration de la modernité, longtemps délaissé au profit du monde rural et de la basse Bretagne, terres privilégiées, tant par les artistes et les folkloristes du XIX^e siècle que par les chercheurs en sciences

¹³ Sur l'évolution politique, NICOLAS, Michel, PIHAN, Jean, *Les Bretons et la politique. 30 ans de scrutins en Bretagne, 1958-1988*, Presses universitaires de Rennes- Institut Culturel de Bretagne, 1988 ; MONNIER, Jean-Jacques, *Le comportement politique des Bretons, 1945-1994*, Presses universitaires de Rennes, 1994. Sur l'évolution économique, CANEVET, Corentin, *Le modèle agricole breton*, *ibid*, 1992 ; PHILIPPONNEAU, Michel, *Le modèle industriel breton*, *ibid*, 1993. Sur l'évolution sociolinguistique, BROUDIC, Fañch, *La pratique du breton de l'Ancien Régime à nos jours*, *ibid*, 1995, et "Du breton au français. Les années décisives de l'après-guerre", *Ar Men*, n° 74, février 1996, pp. 20-29. Sur l'évolution religieuse, LAMBERT, Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Ed. du Cerf, 1985 ; Buhez, *Les Bretons et Dieu*, catalogue d'exposition, Rennes, Ouest-France, 1985.

¹⁴ CROIX, A., ROUDAUT, F., *op. cit.*, p. 222.

humaines¹⁵. La Semaine religieuse de Quimper et de Léon, source sérieuse normative bien connue des historiens et des sociologues, donne à entendre, sur plus d'un siècle, la voix de l'évêché à l'épreuve de la laïcité.

Les diverses contributions réunies dans ce volume ont plus ou moins mis l'accent sur la permanence ou la rupture ; sur les résistances de fond, le renouvellement du discours clérical et des méthodes pastorales ; sur les réaménagements, la recomposition et l'appropriation des rituels, des pratiques et des croyances populaires par l'institution ecclésiale ou leur autonomie ; sur le particularisme breton ou son insertion dans un espace plus vaste. Ces différences d'intensité, de tonalité témoignent, à leur manière, de la pluralité des approches et des sensibilités qui s'exprime dans l'atmosphère de sérieux, de respect mutuel et de convivialité que tous les membres de la section Religion s'appliquent à entretenir¹⁶.

Christian BRUNEL
Président de la section Religion de
l'Institut Culturel de Bretagne

¹⁵ Cette contribution fait suite à deux autres, de Laurence Hardy et Denise Dufief-Moirez, parues dans le premier volume *Bretagne et religion*, *op. cit.* Les attitudes des Bretons face à la mort, passées ou présentes, ont fait l'objet, outre des ouvrages classiques d'A. Croix et de F. Roudaut, d'enquêtes de terrain, à La Feuillée et Plouguerneau, de l'anthropologue canadienne Ellen Badone, *The Appointed Hour. Death, Worldview and Social Change in Brittany* (Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1989), et de plusieurs travaux d'étudiants, achevés ou en cours, dans les universités de Rennes et de Brest. Ces études devraient permettre d'aboutir à une comparaison féconde sur ce thème avec d'autres régions françaises et européennes, en particulier la Provence, grâce aux travaux de Michel Vovelle et Régis Bertrand, *La ville des morts* (Paris, 1983), et la récente thèse de doctorat d'Etat de ce dernier, *Les Provençaux et leurs morts. Recherches sur les pratiques funéraires, les lieux de sépultures et le culte du souvenir des morts dans le Sud-Est de la France depuis la fin du XVII^e siècle*, Université de Paris I, 1994 (compte rendu dans *Provence historique*, XLV, fasc. 180, avril-juin 1995, pp. 309-315).

¹⁶ Je remercie Michel Lagrée qui s'est chargé de la préparation technique de cet ouvrage.

I - LE CLERGÉ

Une comédie pour éviter la tragédie

Au début du siècle, Emile Chamaillard — citoyen de Rostrenen — faisait des recherches sur tout ce qui s'était passé dans sa ville natale pendant la Révolution. Son livre (*Rostrenen révolutionnaire*, Paris, Impr. Chantenay) date de 1910. Pour ce qui est des faits touchant à la religion, c'est surtout l'année 1794 qui est intéressante. En effet, cette année-là la collégiale est devenue une fabrique de salpêtre. On en lessive les murs, on construit un fourneau, on y entrepose des barriques. D'autre part, à partir du 11 floréal, on détruit les croix du carrefour. Le "travail" commence avant d'être ordonné par le Directoire, dont l'ordre ne date que de thermidor et est rédigé en ces termes :

Considérant que les idées religieuses entachées par l'ignorance et la superstition ne s'effaceront point dans l'esprit des hommes simples pendant qu'on laissera dans les ci-devant églises, sur les places et chemins publics des communes, les objets propres à entretenir les opinions erronées, fruit du charlatanisme des prêtres. En conséquence, le Directoire décide l'envoi des croix et statues de bois aux ateliers de salpêtre pour y être brûlées comme bois à feu.

Emile Chamaillard se demande si c'est à cette ardeur iconoclaste officielle qu'il faut attribuer diverses destructions dont celle du superbe calvaire de Kergrist-Moëlou (dont les restes montrent qu'il fut l'un des plus beaux de Bretagne). Mais

il n'a trouvé aucun texte permettant d'affirmer qu'il en fut ainsi. La vie des prêtres du district, en cet an II de la République, n'est pas de tout repos. En germinal, le curé de Plouguernével, Tanguy, a été arrêté et ses biens (dont un cochon que son départ attriste tant qu'il dépérit) ont été "mis sous la garde de la Nation". Le 5 floréal, le Directoire signe l'ordre d'arrestation de 22 autres prêtres, de Glomel, Kergrist, Botmel, Maël-Pestivien, Bothoa, Canihuel, Plounévez, Plussulien, Plélauff, Tréogan, Maël-Carhaix, Calanhel, Plévin, Paule, Trébrivan, Le Moustoir, Carnoët. La prison est déjà surpeuplée (une liste du 21 ventôse y compte 43 personnes sans compter les enfants). On réquisitionne donc le manoir de Campostal, que l'on fait garder par le citoyen Le Bihan, assisté de deux gardes nationaux. Pour la nourriture de ces prisonniers, le Directoire a alloué 20 livres par personne et par décade, en assignats ! C'est fort peu. Et puis, on risque toujours d'être envoyé à Saint-Brieuc, ... et de n'en jamais revenir.

Aussi le curé de Glomel, l'abbé Ruppe, demande-t-il le 12 messidor à être mis en liberté, afin de répondre aux vœux de sécularisation de la République, en "partageant son sort avec une épouse". Le Directoire délibère, approuve, et met le ci-devant prêtre en liberté en le priant "de se hâter de trouver une compagne". Puisque Ruppe a été libéré, le citoyen Morgan, ex-curé de Plévin, tente sa chance lui aussi. Nouvelle délibération, nouvelle libération, dès le lendemain. Il faut cinq jours à neuf autres prêtres, et six à trois encore, pour se sentir atteints par la contagion. Et tous sont relâchés, avec prière de former promptement "les doux noeuds sociaux du mariage". Tous disparaissent dans la nature.

Il ne reste en prison que Donniou (recteur de Glomel), Le Boursset (vicaire de Botmel), Jourdren (curé de Maël-Pestivien), Hervé (son vicaire), Le Bourhis (curé de Plounévez-Quintin), Martail (prêtre à Plussulien), Guyomarc'h (curé de Plélauff), Hamon (prêtre à Calanhel) et Guitton (curé de Paule). Et ils n'y restent que quelques semaines de plus. En effet, un mois après le 9 thermidor, le Directoire décide : "Vu la requête des ci-devant prêtres détenus dans la maison de Campostal, tendant à obtenir leur liberté, considérant 1) que l'Administration

n'a reçu aucune plainte contre les requérants 2) qu'à raison de leur grand âge, les représentants n'ont pas voulu assujettir au mariage des vieillards, des infirmes tels que les pétitionnaires dont il est cas, ont librement abdiqué les fonctions de leur précédent état, le Directoire arrête que les ci-devant prêtres détenus à Campostal seront mis en liberté". Le style n'est pas clair. Et l'on peut douter de la "liberté" dans laquelle les pétitionnaires ont "abdiqué les fonctions de leur précédent état".

Le Directoire du district était-il dupe de l'engouement subit des ci-devant prêtres pour "les doux noeuds du mariage ?" Nous ne le saurons jamais. Tout ce que nous savons, c'est qu'aucun de ces... prétendus prétendants n'y fut "assujetti". Dans la région de Rostrenen, un seul prêtre se maria : Jean-Marie Boulain qui prit pour épouse une Marie-Madeleine... Le Pape. De curé constitutionnel, appointé, il devint président du Directoire du district en même temps qu'officier municipal.

Marie-Madeleine MARTINIE

Naissance difficile de la paroisse Notre-Dame de Bonne Nouvelle à Lorient

La paroisse Notre-Dame de Bonne Nouvelle à Lorient (que les Lorientais appellent Saint-Christophe) fut créée, sur le papier, en pleine Révolution. Ce qui est d'autant plus étonnant que les loges et sociétés de pensée étaient actives dans la ville où les idées nouvelles fermentaient depuis longtemps.

Il y a alors à Lorient un "intra muros", une ville récente (créée en 1666) abritée derrière ses remparts, et un extra muros de faubourgs populaires, dont Kerentrech qui dépend de la paroisse de Ploemeur, et où se trouve, sur les bords du Scorff la jolie chapelle Saint-Christophe, une chapelle, qui, pour l'essentiel, date du xv^e siècle. Cette chapelle ne suffit pas aux besoins de ce quartier populaire. Aussi, en août 1791, un arrêté du Directoire du Morbihan décide-t-il de la construction d'une église. Le 21 septembre, une loi édictée à Paris donne vie à l'arrêté. Il ne manque plus que la promulgation de la loi, demandée le 7 octobre par une lettre du procureur syndic d'Hennebont, dont dépend Lorient. La lettre précise que le lieu du culte sera pour le moment la chapelle Saint-Christophe et que le desservant, "le sieur abbé Jean Kerhostin" y exercera "les fonctions curiales".

Pauvre abbé Jean Kerhostin (né en 1758, à Plougoumelen), il n'est pas dans le vent. Il n'a pas prêté serment à la Constitution. En mars 1792 — 17 mois après avoir été nommé — il est "dénoncé". Quelle faute a-t-il commise ? Il a

donné la communion aux fidèles lors du temps pascal. Et puis il n'est pas docile envers le curé de Ploemeur, curé constitutionnel — dont, en principe, Kerentrech ne dépend plus — mais qui se plaint cependant de cette indiscipline. Aussi, Jean Kerhostin doit-il, le 22 mars 1792, se présenter à l'Hôtel de Ville de Lorient. Et s'y entendre condamner à quitter le département "dans les 24 heures". De Kerentrech, où aller en 24 heures, sinon dans le Finistère ? C'est par là que s'en alla l'abbé Jean Kerhostin¹.

Et le voici remplacé par un dominicain venu de Vannes, Vincent Plaudrain (né en 1741) qui a prêté serment, non dans l'église Saint-Louis (située intra-muros) mais "à la chapelle de l'Hôtel-Dieu, en présence du conseil général de la commune". Malgré son serment, il est dénoncé, lui aussi, dès le 17 juin 1792, et doit s'en aller, le 6 décembre moins de six mois après son installation. Cependant certains habitants réclament un autre curé, un curé constitutionnel. Il leur est, disent-ils, difficile de vivre sans prêtre. Ainsi une femme se plaint d'avoir dû garder chez elle pendant trois jours le cadavre de son mari, faute d'avoir pu trouver une voiture pour le transporter à Ploemeur.

On écouta les plaintes des habitants. Et les curés devant désormais être élus, les électeurs du district votèrent à Hennebont — où le candidat "Sieur abbé Alexis Lassalle" obtint 27 voix sur 44 votants. Un fois élu par le pouvoir civil, il reçoit, de l'évêque constitutionnel Mgr Le Masle, "l'institution canonique". Tout cela va très vite, car il est installé le 11 décembre, par le "Sieur abbé Brossière", curé de Saint-Louis, en présence du procureur de la commune, et des officiers municipaux. Après lecture de l'acte d'institution canonique, le citoyen Lassalle est "requis par le substitut du procureur de la commune de prêter le serment l'autorisant par la loi du 3 septembre 1793, à exercer le culte dans cette paroisse". Il avait déjà prêté serment à la Constitution. Le voici obligé de dire : "Je jure d'être fidèle à la loi, de maintenir de tout mon pouvoir la loi, l'égalité, la sécurité des personnes et des propriétés, et de mourir s'il le faut pour l'exécution de la loi".

¹ Qui, plus tard fut un de ces prêtres exilés en Espagne où ils furent assez bien accueillis mais où souvent ils durent pour vivre exercer toutes sortes de petits métiers.

Mais décidément les curés de Kerentrech — curés sans église et sans presbytère — n'ont pas de chance car le citoyen Lassalle ne plaît pas à ses paroissiens. Une pétition circule contre lui. Et son prédécesseur (le sieur abbé Plaudrain, qui n'avait pas dû aller bien loin) est soupçonné de n'avoir rien fait pour calmer les esprits. On lui reproche même, dans un document officiel, d'avoir "donné retraite" à des paroissiens ayant signé une "pétition clandestine". Il doit comparaître devant le conseil qui l'admoneste, car il a "délinqué" et on le rend "personnellement responsable de la tranquillité du nouveau curé". Mais le nouveau curé n'aura pas la paix pour autant. Le malheureux, bien disposé, au départ, envers les pouvoirs refuse un jour de leur remettre "sa lettre de prêtrise" (sans laquelle il n'aurait plus aucune preuve de sa qualité de prêtre). Aussi est-il déposé devant... l'Amiral ! Puis, sous escorte, conduit à Hennebont, et de là à Paris.

Tout cela se passe en avril 1794. 94 est une année où même les prêtres constitutionnels risquent bien des ennuis — le mot est faible. Notre "citoyen Lassalle" n'est pas le seul à en avoir à Lorient. En effet, le "représentant du peuple en mission" — un nommé Le Carpentier — avait pris un arrêté contre les prêtres. Et il le leur avait fait notifier un arrêté par leur évêque — Mgr Le Masle — ce qui les mettait dans une situation particulièrement pénible. Huit prêtres de Lorient intra-muros, et aussi Vincent Plaudrain et Alexis Lassalle, devaient être "enlevés à leurs demeures et conduits à Paris aux Magdelonnettes". A la suite du départ forcé de tous les prêtres, l'exercice du culte fut suspendu pendant environ trois mois. Et le printemps 94 vit dans les églises des vols, des saccages et des profanations.

Lorsque le citoyen Lassalle fut renvoyé à Lorient, le 23 brumaire de l'an 4 (14 novembre 95), un an et demi après sa déportation, il dut faire "un acte de soumission aux Bons Républicains". C'est la troisième fois qu'il doit prêter serment. Il déclare "qu'il se propose d'exercer le ministère du culte catholique dans la commune" et demande qu'il lui soit "décerné acte" de ce serment conformément à la loi (il sait trop bien ce qu'il peut en coûter de n'être pas tout à fait en règle avec la République).

Comment vit ce pauvre prêtre tremblant ? On ne sait. Il habite dans Lorient intra-muros (32, rue de la Révolution). Et il

célèbre, tous les dix jours, dans la chapelle Saint-Christophe, le culte de la nouvelle semaine, le décadi. Les registres paroissiaux de 1795 à 1800 contiennent des actes de baptême d'enfants nés à Kerentrech mais aussi dans les paroisses des environs. Mais ces actes, pas plus que les actes de mariage, ne sont jamais signés. Lassalle est-il devenu trop craintif pour signer ? Ce qui est sûr, c'est qu'il est malheureux. En effet, lors d'un synode diocésain, tenu à Lorient en 1800 par l'évêque constitutionnel, il "rétracte son serment" et abandonne le groupe des prêtres constitutionnels, qui "en sont attristés".

En 1802, c'est l'abbé Fardel qui devient responsable — concordataire — de la nouvelle paroisse, où tout est plus facile, mais qui n'a toujours d'autre église que la chapelle Saint-Christophe bien trop petite (les fidèles sont de 800 à 900 dans la paroisse qui compte environ 4000 habitants, et la chapelle ne peut contenir que 320 personnes). L'abbé Fardel est aidé par un vicaire, parfois même par deux vicaires. Mais l'église dont on parle depuis 1791, on ne commencera à la construire qu'en 1849. Cinquante-huit ans plus tard !

Marie-Madeleine MARTINIE

Pierre Noury en exil

Le 5 mai 1789, l'ouverture des Etats Généraux se fait dans la joie générale car chacun en espère beaucoup. Pourtant des membres de la famille royale et d'autres nobles commencent à émigrer bientôt. L'archevêque de Paris s'exile en octobre 1789, suivi dès cette année par deux évêques. Dès le début des Etats Généraux les députés du bas clergé participent aux réformes menées par les députés du Tiers Etat. De février à juin 1790 se déroulent les élections pour former les nouvelles administrations des communes, districts et départements. En Bretagne elles comptent presque toutes des prêtres parmi leurs membres. A Bignan le recteur Pierre Noury est élu maire ; et un de ses vicaires, Raveneau, est élu secrétaire du conseil général de la commune.

Le 12 juillet 1790, l'Assemblée constituante vote la Constitution civile du clergé. Celle-ci est sanctionnée par le roi le 24 août 1790 et promulguée dans le Morbihan le 25 octobre. Elle prescrit aux évêques et aux curés nouvellement élus de prêter serment avant leur entrée en fonction, selon la formule : "Je jure d'être fidèle à la nation, à la Loi, au Roi, et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée Nationale et acceptée par le Roi". Beaucoup d'évêques prennent publiquement position contre la Constitution civile du clergé. Des divergences se manifestent parmi les prêtres. Aussi la Constituante, par un décret du 27 novembre 1790, rend le

serment obligatoire pour tous les évêques et prêtres en fonction.

Au début de 1791, 50 à 60% du clergé paroissial a prêté serment. L'évêque de Vannes, Mgr Amelot, refuse le serment. Tous les prêtres de Bignan font de même. Des troubles éclatent dans les campagnes proches de Vannes. Le 13 avril 1791, le pape Pie VI condamne la Constitution civile du clergé et prononce la suspension de tout prêtre assermenté qui ne se rétracterait pas dans les quarante jours.

Les lois de déportation

En juin 1791, la Constituante prend des mesures répressives contre le clergé "réfractaire" à la loi : emprisonnement, suspension de traitement. L'agitation est vive dans les paroisses qui ont un curé constitutionnel, y compris dans les quatre du district de Josselin. Le 1er octobre, l'Assemblée législative prend la suite de la Constituante. La répression vis-à-vis des prêtres réfractaires va se durcir. Ils sont considérés comme suspects, c'est-à-dire comme "ennemis de l'intérieur", à un moment où se dessine une guerre contre les pays voisins qui menacent la Révolution. La noblesse émigrée pousse à l'affrontement. La guerre est déclarée le 20 avril 1792. Revers militaires à l'extérieur, troubles intérieurs dans l'Ouest et le Midi ont comme conséquence les lois de déportation en mai et en août 1792. Le 26 août, obligation est faite à tout prêtre insermenté de se déporter lui-même hors de France dans les quinze jours. Cette loi parvient début septembre dans les districts du Morbihan.

La majorité de l'épiscopat a émigré au cours de 1791, quelques prêtres et religieux aussi. Ce mouvement se poursuit en 1792, mais à partir de septembre c'est l'exode massif. Ceux qui sont dans les prisons de Brest, Nantes... demandent leur déportation. Au total c'est 30 000 à 40 000 prêtres, religieux et séminaristes qui quittent la France. A Bignan, les passeports sont donnés le 15 septembre : les prêtres Noury, Jeffrédo et Raveneau s'exilent en Espagne. Les deux autres restent sur place : Tellier et Largouët. Le premier succède à Pierre Noury comme maire de la commune.

Sur les routes de l'exil

Les trois prêtres de Bignan s'embarquent à Locmariaquer pour l'Espagne. Ils parviennent à Bilbao le 18 octobre 1792. Pendant les mois de septembre et octobre, 800 prêtres et religieux y débarquent. Dans ce port d'environ 11 000 habitants, on recense, début 1793, 1030 à 1050 ecclésiastiques français, dont 738 considérés comme stables. Les 104 émigrés du diocèse de Vannes se regroupent autour de Jean Maurice Le Gal, supérieur du séminaire, délégué de l'évêque, Mgr Amelot.

Les villes côtières et les zones frontalières sont déstabilisées par ces colonies nombreuses et instables. Le 2 novembre 1792, le roi d'Espagne, Charles IV, régleme leur séjour. Entre autres mesures, ce décret interdit aux émigrés de séjourner à la cour ou dans les capitales des provinces, ni à moins de vingt lieues de la frontière, du littoral, de Madrid et de toutes les résidences royales. De plus, prêtres et religieux doivent être répartis dans des couvents et monastères de village, et il leur est interdit de prêcher, de confesser, d'enseigner.

Fin 1792, Pierre Noury est logé à Bilbao chez D. Juan Antonio de Munecar, calle de la Carniceria vieja. Il y habite avec ses vicaires, Mathurin Jeffrédo (42 ans) et Jacques Raveneau (39 ans), plus Vincent Le Gac (61 ans), recteur de Moréac.

Le 7 mars 1793, la France et l'Espagne se déclarent la guerre. L'ordre parvient aux autorités de Bilbao de faire exécuter le décret royal du 2 novembre précédent. Dès la publication de cet ordre, les représentants de chaque diocèse signent une lettre commune au roi pour lui demander d'atténuer la rigueur du décret. Ce texte porte la signature de P. Noury pour le diocèse de Vannes. Il prouve qu'au 5 avril 1793, l'exilé est toujours à Bilbao. Une lettre du 12 juin 1794 atteste qu'il est, depuis plus d'un an, à Berméo, avec six compagnons : trois dans des maisons de la ville, quatre au couvent des franciscains.

Selon une lettre du 17 octobre 1794, Pierre Noury est à Alvitte dans le diocèse de Bragança, au Portugal. C'est qu'au mois d'août une rumeur court que les troupes françaises, victorieuses de l'armée espagnole, se dirigent vers Bilbao. Panique chez les émigrés qui craignent d'être tués, ou emmenés et

emprisonnés en France. Par petits groupes, ils prennent la route. C'est alors que Pierre Noury se dirige vers le Portugal où il séjournera un peu plus de sept ans, dans le diocèse de Bragança puis à Braga. Plusieurs évêques et prêtres français sont accueillis par les évêques portugais, mais on connaît très peu d'informations sur leurs conditions de vie. Jean-Marie Le Joubioux déclare avoir entendu dire que Pierre Noury a donné, à Braga, des cours d'architecture.

Accueil des exilés : De l'aide généreuse...

L'accueil fait aux 7300 ecclésiastiques français est en général des plus réconfortants dans toute l'Espagne. Ils y arrivent peiné, fatigué, un maigre baluchon à la main. Ils n'ont que peu d'argent. Tout le monde pense que le séjour des prêtres émigrés sera court et qu'ils retrouveront bientôt leurs paroissiens. Mais leur exil se prolonge. La concentration de tant de personnes vivant essentiellement de la charité devient une trop lourde charge pour la ville. Après plusieurs mois, beaucoup de prêtres comprennent qu'ils ne peuvent pas rester plus longtemps à Bilbao. C'est peut-être ce qui décide Pierre Noury à se retirer à Berméo d'où il écrit à l'évêque d'Orense :

Notre indigence s'accroît de jour en jour. Mes amis m'ont prié de pourvoir à leurs besoins. Pendant qu'il nous a été possible de demeurer à Bilbao, je n'ai pas rougi, pauvre moi-même, de demander l'aumône. Mais maintenant que nous sommes à Berméo, où nous ne connaissons personne, vers qui lèverions-nous les yeux, si ce n'est vers vous ? Nous vous en supplions, jetez sur nous un regard de pitié et veuillez nous donner un morceau de pain¹.

Avec ses compagnons d'exil, dont son vicaire Jeffredo, Pierre Noury s'adresse aussi à l'archevêque de Tolède, le 12 juin 1794 :

¹ *Un Recteur breton...* p. 66.

Eminentissime Seigneur,

Sept prêtres malheureux de la Petite Bretagne, retirés dans une maison de la campagne de Berméo, vous demandent humblement et avec instance de vouloir bien les compter au nombre de ceux que vous aidez de votre grande charité et de vos largesses.

Partis de Bilbao depuis plus d'un an déjà, nous avons vécu jusqu'ici de nos honoraires de messes et des faibles restes de nos anciennes ressources, quatre d'entre nous dans le couvent des Franciscains, et les trois autres dans différentes maisons de la ville. Mais, comme nos honoraires de messes ne suffisent même pas pour notre nourriture plus que réduite, nous dépensons absolument tout ce que nous avons pour notre supplément quotidien ; et désormais, dénués de toutes ressources, il ne nous reste d'espoir qu'en vous, Eminentissime Seigneur, père et protecteur des prêtres de France.

Vous appelez tous ceux qui sont dans le besoin, et tous ceux qui peuvent aller vers vous, vous les accueillez paternellement et affectueusement, vous les réchauffez par une nourriture abondante et par des vêtements. Mais hélas ! pour nous, notre âge, nos infirmités et surtout notre misère ne nous permettent pas de nous lever et d'aller vers notre père.

Mais un père si bon peut-il oublier ceux qui ne peuvent aller vers lui ? Pourra-t-il leur refuser une part de ses largesses et une bouchée de pain ? Est-ce que sa munificence, dont la renommée est universelle, dédaignera de venir jusqu'en ces lieux ? Là où la disette est la même, est-il défendu d'espérer les mêmes secours ?

La moitié de ce que votre main distribue abondamment à tant de nos frères pour leur entretien journalier, Eminence très généreuse, nous suffirait ici pour notre nourriture et nos vêtements, pourvu toutefois, comme nous l'espérons, que les honoraires de messes ne nous fassent pas défaut. En agissant ainsi, votre Eminence pourrait nous fournir, avec moins de dépenses, les choses nécessaires à la vie, et nous éviterait un voyage trop au-dessus de nos forces.

Ne repoussez pas nos supplications [...]²

Le gouvernement espagnol charge le cardinal Lorenzana, archevêque de Tolède, primat d'Espagne, d'organiser l'accueil des ecclésiastiques français. Il dispose d'un revenu de 3 000 000

² Archives générales du diocèse de Tolède.

livres, ce qui lui permet d'héberger environ 1 500 émigrés. L'évêque d'Orense, Mgr de Quevedo, bien que n'étant pas des plus riches, et déjà connu pour sa charité envers les pauvres de son diocèse, loge plus de 300 prêtres français.

... à la méfiance et à l'hostilité

Dès leur arrivée en Espagne, les ecclésiastiques français provoquent la surprise par leur tenue vestimentaire différente de celle du clergé espagnol. La différence s'exprime aussi, en plus de la langue, dans l'alimentation, les pratiques extérieures de dévotion. D'autre part, les autorités espagnoles craignent que, parmi les prêtres français, ne se dissimulent de faux prêtres, des espions, des agents de propagande révolutionnaire.

La nouvelle de l'exécution de Louis XVI en janvier 1793 développe un courant d'opinion hostile aux Français qui touche même les prêtres émigrés. Ce changement d'attitude chez les Espagnols est aggravé par la guerre contre la France. En avril 1793, un soulèvement populaire a lieu à Valence contre les Français. Certains prêtres et évêques espagnols en viennent à attaquer publiquement les ecclésiastiques français. Des extraits d'une brochure intitulée "De la résidence des pasteurs" circulent, dénonçant les "lâches et infâmes déserteurs de leurs ouailles". C'est dans ce contexte qu'a lieu le voyage de Pierre Noury et de ses compagnons vers le Portugal. Il en fait le récit dans une lettre à un franciscain de Berméo :

Vous avez voulu, mon bon Père, que je vous donne des nouvelles de mon voyage. Je vous obéis. Mais comment vous décrire les tribulations si amères que nous avons dû subir !

Nous n'avons trouvé sur notre chemin qu'un peuple sans pitié et nous avons eu à souffrir de sa part ce que ni les Maures, ni les sauvages du Nouveau Monde n'auraient pu faire.

Je le dis à regret, je ne dirai cependant que la vérité et ne la dirai même pas toute entière, car il n'y a pas de termes capables de l'exprimer. Nous avons été maltraités partout, comme de méchantes gens, comme des ennemis de Dieu et des hommes. On s'est armé

contre nous de pierres, de bâtons, de couteaux. Parfois même, nous avons été frappés.

A moitié morts des fatigues du voyage, nous ne trouvions pas toujours, même pour de l'argent, ni une maison pour nous reposer, ni un morceau de pain pour apaiser l'horrible faim qui nous accablait. C'est sous la voûte du ciel et sur la terre nue que nous devions appuyer notre tête et prendre un peu de repos.

Dans les localités où la population était moins excitée, après avoir absorbé une bouchée de pain, nous nous jetions, non pas sur un lit, mais sur une pierre ou sur une poignée de paille ; et bientôt une bande d'enfants, filles et garçons munis de pierres, armés de couteaux, nous obligeaient à fuir devant eux.

Oh ! quel voyage pénible ! quel peuple impitoyable ! Je prie Dieu de leur pardonner !

Si au moins leurs pasteurs nous avaient défendus et avaient pris notre cause en main ! Mais non : ils n'ont pas ouvert la bouche... Je n'en veux pas dire davantage. Je tremble qu'un jour le peu de compassion de certains prêtres d'Espagne se retourne contre eux. Je crains fort qu'un jour ces populations ignorantes et sans pitié s'élèvent contre leurs propres pasteurs et ne cherchent à les faire mourir, comme elles ont voulu nous faire mourir nous-mêmes.

Enfin, nos tribulations ont cessé. Nous sommes arrivés à Bragança où nous avons été cordialement accueillis par le Capitaine général, et par le Doyen qui marche sur les traces des évêques de Tolède, Orense et autres³.

Pierre Noury

Pierre Noury, écrivain de langue bretonne

A l'interdiction d'exercer tout ministère, au désœuvrement, s'ajoute pour l'exilé le manque de nouvelles de sa famille, de ses paroissiens, comme en témoigne cette lettre du recteur de Bignan :

Voilà bientôt deux ans et demi que je suis séparé de vous, mes enfants, et voilà deux ans que je n'ai reçu de vos nouvelles, deux ans

³ *Un Recteur breton...* p. 77

que vous n'avez reçu des miennes. Ce n'est pourtant pas ma faute : j'ai désiré et cherché, en toute occasion, le moyen de vous en donner et d'en recevoir. Il y a plus de deux ans que sont écrits le cantique et l'instruction que vous trouverez dans cette lettre. Mais vous parviendra-t-elle ? Nos ennemis ont fermé toutes les issues et nous ont ainsi privés de la consolation de converser avec vous par lettre, puisque nous ne pouvons le faire de vive voix⁴.

Dans leur isolement et leur inactivité forcée, les ecclésiastiques s'occupent à lire et à étudier, dans la mesure où ils peuvent se procurer des livres. Ils utilisent aussi leurs longues journées à écrire, s'ils ont une table et une chaise. Ils échangent du courrier entre eux, ils en adressent à leurs paroissiens. certains rédigent leur mémoires, font des traductions, composent des poèmes... Certaines oeuvres d'exil de P. Noury ont été publiées en deux volumes :

— Un catéchisme

Science er salvedigueah, pé thresor er fé / composet dré ur Person a Escopti Guénet eit er Vretonnet ag er même Escopti, - Vannes, Bizette, 1821.

Suivi de :

Cantiques,

Abrégé a histoire er bet,

Réflexion ar bersécutionneu en Iliz ha poénieu er ré vad.

— Un livre de piété

Pratiqueu ha meditationeu devot, guet leçonieu er Speret Santel, hac acteu eit er ré clan, - Vannes, Lamarzelle, 1825.

Suivi de :

Deux lettres aux paroissiens de Bignan, écrites au Portugal. *Cheleuet ur person...*, poème connu aussi sous les titres *Er Beleg forbanet* ou "Complainte du Prêtre exilé", "Le Prêtre exilé". Ecrit au Portugal, il est adressé à Bignan le 13 mars 1800.

Peh trous zou ar en doar, cantique de Noël.

⁴ *Brediah er fé*, 1844, p. 15 : texte original, en breton. Trad. française : Un Recteur breton..., p. 84.

O na hirret en noz, cantique de communion.

Deux autres œuvres, non datées, sont restées manuscrites :

Histoire er Hoh Testament / laqueit én Brehonec dré ur Person a Escopti Guénet

Histoire en Testament Neué / laqueit én Brehonec dré ur Person a Escopti Guénet

P. Noury y traduit des passages de la Bible en ajoutant des commentaires. En 1804, est publié *Histoëriou ag en eu Testamand ancien ha neué* de l'abbé Marion. Son travail a été préféré à celui de P. Noury.

Retour d'exil

Arrivé à Bignan en décembre 1801, P. Noury est nommé curé de la cathédrale de Vannes où il prend ses fonctions en octobre 1802. Il meurt le 25 juillet 1804.

Suzanne LE ROUZIC

Sources d'archives

Archives générales du diocèse de Tolède (Espagne). Non classées.
Archives générales de la congrégation des Filles de Jésus (Kermaria, 56500 - Locminé). Photocopies de lettres des archives générales du diocèse de Tolède.

Bibliographie

LE JOUBIOUX, Jean-Marie (Mgr), "En Eutru Noury", *Livre Brediah er fé*, 1843-1845.

[MARIE AGNES (sœur)], *Un Recteur breton : M. Noury, recteur de Bignan (1770-1802), curé de la cathédrale (1802 - 1804)*, Vannes, Lafolye, 1923. 169 p.

MIARD, Louis, *Les Sources espagnoles relatives à l'histoire de la Révolution dans l'ouest de la France, 1789-1799*, Guide des sources d'archives et publication de textes, Nantes, Conseil général de Loire-Atlantique, 1989, 495 p.

Annexe

LE PRETRE EXILE⁵ : (extraits)

1- *Cheleuet ur person à escopti Guénet,
Pêl doh er ranteleah eit er fé forbanet ;
Pêl û à gorf dohoh, maes é intantion
E zou perpet guenoh quer clous èl é galon.*

2- *A oudé er momant cri ha discomfortus,
Me hon pelleit dohoh dré ordreu malheurus,
Dirac men deulegat perpet en hou cuelan,
Hac ar hou poénieu dé ha noz é ouilan.*
[...]

4- *Poble perpet fidel de Zoué ha d'hou Bêléan,
Scrihuet-oh ém halon, én andret tinerran ;
Men dorneu, ha me zeat e zisséhou quëntoh
Eit me ellein jamaes col er change à nehoh.*

5- *Haval doh Jeremie, pé doh er gueih Juivet,
Er guaer à Vabillon pêl amzér captivet,
Bamdé, én ur chongeal é ol hou poénieu,
Guet houlennu er mor è caijan men dareu .*
[...]

7- *Ha ! mem bugalé queih, é péh stad é hoh hui !
Hui em goulén bamdé, ha n'em havet quet mui :
M'hou coulen à me zu ; maes, ô péh un druhé !
Ne houès quet mui a dat, na mé a vugalé !*
[...]

10- *O ranteleah à France ! ô bro discomfortet,
E péh mor à dristé é hous-té bet taulet !
Guéharal e houès lan à bep coutantemant ;
Maes breman ne hès mui meit anquin ha tourmant.*

⁵ Version publiée par Emile ERNAULT, *Études vannetaises. Bibliographie, Revue morbihannaise*, novembre 1892, pp. 222-228.

11- *Ur vanden traierion, hemp fé hac hemp lézen,
En dès ha ravaget, ha lacait peb eil pen :
Lamet ou dès guenit ol joyeu er galon,
Hac a taulet én don ag en affliction.
[...]*

13- *Hun Escobet, Bêléan, ha Menéh forbannet,
Guet er gueih Leannezet : er boble delezet
Hemp office, overen, ha hemp sacremanteu,
Hac en drein é cresquein én hun Ilisieu.*

14- *Croès, calice, ornemant, ciboirieu profanet,
Ha guet er hlehiér à bep parraes lairet ;
En Ilis é beguin, forhet à hé madeu,
Ha Jesus forbannet à hun tabernacleu.
[...]*

21- *Pegours é vehemp-ni, bugulion ha devet,
Eit hou mêlein, men Doué, èl aguënt dastumet ?
Pegours é teï en dé de séhein hun dareu,
Ha de gannein gloër deoh én hun Ilisieu ?
[...]*

23 - *Quai, kannen hirvoudus, sustance à me halon,
Quai, ha lar de me foble ol me affliction ;
Douguet-hi, Aelet mat, hac assuret dehai
E ma ha dé ha noz ol me chongeu guetai.*

24- *Truhunel, aestic-noz, guet en amzér nehué
E hehet de gannein doh dor mem bugalé ;
Ha ! perac ne ellan neingeal ehué guenoh,
Eit monet drest er mor bet ou zi, avel oh ?*

25- *Ah ! groeit ahoel ém léh, criet à bouis hou pen :
Dalhet ol doh er fé, dalhet doh ou lézen ;
Ha groeit dehai rescond : Ni zalhou doh er fé :
Quëntoh merhuel mil guéh, eit ancoéhat hun Doué.*

1- Ecoutez un recteur de l'évêché de Vannes, exilé pour la foi, loin du royaume : son corps est loin de vous, mais sa pensée, comme son coeur, est avec vous toujours.

2- Depuis le moment cruel et désolant où j'ai été éloigné de vous par des ordres funestes, toujours devant mes yeux je vous vois, et sur vos peines jour et nuit je pleure.
[...]

4- Peuple toujours fidèle à Dieu et à vos prêtres, vous êtes inscrit dans mon coeur, à l'endroit le plus tendre : mes mains et ma langue se dessècheront avant que je puisse jamais perdre votre souvenir.

5- Semblable à Jérémie, ou aux pauvres Juifs longtemps captifs dans la ville de Babylone, chaque jour en songeant à toutes vos peines je mêle mes larmes aux flots de la mer.
[...]

7- Ah ! mes pauvres enfants, dans quel état êtes-vous ! Vous me demandez chaque jour, et vous ne me trouvez plus ; je vous demande , de mon côté ; mais, quelle pitié ! vous n'avez plus de père, et moi plus d'enfants !
[...]

10- O royaume de France ! ô pays désolé, dans quelle mer d'affliction as-tu été jeté ! Autrefois tu étais plein de joies de toutes sortes, mais à présent tu n'as plus qu'angoisse et tourment.

11- Une bande de traîtres, sans foi ni loi, t'a ravagé, t'a bouleversé : ils t'ont ravi toutes les joies du coeur et t'ont précipité dans un abîme de maux.
[...]

13- Nos évêques, les prêtres, les moines, tous bannis, comme les pauvres religieuses ; le peuple laissé sans office, sans messe ni sacrements ; et les ronces qui croissent dans nos églises !

14- Croix, calice, ornement, ciboires, tout cela profané, et volé comme les cloches de chaque paroisse ; l'Eglise en deuil, privée de ses ressources, et Jésus banni de nos tabernacles ;
[...]

21- Quand serons-nous, pasteurs et brebis, pour vous louer, mon Dieu, comme autrefois assemblés ? Quand viendra le jour de sécher nos larmes et de chanter votre gloire dans nos églises ?

[...]

23- Va, chant plaintif, soutien de mon coeur, va dire à mon peuple toute mon affliction ; portez-le, bons anges, et assurez-les que toutes mes pensées sont jour et nuit avec eux.

24- Tourterelle, rossignol de nuit, avec le printemps vous irez chanter à la porte de mes enfants ; ah ! que ne puis-je voler aussi avec vous, et aller par delà les mers, jusque chez eux, comme vous !

25- Ah ! remplacez-moi, du moins ; criez de toutes vos forces :
“Conservez la foi, tenez à votre religion !” et faites qu’ils répondent :
“Nous garderons la foi ; plutôt souffrir mille morts que d’oublier notre Dieu !”

Le pays des vicaires

La Bretagne était connue au XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e comme la terre des prêtres. Elle aurait encore plus mérité l'appellation de terre des vicaires. Si le terme était quasiment inconnu — le langage courant les qualifiait de “curés” (*kure* en breton), pour les distinguer des “recteurs” (*person*) — la réalité était bien prégnante. La proportion de vicaires dans le clergé breton était en effet sans commune mesure avec ce qu’on pouvait observer ailleurs en France. Comme le disait un petit Morbihannais lors d’un examen de catéchisme : “Le vicaire, c’est un prêtre qui attend son tour pour être recteur¹”. Son ironie involontaire attestait le fait que les carrières ecclésiastiques prenaient un tour particulier en Bretagne, où être vicaire était un véritable état, prolongé parfois toute la vie². Il s’ensuivait une sociabilité ecclésiastique bien particulière.

¹ *Semaine religieuse du diocèse de Vannes*, 18.08.1923.

² Une version plus développée de cette étude a paru sous le titre : “ Les vicaires ruraux dans l’Ouest breton au XIX^e siècle ”, dans *Le bas clergé catholique au dix-neuvième siècle. Approche comparative d’une population pastorale en voie de changement*, sous la direction de Louis Rousseau, *Les Cahiers de la recherche en sciences de la religion*, Université Laval, Québec, vol. 12, 1995, p. 151-177.

La réalité des chiffres

Dans le régime concordataire, la rémunération des vicaires par l'Etat n'avait pas été prévue initialement, à la différence de celle des curés (de canton) et "desservants" (de paroisse). Organisée à partir de la Restauration, elle resta à la charge des communes et/ou des fabriques paroissiales à hauteur de 50 %³. Autrement dit, l'importance de la population vicariale était aussi un test du volontarisme religieux des collectivités locales, dont on peut prendre la mesure à deux échelles : nationale et régionale.

On pourrait penser que la proportion de vicaires, dont la mission était d'épauler les desservants, était directement fonction de l'importance de la population paroissiale. La population moyenne par paroisse, qu'on appelle aussi charge pastorale, était, il y a un siècle, très inégale en France, d'un diocèse à l'autre (fig. 1). Ceci tenait à des facteurs structurels, les uns traditionnels, les autres récents. Le découpage paroissial, opéré pour l'essentiel au Moyen Âge, oppose les terroirs restreints, autour de minuscules villages concentrés, comme en trouve dans le Bassin Parisien, et les vastes paroisses, prédominantes dans l'Ouest, le Centre ou le Midi méditerranéen. Le contraste pouvait marquer deux diocèses voisins : à superficie et population comparables, les diocèses de Rennes et Coutances comptaient respectivement, en 1830, 370 et 604 paroisses. Comme le disait Mgr Brossays-Saint-Marc, évêque de Rennes, ceci "dans une contrée entièrement catholique, donne en moyenne à chaque curé une population de 1500 âmes à administrer et une superficie de 1800 hectares à parcourir. Il n'en est pas de même dans la plupart des autres départements qui ont de cinq à six cents communes pour une population et une étendue d'un tiers ou quelquefois d'une moitié considérable⁴". Réclamer des vicaires revenait souvent à tenter simplement de retrouver la parité avec les

diocèses abondamment pourvus en desservants titulaires, même s'il fallait déjà faire la part des "binages", c'est-à-dire des cas où deux paroisses, ou plus, étaient confiées au même pasteur.

Le problème n'était pas vraiment en Bretagne la présence de paroisses géantes, plus fréquentes en Provence ou en Languedoc, dans un environnement géographique il est vrai différent, comprenant de vastes espaces vides et sauvages. On pourrait certes citer Scaër dans le Finistère, atteignant quasiment la taille d'un canton. La réalité était le nombre important de grandes paroisses rurales proprement dites, atteignant fréquemment 4 à 5000 habitants, dispersés dans des dizaines de hameaux, parfois plus importants que le "bourg" lui-même, distingué seulement par la trilogie monumentale : église, mairie et école. Cette structure trouve son origine dans la mise en place particulière du maillage paroissial dans notre région, à l'interface du modèle gallo-romain et du modèle celtique⁵.

On reconnaît par ailleurs sur la carte les diocèses fortement industrialisés et urbanisés — Paris, Cambrai, Lyon, Marseille — où l'évolution démographique récente créait des problèmes pastoraux tout à fait inusités, et quasiment absents en Bretagne, si l'on met à part l'agglomération nantaise⁶. La réflexion ne portera ici que sur les vicariats ruraux. Or la répartition de ceux-ci entre les diocèses n'était que très partiellement tributaire des données démographiques (fig. 2). En la matière, la Bretagne s'individualisait de façon très spectaculaire, en consentant pour entretenir ses vicaires un effort manifestement refusé par les régions, beaucoup moins ferventes dès cette époque, du Centre et du Midi méditerranéen⁷. Mais le contraste était également sensible, même avec les régions voisines de l'Ouest intérieur, de la Mayenne à la Vendée.

⁵ VALLERIE, Erwan, *Communes bretonnes et paroisses d'Armorique*, Maulévrier, 1986.

⁶ Sur les problèmes de pastorale urbaine à Nantes, cf. LAUNAY, Marcel, *Le diocèse de Nantes sous le Second Empire. Mgr Jaquemet, 1849-1869*, 2 vol. Nantes, 1981.

⁷ Pour mesurer les dénivellations de pratique religieuse au siècle dernier, voir les *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, XIX^e-XX^e siècles*. Paris, FNSP, EHESS et CNRS, t. 1 (1982), t. 2 (1987), t. 3 (1992).

³ LENIAUD, Jean-Michel, *L'Administration des cultes pendant la période concordataire*, Paris, NEL, 1988, p. 290 ; GIBSON, Ralph, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Londres et New-York, Routledge, 1989, p. 76.

⁴ Arch. dép. I-et-V., 1 V 388, état de propositions pour l'érection de nouveaux vicariats, 21 octobre 1843.

Procédons à une observation plus rapprochée de la Bretagne, un peu comme ces satellites qui perdent de l'altitude pour augmenter les détails. A l'intérieur de cette région où la charge pastorale était, en moyenne, plus élevée que dans le reste de la France, un second seuil d'inégalité apparaît (fig. 3). Les grandes paroisses, vastes ou surpeuplées, étaient bien plus fréquentes dans les diocèses de Nantes et de Quimper, ainsi que dans l'ouest de celui de Vannes. Fay-de-Bretagne (Loire-Inférieure), c'était alors 3540 habitants, 145 villages, quelques-uns distants de 8 ou 9 km. Les distances entre villages étaient du même ordre à Nivillac (Morbihan) "et quels chemins, grands dieux !⁸", surtout en hiver. Ceci n'allait pas sans conséquences pastorales. Deux prêtres étaient nécessaires pour assurer les deux messes dominicales qu'impliquaient la distance et le "tour de messe". Sous la Restauration, le maire de Bazouges-sous-Hédé se plaignait que "la commune a besoin d'un vicaire, qu'un seul prêtre ne suffit pas pour le besoin du culte que beaucoup sont forcé de se passer de messe le dimanche par ce qu'en n'en ayant qu'une elle ne peut pas laisser leur maison et leur enfant seul (*sic*)⁹". C'était aux vicaires qu'incombaient les longues "courses", en particulier le port du viatique, la nuit et à la mauvaise saison. Il y fallait souvent un cheval, en attendant la bicyclette du XX^e siècle, longtemps interdite aux prêtres au demeurant. A Guiscriff, avant 1900, "tout vicaire était cavalier ou le devenait"¹⁰. A Noyal-Pontivy, cela signifiait "les courses dominicales aux chapelles éloignées, les départs à quatre heures du matin, dans les ténèbres, souvent par temps de pluie, les chemins défoncés où le cheval s'enlise, les confessions avant ou après la messe, sans pouvoir se changer les jours de mauvais temps"¹¹. La santé s'altérait vite à ce régime pour certains.

A l'inverse, un quadrilatère inscrit entre Fougères, Guingamp, Vannes et Vitré réunissait la plupart des "petites" paroisses bretonnes, parfois de micro-paroisses, comme autour de Dinan ou de La Roche-Derrien. On notera au passage que la

distinction entre Haute et Basse-Bretagne est loin d'être pertinente : c'est le diocèse de Nantes qui compte les paroisses les plus rares, et donc les plus étendues. On nommait souvent comme desservants des petites paroisses, pour se refaire une santé, les vicaires épuisés. Pourtant ces petites paroisses avaient elles-mêmes des vicaires en abondance ! Observons en effet la figure 4, qui représente la réalité arithmétique de la charge pastorale en 1884, par la méthode des écarts à la moyenne. Le calcul montre qu'il n'y avait pas de proportionnalité entre le poids démographique des paroisses et le nombre de postes de vicaires. Par conséquent, il ne s'introduisait pratiquement aucun correctif en termes de charge pastorale, bien au contraire. Une bonne partie du quadrilatère structurellement plus avantagé avait plus de vicaires qu'il n'en aurait fallu. Était-il réellement nécessaire d'entretenir un desservant et un vicaire dans les minuscules paroisses des Iffs et du Verger (Ille-et-Vilaine), peuplées chacune de 490 habitants ? Une autre logique apparaît sur la carte, celle du recrutement ecclésiastique. Les cantons très féconds en vocations sacerdotales (marges orientale et occidentale de l'Ille-et-Vilaine, est des Côtes-du-Nord et du Morbihan) ne rechignaient pas à s'imposer des quêtes ou des centimes additionnels pour entretenir des vicaires. Or cette demande rencontrait l'offre, puisque les jeunes ordinands, frais émoulus du séminaire, n'avaient rien de plus pressé que de revenir au pays, se rapprocher de leur famille, et rechignaient à s'expatrier, surtout lorsqu'à la distance géographique s'ajoutait la distance culturelle, qu'il s'agît de sensibilité politique ou d'exotisme linguistique. Quel gallo du pays de Lamballe, bastion de la droite et des écoles catholiques, aurait voulu aller à Rostrenen ou à Gouarec, affronter un anticléricalisme atavique, qui plus est celtophone ?

Une sociabilité ecclésiastique particulière

Compte tenu des réalités de l'espérance de vie et de la rotation des responsables, la rançon de la pléthore de vicariats en Bretagne était la prolongation tout à fait inhabituelle de cette

⁸ *Semaine religieuse de Vannes*, 11.01.1913.

⁹ AD., I-et-V., délibération du 31 mai 1822.

¹⁰ *Semaine religieuse de Vannes*, 19.12.1925.

¹¹ *Ibid.*, 1.01.1921.

situation subordonnée. Sous la Monarchie de Juillet, “ dans un diocèse comme celui de Rennes, où il y a un grand nombre de vicariats, un prêtre reste vicaire pendant dix, douze années, souvent plus. Les meilleurs sujets ne font pas exception [...]. La plupart des prêtres ne deviennent donc pasteurs qu'à trente-cinq ou quarante ans¹²”. A la même époque, dans le Morbihan, les trois quarts des prêtres attendaient plus de vingt ans avant d'accéder à la “charge d'âmes”, ce qui signifiait, dans les conditions démographiques de l'époque, que près de la moitié mouraient sans avoir dépassé le statut de vicaire¹³. Ils auraient envié les cinq à huit années, en moyenne, qui paraissaient pourtant une “longue pénitence” aux vicaires du diocèse de Belley sous le Second Empire¹⁴. Dans le diocèse de Nantes, il n'y avait pas de différence entre l'âge moyen d'accès au statut de desservant comme à celui de curé de première classe (41 ans)¹⁵.

Tout n'était cependant pas négatif dans cette situation. Les longs vicariats assuraient une sorte de sas entre l'univers protégé du séminaire et le rude contact avec les réalités de la vie paroissiale, en particulier celles du confessionnal, si fatales à bien des jeunes desservants de l'époque. C'était particulièrement vrai là où subsistaient, au sein des vastes paroisses, les subdivisions typiques de l'Ancien Régime, trèves ou frairies. Dans les grandes paroisses du doyenné de Bignan, chaque vicaire avait en charge une frairie pour la visite régulière des familles et la mise à jour du

¹² Archives diocésaines de Rennes, lettre de Mgr de Lesquen au Ministre des Cultes, 10 janvier 1835. On notera cependant que certains “meilleurs sujets”, plus égaux que d'autres, pouvaient accomplir une carrière météorique, tel Godefroy Brossays-Saint-Marc, ordonné prêtre en 1831, chanoine honoraire six mois plus tard, vicaire général en 1836, évêque en 1841 (Cf. LAGRÉE, Michel, *Mentalités, religion et histoire en Haute-Bretagne au XIX^e siècle. Le diocèse de Rennes, 1815-1848*, Paris, Klincksieck, p. 229-231).

¹³ LANGLOIS, Claude, *Le diocèse de Vannes au 19^e siècle, 1800-1830*, Paris, Klincksieck, 1974, p. 470.

¹⁴ BOUTRY, Philippe, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986, p. 247.

¹⁵ LAUNAY, *op.cit.*, p. 310.

*Liber status animarum*¹⁶. S'il y avait en plus une chapelle frairiale, avec office dominical et fête annuelle, on n'était finalement pas très loin de la “charge d'âmes” *stricto sensu*.

Un autre avantage résidait dans l'existence communautaire que la situation imposait dans ces presbytères abritant un recteur, un ou plusieurs vicaires et souvent, jusqu'en 1903, le frère qui tenait l'école de garçons. Ceci évitait les “dangers de l'isolement dans les premières années du ministère sacerdotal, environnées des mille écueils de l'inexpérience, souvent frémissantes sous le souffle empesté de la calomnie¹⁷”. A Bannalec, le curé avait minutieusement rédigé des “règles de vie”, parfaitement cénobitiques, qui prolongeaient en fait dans le vaste presbytère quelque chose des exigences de la vie au séminaire.

On se doute bien cependant que les incompatibilités d'humeur pouvaient aussi rendre infernales ces cohabitations, sans parler des inévitables frictions engendrées par la différence d'âge. Les statuts synodaux de Quimper exprimaient crûment la très humaine propension des jeunes à la conviction d'avoir tout inventé, en enjoignant aux vicaires de se garder “de juger et de condamner leur chef immédiat, et de l'accuser dans leur for intérieur d'un défaut de lumières, ou de zèle pour l'extirpation des abus et les progrès de la piété”, tout autant que de “se prévaloir en sa présence de la prééminence des études et du savoir dans le jeune clergé, de leurs succès dans la chaire, du nombre et de la qualité de leurs pénitents¹⁸”. Les sources de la discorde pouvaient être basement matérielles, et tenir à la qualité ou la quantité de la chère et de la boisson à la table du presbytère. L'évêque de Nantes se réservait ainsi, en cas de désaccord, le soin de fixer le tarif des pensions dues par les vicaires à leurs recteurs¹⁹... Les correspondances épiscopales sont pleines de courriers vengeurs et de dénonciations de la part des uns et des autres. Il faudrait cependant, en toute justice, les mettre en regard des tout aussi innombrables demandes de ne pas séparer, à l'occasion des

¹⁶ *Semaine religieuse de Vannes*, 21 janvier 1905.

¹⁷ *Statuts et règlements du diocèse de Quimper*, Quimper, 1852, p. 9.

¹⁸ *Ibid.*, p. 7-8.

¹⁹ *Statuts et règlements du diocèse de Nantes*, Nantes, 1837.

mutations, des duos soudés par l'estime et l'affection réciproque. Certaines notices nécrologiques, même en faisant la part des contraintes rhétoriques du genre, évoquent des relations quasi filiales.

Les conséquences conjuguées de la politique anti-congréganiste de la Troisième République et de l'essor spectaculaire des écoles catholiques en Bretagne assignèrent une nouvelle mission aux vicaires, celle de maître d'école. Les premiers "vicaires-instituteurs" apparurent dans le Morbihan dès les années 1890. On en comptait une trentaine dans les Côtes-du-Nord en 1910, une vingtaine en Ille-et-Vilaine en 1914. A partir des années 1930, le recrutement congréganiste étant tari et l'enseignement catholique n'étant pas en mesure d'entretenir, financièrement, des maîtres de statut laïque, la plupart des vicaires devinrent en même temps instituteurs. On estimait que les tâches pédagogiques pouvaient "donner au ministère du prêtre, dans beaucoup de cas, un prestige et une influence dont il manque et qu'on essaie de plus en plus de lui enlever²⁰" : concurrencer l'instituteur laïque sur son propre terrain, en quelque sorte. Il s'agissait aussi de susciter dans les écoles, à la source en quelque sorte, les futures vocations sacerdotales.

On peut enfin se demander si cette masse de vicaires, piétinant dans la subordination, n'était pas exposée à éprouver un esprit de corps et à s'opposer globalement à ses aînés. Disons d'emblée qu'on ne trouvera pas en Bretagne, au XIX^e siècle, de mouvement néo-richériste comparable à celui des frères Allignol dans le sud-est. Il est vrai que ce mouvement fut plutôt celui de desservants, titulaires, en révolte contre l'absolutisme épiscopal et revendiquant l'inamovibilité²¹. Or précisément, l'armée de vicaires en réserve décourageait forcément les desservants bretons de toute tentative de fronde. Quelques indices attestent toutefois que la différence de génération et de statut put se faire ressentir ici

²⁰ *Semaine religieuse de Rennes*, 6 avril 1907.

²¹ C. et A. ALLIGNOL, *De l'état actuel du clergé de France et en particulier des curés ruraux appelés desservants*, Paris, Debécourt, 1839 ; DUROSELLE, Jean-Baptiste, "L'abbé Clavel et les revendications du bas-clergé", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, I, 1947, p. 99-126.

ou là. Ce fut le cas sous le Premier Empire et sous la Restauration, entre des jeunes vicaires de sensibilité ultraroyaliste, par rapport aux survivants de l'ancien clergé constitutionnel : à Retiers, paroisse de sensibilité très "bleue", un jeune ordinand avait pour mission, sous la Restauration, de surveiller les faits et gestes des curés appartenant à ce groupe et de rendre compte à l'évêque de Rennes²². Quinze ans plus tard, en 1831, et en sens inverse d'un certain point de vue, le clivage apparut assez net, dans le diocèse de Rennes, entre les jeunes vicaires, affidés du mouvement mennaisien et du journal *L'Avenir*, et les recteurs et curés, plus traditionnalistes et lecteurs de la très légitimiste *Gazette de Bretagne*. Le recteur de Pacé, octogénaire, dénonça ainsi à Mgr de Lesquen le vicaire de Gévezé, paroisse qui "n'a été divisée que depuis que M. Tostivint y a été nommé vicaire. C'est un excellent prêtre qui, en adoptant le système de M. l'abbé de La Mennais, a établi dans cette commune une espèce d'association afin de fournir des ressources à l'agence de ce journal²³".

Dix ou vingt ans après, lorsque battait son plein la querelle entre gallicans libéraux et ultramontains intransigeants, il faudrait pouvoir identifier clairement, en Bretagne, les partisans de Louis Veuillot et de *L'Univers* d'un côté, ceux de Mgr Dupanloup et de *L'Ami de la Religion* de l'autre, pour vérifier si cela ne tournait pas au conflit de générations, comme c'était souvent le cas en France durant les années 1840 et 50²⁴. Le

phénomène est plus net vers la fin du siècle, lorsque s'affirma,

²² M. LAGRÉE, *Mentalités, religion et histoire...*, op.cit., p. 254-256.

²³ AD I.-et-V., 1 V 13, lettre de Mgr de Lesquen au préfet (s.d., printemps 1831). On notera que François Tostivint, après avoir rejoint comme vicaire son propre frère, recteur de Saint-Malon sur Mel dans l'ouest du diocèse, finit par rejoindre le diocèse de Nevers (archives paroissiales de Gévezé, livre de paroisse, p. 339).

²⁴ GOUGH Austin, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 1996. Pour un exemple breton, voir LAGRÉE Michel, "Évêques gallicans et diocèse ultramontain : Vannes (1848-1870)", dans *L'Ouest et le politique*, Mélanges offerts à Michel Denis, sous la dir. de M. Lagrée et J. Sainclivier, Rennes, PUR, 1996, p. 113-128.

surtout dans le diocèse de Rennes, le mouvement des "abbés démocrates". Au lendemain des encycliques de Léon XIII, *Rerum Novarum* (1891), *Inter sollicitudines* (1892), un clivage opposa localement l'*establishment* sacerdotal, de tradition monarchiste et socialement conservateur, pris à contre-pied par les directives pontificales, et de turbulents vicaires, moutons noirs aux yeux de l'autorité épiscopale. Ils sont facilement repérables, et par leurs fréquentes mutations d'office, et par leur propension à semer sur leur passage des œuvres sociales novatrices, caisses de crédit rural, mutuelles, coopératives, le tout au nom d'un idéal démocrate-chrétien bientôt claironné par le journal *L'Ouest-Eclair* de l'abbé Trochu, vicaire gyrovagant avant de devenir homme de presse. Et il n'est guère besoin d'imagination pour retrouver, un siècle après les affrontements entre *L'Avenir* et *La Gazette de Bretagne*, l'inclination plutôt vicariale pour *L'Ouest-Eclair*, le clergé établi préférant *Le Nouvelliste de Bretagne*. De multiples témoignages, qu'il faudrait systématiser, attestent que le même clivage se retrouvait face aux innovations pastorales de l'Action catholique. Combien de sections de JAC ou de JOC, dans les années 1930 et 1940, furent fondées par des vicaires en butte à la méfiance de recteurs trouvant suspectes ces activités juvéniles par trop autonomes ?

Retenons de cette brève enquête sur un monde aujourd'hui disparu — celui des séminaires pleins à craquer et d'un clergé omniprésent dans la vie paroissiale — le fait que les vicaires bretons constituèrent pendant plus d'un siècle une masse à peu près identique à celle des curés et desservants. Le cas apparaît unique en France, et sans véritable précédent : sous l'Ancien Régime, où les carrières ecclésiastiques obéissaient, il est vrai, à une tout autre logique, de type bénéficial²⁵, la Bretagne était loin de se singulariser au même degré en matière de

²⁵ BERTHELOT DU CHESNAY, Charles, *Les prêtres séculiers en Haute-Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes 2, 1984, p. 201.

vicariats²⁶. Il faudrait donc forger ici l'expression inédite de clergé "de troisième ordre". On peut penser par ailleurs que la lenteur exceptionnelle des carrières ecclésiastiques dans les diocèses bretons au siècle dernier n'est pas étrangère — sans négliger bien sûr les motivations d'ordre purement spirituel — à leur fécondité bien connue en vocations pour les missions extérieures²⁷.

Michel LAGRÉE

²⁶ Voir la reconstitution opérée, à partir des pensions versées en 1817, par Timothy Tackett et Claude Langlois : "Ecclesiastical Structures and Clerical Geography on the Eve of French Revolution", *French Historical Studies*, 1980, p. 352-370.

²⁷ MICHEL, Joseph, *L'activité missionnaire de la Bretagne de 1800 à 1940*, thèse de doctorat, Université de Rennes, 1946.



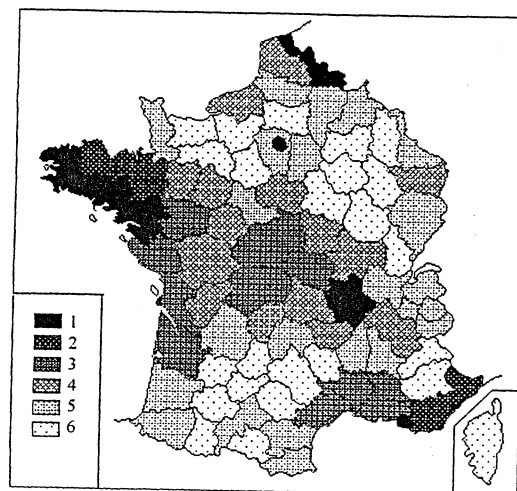


Fig. 1. Population moyenne des paroisses en 1884
(par diocèses)

1.-plus de 1750 habitants ; 2.- 1500 à 1750 ; 3.- 1250 à 1500
4.- 1000 à 1250 5.-750 à 1000 6.- moins de 750

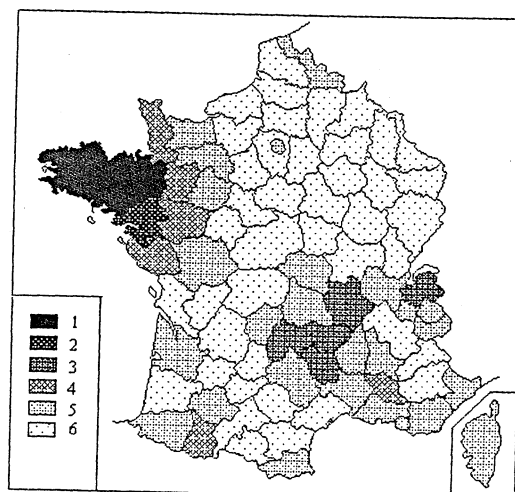


Fig. 2. Nombre de vicaires pour 100 curés et
desservants en 1884

1.- plus de 100 ; 2.- 80 à 100 ; 3.- 60 à 80 ; 4.- 40 à 60 ;
5.-20 à 40 ; 6.- moins de 20

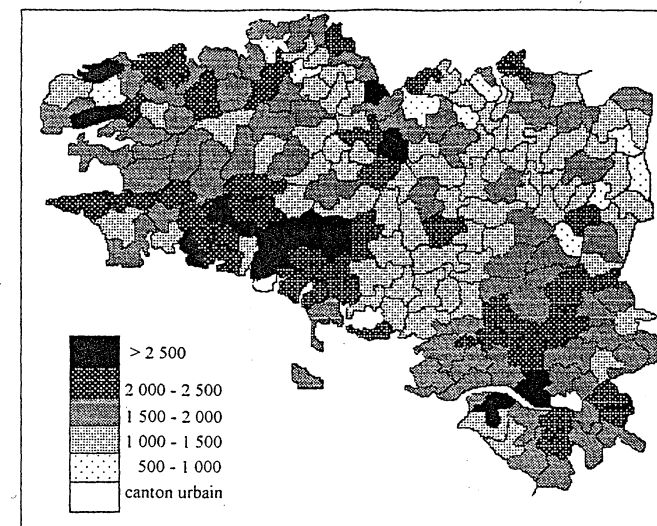


Fig. 3 Population moyenne des paroisses en 1884
(cantons ruraux)

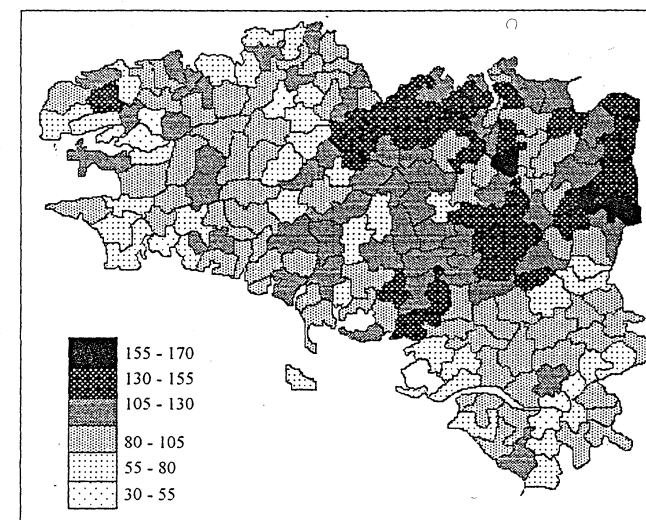


Fig. 4 Excédent ou déficit de vicaires en 1884
Écart, en pourcentage, à la moyenne de Bretagne
(1,12 vicaire pour 1621 habitants)

La laïcité au crible de la voix de l'évêché finistérien (1886-1995)

Au fil de la deuxième moitié du XIX^e siècle, dans leurs diocèses respectifs, les évêques de France se sont progressivement dotés d'organes spécialisés de presse dénommés *Semaine religieuse*. Ce mouvement général n'atteint le diocèse finistérien qu'assez tardivement, puisqu'il faut attendre le 2 octobre 1886 pour y voir paraître le premier numéro d'une telle publication. Lancée sous le titre *Semaine religieuse du diocèse de Quimper et de Léon*, elle prend officiellement le relais du *Bulletin de l'enseignement chrétien* qui existait depuis janvier 1883. Semaine après semaine, ensuite, elle a continûment paru sous le même titre — en y supprimant cependant la précision "du diocèse" au début de la Seconde Guerre mondiale —, et avec la même structure générale de composition, jusqu'à 1974. A cette date, si elle disparaît en tant que telle, c'est pour céder la place à un nouveau titre, *Quimper et Léon*, sous-titré *L'Eglise en Finistère* et présenté comme *Bulletin diocésain*. Structuré autrement dans sa composition, ce dernier, qui reste sous le contrôle direct de l'évêque du diocèse, continue aujourd'hui de paraître au rythme seulement bimensuel qu'il s'est donné.

Un "haut lieu" catholique d'observation

Avec sa double série (hebdomadaire, d'abord ; bimensuelle, ensuite) de livraisons régulières, à l'échelle finistérienne envisagée depuis 1886, ce type de périodique constitue un corpus incarnant assurément un "haut lieu" catholique d'observation, en prenant cette expression dans son ambivalence. Il s'agit, en effet de périodiques qui exposent la voix de l'évêché de Quimper.

L'idée m'est venue d'en faire une exploration dans le cadre d'un travail de recherche socio-historique portant sur les rapports Eglise catholique / société en France et en Occident, rapports appréhendés globalement sous l'angle du politique, avec focalisation délibérée sur les tenants et les aboutissants du mouvement de laïcisation. Ce travail a débouché sur l'écriture de l'ouvrage *Catholicisme, politique, laïcité* publié en 1990 aux Editions ouvrières-Editions de l'Atelier dans la collection "Eglises / Sociétés" dirigée par Yvon Tranvouez.

En explorant un tel corpus, compte tenu de la période qu'il recouvre, mon objectif initial était de concrétiser la recherche indiquée par des détours circonstanciés en Eglise... profonde, si l'on ose dire, c'est-à-dire locale. J'y ai découvert, en effet, une mine. Mais, à dire vrai, je n'ai pu qu'en faire une première approche générale. Elle m'a permis d'y glaner des détails révélateurs. Et, surtout, elle m'a donné de repérer au fil des ans, depuis 1886, le tracé local d'une courbe significative de variations du climat ambiant dans l'Eglise catholique — au moins en "haut lieu" précisément — confrontée aux défis de la laïcisation. C'est ce dont je me propose de rendre compte dans cette communication, après quelques observations préalables destinées, d'une part, à souligner les limites de cette première approche, d'autre part, à rappeler succinctement des repères du processus même de laïcisation.

Une première approche limitée

L'approche ici faite n'est pas à la dimension de l'importance du volume que représente le corpus en question. En le prenant avec les deux séries qu'il comporte, la *Semaine religieuse* jusqu'à 1974 et *Quimper et Léon* depuis — en abrégé ci-après, respectivement la *SR* et le *QL* —, on a affaire à un ensemble massif de pages, alors même qu'aucune ne peut être exclue *a priori* de l'examen à entreprendre : entre 700 et 900 pages par année ordinaire.

Par ailleurs, cette approche ne fait droit que par touches allusives aux exigences relatives aux problèmes de méthode que soulève l'exploitation de cet ensemble volumineux :

— problème de la spécificité du genre d'organe de presse dont il s'agit, genre appelant des règles adéquates pour évaluer, notamment, à leur juste mesure les particularités de la logique sélective de contenu qui s'y déploie au regard de la réalité concernée ;

— problème du traitement à appliquer en fonction de la structure de composition des numéros publiés, avant 1974 (période se caractérisant par un découpage explicite entre une "Partie officielle" et une "Partie non officielle"), et après (disparition d'un tel découpage) ;

— problème d'évaluation des parts respectives de représentativité et de singularité des positions repérées par rapport à celles exprimées aussi bien par le Magistère romain que par l'épiscopat de France — /et de Bretagne, au demeurant les singularités éventuelles demandant, pour leur part, à être elles-mêmes expliquées, ce qui supposerait, entre autres, que l'on soit attentif à la personnalité propre de chacun des évêques en fonction depuis 1886 ;

— problème du même genre, mais en amont cette fois, c'est-à-dire par rapport aux positions prises par les prêtres et les

catholiques finistériens eux-mêmes, problème qui, traité, ferait vraisemblablement apparaître des écarts d'importance entre ces derniers et la voix de leur évêché.

Le processus de laïcisation

Dynamique de sortie politique du système de chrétienté. Dynamique générant un déploiement systématique de la sécularisation en politique, source d'une dissociation institutionnelle et culturelle entre politique et religion catholique. Dynamique étalée dans le temps, marquée par des franchissements de seuil, d'abord lors de la Révolution de 1789, puis sous la Troisième République. Dynamique à haute productivité décisionnelle précisément durant cette dernière. Et ce, outre les diverses lois sur les congrégations, en deux vagues principales, porteuses, pour leur part, de mesures devenues effectives : l'une durant les années 1880 (cf. lois de 1882 et 1886 instaurant la laïcité, respectivement, des programmes et du personnel dans l'enseignement primaire public, loi de 1884 autorisant le divorce, etc.) ; l'autre en 1904 (rupture des relations diplomatiques avec le Saint-Siège) - 1905 (loi de séparation des Eglises et de l'Etat). Vagues suivies en 1924-1925, après le succès électoral du Cartel des gauches, d'une troisième, mais qui, elle, sera contrainte au retrait des projets qu'elle portait (cf. celui d'extension des lois laïques à l'Alsace-Lorraine, notamment). Dynamique dont la pointe — la laïcité de l'Etat — est consacrée constitutionnellement depuis 1946 et est devenue désormais norme établie, avec impact déterminant pour ce qui est, en particulier, de l'élaboration des lois relatives aux mœurs. Ainsi peut-on caractériser, à gros traits, le mouvement de laïcisation en France.

Des variations significatives de climat

Le premier numéro de la *SR* du diocèse de Quimper paraît

donc en fin 1886, c'est-à-dire au moment où la Troisième République en est à sa première vague de mesures que l'on vient d'évoquer. Il donne d'emblée à ressentir une note d'ambiance hyper-conflictuelle. Dans les livraisons hebdomadaires suivantes, tout en laissant apparaître d'importantes modulations — telle l'atmosphère de conciliation relative de 1914 à 1924 ("union sacrée" durant la Première Guerre mondiale, inclinaison à droite du balancier électoral avec la victoire du Bloc national en 1919, obligeant) —, cette note d'ambiance va dominer jusqu'aux débuts de la Seconde Guerre mondiale. Malgré la proximité d'écriture ici avec l'évocation de cette dernière, il n'est pas exagéré de parler de climat de guerre (civile et froide, si l'on veut) pour la désigner.

1886-1939, climat de guerre

Au reste, la terminologie militaire est alors monnaie courante dans le processus, de part et d'autre d'ailleurs. En la personne de Mgr Duparc (évêque de Quimper de 1908 à 1946), notamment, elle est pratiquée sans complexe. A preuve, à l'époque du Cartel des gauches et de ses projets, les termes "avant-garde" et "corps d'armée" dans cet extrait de la *Lettre pastorale* qu'il publie dans la *SR* du 9 janvier 1925, consécutive à des meetings impressionnants organisés sous sa direction à Quimper et au Folgoët, et destinée à annoncer "la création d'une Ligue de Défense et d'Action catholique" :

Les journées de Quimper et du Folgoët ont dû réjouir le cœur de Dieu et fortifier le cœur des hommes. [...]. Il faut un lendemain à ces grandes journées. Les soixante-douze mille manifestants n'étaient qu'une avant-garde. Nous devons maintenant organiser le corps d'armée. C'est le but de notre Ligue de Défense et d'Action catholique [...] qui entrera dans la Fédération Nationale Catholique du Général de Castelnau. [...]. Elle se place sur le terrain religieux et a pour but le développement des oeuvres et la revendication des libertés religieuses par l'abrogation des lois qui y portent atteinte, notamment la loi de Séparation, la loi sur la neutralité scolaire, la

loi du divorce, les lois contre les Congrégations. Elle demande à tous ses adhérents de voter en bons catholiques.

Longtemps auparavant, dans la *SR* du 17 mars 1911, le même Mgr Duparc avait, au demeurant, indiqué à ses diocésains que le processus de laïcisation perpétuait, à ses yeux, l'oeuvre de la Révolution française et, en conséquence, il leur suggérait explicitement de l'identifier à un état très précis de guerre dont cette dernière était l'initiatrice. Dans le cadre de l'*instruction pastorale* qu'il y publie, instruction portant sur l'*histoire de l'Eglise* et se concluant par un mandement de Carême, on lit, en effet :

[...] la Révolution est autre chose que ce que l'on dit à vos enfants. Elle est avant tout, malgré certaines formules qui en voilent l'esprit, une guerre déclarée contre Dieu et contre l'Eglise. Voilà son venin. [...]. Son crime essentiel se perpétue sans repentir et se développe chaque jour, car la doctrine dont elle est l'auteur responsable, aboutit à créer un état politique et social contre nature, en chassant la religion de toutes les institutions et de tous les actes de la vie des peuples.

Ces interventions de Mgr Duparc sont à considérer comme représentatives de la position exprimée par la voix de l'évêché de Quimper durant toute la période. Résumons-la : la laïcisation, "crime" continué de la Révolution, est une "guerre déclarée contre Dieu et contre l'Eglise" ; en conséquence de quoi, rien, en elle, ne peut être accepté et, tout entière, elle doit être combattue sans réserve aucune. Etant entendu, ajoutons-le, que "laïcité" et "laïcisme" y sont complètement identifiés, c'est tout un.

Il est opportun de préciser, par ailleurs, qu'une telle position paraît rejoindre tout à fait le point de vue des principaux responsables de l'Eglise catholique en France. En témoigne, la *Déclaration des Cardinaux et Archevêques de France sur les lois dites de laïcité et sur les mesures à prendre pour les combattre*, reproduite intégralement par la *SR* du 20 mars 1925. Dans une

première partie, y sont présentés les attendus de la condamnation des lois de laïcité en général. On y lit notamment que "les lois de laïcité sont injustes d'abord parce qu'elles sont contraires aux droits formels de Dieu" et "injustes ensuite, parce qu'elles sont contraires à nos intérêts matériels et spirituels" : à ce double titre, elles "ne sont pas des lois", "elles n'ont de la loi que le nom, un nom usurpé", donc "il ne nous est pas permis de leur obéir, nous avons le droit et le devoir de les combattre et d'en exiger, par tous les moyens honnêtes, l'abrogation". La deuxième partie, pour sa part, évaluant les "tactiques" susceptibles d'être employées par l'Eglise, exprime le refus absolu d'une tactique de "conciliation" et, en revanche, préconise une tactique qui implique que "sur tous les terrains" et "dans toutes les régions", soit déclarée "ouvertement et unanimement la guerre au laïcisme et à ses principes jusqu'à l'abolition des lois iniques qui en émanent", la réussite exigeant l'usage "de toutes les armes légitimes". Précisément, l'analyse des "moyens à employer" forme la dernière partie de la Déclaration et comporte, entre autres, l'affirmation selon laquelle "nous disposons de troupes dont le nombre et le courage égalent au moins le nombre et le courage des autres groupements..."

Logique de combat frontal

En tout cela, par conséquent, aucune ambiguïté. C'est réellement l'expression d'une logique de combat frontal. Mais il importe, en outre, d'observer que cette logique est surdéterminante et à portée globale, d'une part, qu'elle s'insère dans une stratégie de contre-société, d'autre part. Vu le cadre limité de cette communication, il n'est évidemment pas possible de rendre compte de ces traits autrement qu'en mentionnant quelques aspects.

Le caractère surdéterminant de la logique en question s'exprime doublement. D'un côté, elle imprègne de bout en bout pratiquement tout le contenu des livraisons de la *SR* durant la période. De l'autre, elle se présente comme structurant

complètement l'orientation du rapport à la société qu'on y trouve définie. Je veux dire ceci : le combat contre la laïcité est le prisme à travers lequel sont abordés tous les autres problèmes de la vie en société. Ainsi même de la... météorologie, au moins en 1893, année de grande sécheresse : la *SR* du 23 juin de cette année-là publie un texte dans lequel le "fléau" est mis en lien -dans une forme interrogative, certes, mais qui apparaît comme une affirmation- avec non seulement les "péchés individuels", mais encore le "crime social des laïcisations, qui seul suffirait à appeler sur nous toutes les calamités". Ainsi également des attentats anarchistes, lesquels fournissent l'occasion d'insérer un texte signé "X...", écrit "lors de l'assassinat du Président Carnot à Lyon", dans lequel il est affirmé que "l'anarchie" est "le premier résultat" d'une "civilisation" qui "a écarté Dieu, en théorie et en pratique, de la société, des lois et de l'enseignement". Ainsi surtout, et bien entendu, de la "question sociale" et des problèmes politiques au long cours.

A ces derniers propos, les consignes électorales, systématiques et très précises en ce temps, apparaissent les plus révélatrices. L'anti-laïcité en est la clé. Mais, remarquons-le, il arrive aussi à ces consignes de susciter, après coup, l'apparition d'indices révélateurs de la distance prise par bon nombre de catholiques finistériens à cet égard. Tel est le cas, lors des élections législatives de 1906, au moment où la loi de Séparation entre en application. En effet, dans la *SR* du 5 février 1906, Mgr Dubillard (évêque de Quimper de 1900 à 1908) publie une *Instruction* pour le Carême qui comporte cette précision à l'adresse de ses diocésains : "Aux élections prochaines, vous ne pourrez, sans vous rendre coupables de *faute grave*, donner vos suffrages à des hommes qui ont voté la loi de Séparation". Les élections ayant eu lieu, la livraison du 11 mai insère un texte qui en commente les résultats dont on sait qu'ils ont été favorables au camp de la laïcisation. "Il est profondément triste, y lit-on, de voir des chrétiens convaincus et pratiquants nommer des représentants qui, loin de dissimuler leurs sentiments antireligieux, les affichent et les proclament dans leurs écrits et leurs discours".

La portée globale du combat frontal se révèle, elle aussi,

par deux biais. Le front intègre, on l'a déjà suffisamment dit, toutes les initiatives gouvernementales allant explicitement dans le sens de la laïcité. Mais il intègre aussi notamment tout ce qui se pense, se dit et se fait au nom de la liberté de vivre en dehors des normes catholiques, bref au nom de la "Déclaration des droits de l'homme", celle-ci étant vue comme le "*non serviam* du monde moderne, c'est-à-dire le cri de l'orgueil humain révolté contre le Créateur" (*SR* du 8 février 1889, exposé de "l'intention" prévue par l'Apostolat de la Prière pour le mois de février).

Quant à l'insertion dans une stratégie de contre-société, elle se découvre par l'amplitude sociétale des indications d'engagements à orientation intransigeante mis en valeur. Que le vocabulaire soit, comme en début de période, celui des "œuvres", ou qu'il devienne ensuite plutôt celui d'"action catholique", on y trouve, outre l'intransigeantisme, tout l'éventail typique de l'intégralisme catholique dans l'une de ses versions stratégiques, version que l'on peut résumer ainsi : à la contre-Eglise de la société doit répondre la contre-société de l'Eglise. Cela est connu. Contentons-nous de relever un détail révélateur de la précision qu'a pu prendre une telle ligne. Il est inséré dans la *SR* du 3 avril 1896, en forme d'avis-injonction intitulé. "Achetez chez les catholiques" et ainsi introduit : "L'argent des *catholiques* du pays doit aller aux travailleurs et aux *commerçants catholiques* du pays". Suit un développement pour conduire à la conclusion selon laquelle "donner bénévolement son argent à son ennemi, c'est un *crime social*".

Sous Vichy, un autre climat

Fin 1939, avec l'entrée dans la Seconde Guerre mondiale, puis l'avènement du régime de Vichy, on entre naturellement dans une séquence historique d'un autre type jusqu'à la Libération. Les livraisons de la *SR* se poursuivent régulièrement durant cette séquence, avec une pagination réduite. Qu'on y enregistre alors une rupture de tonalité sur la courbe d'ambiance qui retient notre attention, rien d'étonnant à cela. Et ce, par-delà, soulignons-le,

l'attitude de base face au gouvernement de Vichy, attitude conforme au principe clairement exprimé de "loyalisme" (textes fréquents faisant appel à ce principe), et même à celui selon lequel s'impose "l'union entre Français et autour du gouvernement légitime" (cf. *Directives de S. Em. le Cardinal Suhard*, texte inséré dans la *SR* du 17 janvier 1941).

Mais comment qualifier cette rupture de tonalité ? Elle porte évidemment la marque d'une cessation d'hostilité sur le front concerné. A dire vrai, je m'attendais à y trouver en plus une autre marque : quelque chose du genre expression d'un climat de revanche. Or je n'ai découvert rien de tel, du moins explicitement affirmé. Sans doute, parce que les préoccupations principales sont devenues radicalement autres par la force des choses (voir, d'entrée, la force d'impact de la notion de "patriotisme" souvent mise en avant dans les livraisons de 39-40, par exemple).

Peut-être, à la rigueur, pourrait-on en déceler une trace indirecte dans l'énoncé de l'idée suivante : "Le salut du pays dépend de son retour aux traditions chrétiennes". Emise dès le début de septembre 1939 par Mgr Duparc dans un *Mandement ordonnant des prières publiques pour le temps de guerre* (*SR* du 8 septembre), l'idée est répétée ultérieurement sous d'autres formes. Elle pourrait s'interpréter comme suggérant aux lecteurs d'envisager la situation faite à la France en termes de revanche du sort valant épreuve pour cause d'abandon antérieur de ces "traditions chrétiennes". Cependant, son énoncé s'accompagne de précisions qui paraissent lui donner une visée uniquement spirituelle (appels à la conversion des cœurs et à la prière), sans portée institutionnelle ciblant les lois de laïcité.

D'autre part, une place qu'on pourrait considérer importante est donnée aux diverses mesures vichyssoises gommant une partie de l'oeuvre laïcisante de la Troisième République : mesures favorables aux "écoles privées" (la *SR* du 28 novembre 1941 comporte le texte des lois publiées par le *Journal officiel* du 9 novembre 1941, lois concernant les "subventions départementales à l'enseignement privé", etc.), aux congrégations (loi d'avril 1942 portant modification de la loi 1901 concernant leur autorisation, dont la *SR* du 15 mai 1942 indique

les implications principales), etc. Mais, en même temps il est frappant de constater que ces mesures sont présentées très froidement et sans aucun commentaire.

Depuis la Libération, un climat de ralliement ?

La Libération survenue, le mouvement de laïcisation reprend aussitôt, on le sait, son cours dans le pays, avec consécration institutionnelle de la laïcité de l'Etat. Face à cela, la courbe d'ambiance que nous suivons prend, cette fois, un tracé marquant un renversement considérable de tendance par rapport à ce qu'il était avant la guerre. Jusqu'à celle-ci, on l'a vu, les livraisons hebdomadaires traduisaient une anti-laïcité totale, globale et tous azimuts. Il se trouve que la *SR* du 17 novembre 1944 publie une "communication de l'évêché" (placée en "Partie officielle", par conséquent) qui donne à penser qu'une telle attitude est destinée à continuer. Sous le titre "L'action catholique en face des Partis", on y lit, en effet, l'indication suivante : "Enfin ne donnons pas notre confiance à des partis dont les chefs affectent leur mépris pour la religion et se réclament d'une neutralité ou laïcité qui cachent mal leur dessein de refuser à Dieu droit de cité parmi nous." Mais tôt après, on enregistre un changement complet de tonalité, tout d'abord dans une certaine confusion, puis en toute clarté.

La confusion — indice d'un certain décalage par rapport à la tendance en France ? — se manifeste en début 1946. Car, dans sa *Lettre pastorale* de mars portant sur "Les Reconstructions nécessaires", Mgr Duparc — qui est toujours en charge du diocèse (il mourra quelques mois plus tard) — introduit encore l'idée selon laquelle "pour reconstruire le monde, il faut mettre à la base Dieu" (*SR* du 15 mars). Ce, alors même que la *SR* du 15 février avait inséré — dans sa "Partie non officielle", il est vrai — le texte d'une intervention du cardinal Saliège, archevêque de Toulouse, destinée selon ses propres termes à résumer une "déclaration de l'Episcopat français". Texte qui comporte ces affirmations :

L'Etat, dans un pays divisé, doit être laïc, en ce sens qu'il est souverain dans le domaine qui est le sien. [...]. L'Etat, dans un pays divisé, doit être laïc en ce sens qu'il n'impose aucune croyance, aucune religion, tout en favorisant la liberté de conscience et en laissant tous les citoyens, même les fonctionnaires, libres de pratiquer la religion de leur choix. Avez-vous compris ?

Via un tel texte, dans la *SR* du diocèse de Quimper s'était donc ainsi introduite, pour la toute première fois, une tonalité positive à l'égard de la notion de laïcité, -appliquée, qui plus est, à l'Etat. L'événement est de très grande importance, même s'il est entouré, on vient de le noter, d'une certaine confusion. A l'observation, il apparaît inaugurer le renversement de tendance qui, clairement par la suite — dès l'avènement du nouvel évêque, Mgr Fauvel, en 1947 (en fonction jusqu'à 1968) —, s'est imposé dans la *SR* et s'est prolongé dans le *QL*, en y dessinant une nouvelle ligne d'ambiance. Laquelle conduit, par-delà le concile Vatican II, aux orientations actuellement en vigueur et, en l'occurrence, paraît bien en phase avec celle qui s'avère dominante dans le catholicisme officiel en France. Reste alors à en préciser les caractéristiques.

Pour qui fait une lecture un peu suivie des livraisons depuis 1886, ce qui frappe d'abord, ce sont les silences. C'est même un grand silence — durable — qui se fait sur des points-clés qui, avant 1939, étaient l'objet de réactions vives, orchestrées avec fracas pourrait-on dire maintenant par comparaison. Ce grand silence concerne notamment la séparation des Eglises et de l'Etat. C'est simple, on n'en parle plus du tout, ce qui est à considérer comme valant consentement au fait. Autre marqueur de silences à signaler également : la beaucoup plus grande rareté de textes se référant d'une manière ou d'une autre à la laïcité.

Frappante est aussi par comparaison l'ouverture explicite à une thématique positive sur d'autres points-clés, *via* des citations de documents du Magistère principalement. Outre la distinction désormais admise entre laïcité et laïcisme, elle

concerne dans un premier temps la qualification laïque de l'Etat (voir plus haut), ensuite et de plus en plus fréquemment à partir du concile Vatican II, la liberté religieuse et la notion même de "droits de l'homme", avec ce qui en découle.

Voilà qui n'est pas rien, qui est même beaucoup. Il y a lieu d'y voir des signes décisifs d'une orientation tout autre qu'auparavant. Force est d'ajouter qu'*au départ* (cf. plus loin, les raisons de ce soulignement), cette nouvelle orientation est en cohérence avec une stratégie également tout autre de l'Eglise catholique dans son rapport à la société. Sans sortir du champ de l'intégralisme, la perspective n'est plus de contre-société. Avec polarisation sur les problèmes de la vie économique et sociale, elle est devenue volonté de présence dans la société "moderne" conformément à l'appel signifié par une "Déclaration doctrinale de l'Assemblée plénière de l'Episcopat français", en date du 28 avril 1954. Déclaration que reproduit intégralement la *SR* des 7, 14 et 21 mai 1954, et qui commence par ces mots : "L'Episcopat de France, réuni en Assemblée plénière, demande à tous les chrétiens d'être présents au monde moderne pour le comprendre, l'aimer, le servir..."

Un ralliement sélectif

C'est clair, par rapport à la laïcité, rupture est faite avec la logique première de combat frontal. Est-ce à dire qu'il y a passage à une logique de ralliement ? Ce qui précède invite à répondre positivement. Cependant, il existe d'autres indices très nets qui signifient que le ralliement à la cause de la laïcité, loin d'être complet, est sélectif. Le tracé de la ligne d'ambiance diverge de ce fait selon les réalités concernées. Ambiance d'adhésion — plus ou moins explicite, mais réelle — du côté de celles que l'on vient d'évoquer. Ambiance de résistance anti-laïque maintenue, avec quelques hésitations cependant durant l'immédiat après-concile Vatican II, du côté d'autres réalités, pour l'essentiel se réduisant à deux chantiers particuliers : la question scolaire et la législation ayant trait aux mœurs. Faute de pouvoir ici beaucoup

développer, et estimant que le chantier de la question scolaire est, après tout, suffisamment connu, seule la législation relative aux mœurs nous servira pour rendre compte de cette résistance-là. Au demeurant, ce chantier en représente désormais le noyau dur, mais en en donnant à constater des variations dans ses formes de manifestation.

Le révélateur déterminant dans le cas est l'attitude devant la loi Veil relative à l'avortement. Signée le 15 janvier 1975, rediscutée et reconduite en décembre 1979, cette loi apparaît comme une expression juridique typique de laïcité culturelle advenue : en tant qu'institution d'une séparation entre le légal, d'une part, le moral et le religieux, d'autre part ; en tant que, de ce fait, n'imposant "ni une façon de penser, ni un mode de vie" (Mme S. Veil), mais fondant la liberté de pratiques différenciées (y compris, par l'insertion de clauses de conscience, pour les praticiens) en fonction du pluralisme reconnu des éthiques dans la population.

Principalement par présentation et/ou insertion de textes issus d'instances épiscopales en France ou du Vatican, la *SR* — dès 1973 — et, à partir de 1974, le *QL* accordent une large place à l'événement que représente cette loi. Et, plus tard, plus largement aux décisions gouvernementales portant sur des réalités chargées d'enjeux éthiques relatifs tant à la sexualité qu'au couple vie/mort. Cela donne un ensemble de textes qui permet de repérer une constante résistance, mais aussi une très nette inflexion dans les formes d'expression de celle-ci.

Durant les années 70, si s'affirme ladite résistance à ce qui se révèle de laïcité aux plans concernés, elle s'exprime en forme de contributions au débat et sur fond d'hésitations manifestées par la diversité de tonalité des textes publiés. Mais, par ailleurs, de ces hésitations se dégage une tendance dominante que l'on peut résumer ainsi s'agissant précisément de la loi Veil : dans son principe même, on n'est pas d'accord avec cette loi, voici pourquoi ; néanmoins on comprend le législateur en l'occurrence et on ne le condamne pas. Témoin éminent d'une telle position conciliante, l'*Amorce de réflexion pastorale* signée de NN. SS. Schmitt, évêque de Metz, et Duchêne, son auxiliaire, et publiée

dans le *QL* du 25 janvier 1975. On y trouve, en effet, ceci :

D'aucuns risquent de s'en prendre au législateur et de condamner sans recours la loi. Il n'est sans doute pas bon en ce domaine comme en d'autres, de se substituer à la conscience d'autrui. Le pouvoir politique a sa consistance propre et sa responsabilité spécifique. [...]. Il ne s'agit pas de se lamenter sur la nouvelle législation. Son intention déclarée n'est ni d'incitation, ni de permissivité : sa mise en œuvre se voudrait dissuasive et stricte son application en ce qui concerne la lutte contre la clandestinité, la publicité et le profit. Le législateur s'est engagé à promouvoir une politique et une éducation de la maternité et de la famille qui proposent de vraies alternatives à l'avortement pour motifs sociaux et économiques...

Plus que de simple conciliation, voilà qui n'est pas loin de signifier une disposition d'esprit quasiment prête à un changement de camp. Mais ce qui aurait pu signifier comme une amorce d'immigration pleine et entière dans la culture de laïcité n'a pas eu de suite. Et, passées les années 70, on chercherait en vain des répétitions de formulations identiques. Au contraire, c'est une tonalité tout autre qui s'affirme en se faisant de plus en plus insistante. Une tonalité dont on peut dire qu'elle fait passer d'une résistance en forme de débat à une résistance en forme de combat.

Dans l'intervalle, on le sait, il y a eu l'avènement de Jean-Paul II au pontificat. Et, consécutivement, l'affirmation ferme d'une nouvelle version stratégique du catholicisme intégral, version appelant à un positionnement identitaire de l'Eglise catholique face au "monde moderne". Avec forte polarisation sur une éthique de conviction placée sous le signe déclaré du prophétisme, dont découlent des appels réitérés à un ordre légal fondé sur un ordre moral s'identifiant à la loi de Dieu. Sans revenir sur les points-clés signalés comme relevant du consentement à la laïcité, cette orientation montre bien que ladite part de consentement est tant sélective que faite sous condition. Elle indique aussi bien la nature de la cible principale aujourd'hui, cible qui fait l'objet très précisément de l'encyclique *Evangelium*

vitae publiée début 1995 : les législations relatives aux mœurs, notamment celles qui dépénalisent l'avortement ou/et l'euthanasie. Pour autant qu'elles s'écartent du Magistère catholique, elles sont l'objet, dans leur principe même, d'une condamnation sans réserve aucune et d'un appel au combat contre leur existence. Qui plus est, avec une sorte de retour aux formulations d'avant 1939 (cf. texte de la *Déclaration des Cardinaux et Archevêques de France* en 1925). On y remarque, en effet, que les lois en question sont désignées comme n'ayant qu'une "apparence de légalité", comme "entièrement dépourvues d'une authentique validité juridique" et entraînant "une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience"...

Ceci dit, le *QL* n'a pas eu à insérer le texte de cette encyclique, il y a d'autres moyens éditoriaux aujourd'hui. Il s'est contenté, dans sa livraison du 27 avril 1995, d'en faire une présentation signée de l'évêque actuel, Mgr Guillon. Laquelle, d'entrée, après avoir reconnu que "l'accueil" du "document par les médias de notre pays a été mitigé", précise : "En fait, lorsqu'on lit le texte à tête reposée, on découvre un *message lucide et courageux*, qu'on peut bien qualifier de prophétique". Mais dans la suite de cette présentation, il faut le noter, ne sont pas désignées explicitement les législations en question. On n'y rencontre donc pas, non plus, l'expression de leur condamnation ni d'appel à les combattre. Tout s'y présente, de fait, comme si l'on se trouvait devant une euphémisation de la ligne en forme de combat que j'évoque.

En variations d'ambiance révélatrice de positions prises face aux défis du mouvement producteur de laïcité, tel m'est apparu le cours suivi par la voix de l'évêché finistérien depuis 1886 jusqu'au point de tonalité où nous le laissons en 1995...

Laurent LAOT

II - IMAGES ET PRATIQUES

Le chemin de croix de Servel (Côtes-d'Armor)

Servel est une paroisse rurale de l'ancien évêché de Tréguier, aujourd'hui rattachée à la commune de Lannion (Côtes-d'Armor). Son église, située sur un point culminant, est au milieu d'un cimetière. Le chemin de croix qui entoure le cimetière de Servel ne comporte que sept stations, au lieu des quatorze qui sont de règle habituellement ; il partage cette particularité avec le chemin de croix de l'ancien cimetière de Saint-Pierre de Montmartre, à Paris, et avec l'un des deux chemins de croix du pèlerinage belge d'Oostakker-Lourdes, près de Gand. Il s'agit donc d'un prototype qui nous permet de mieux comprendre le développement des chemins de croix actuels. L'initiateur de cet ensemble fut l'abbé Le Gall de Kerdu, recteur de Servel. Mais sa démarche spirituelle avait trouvé à Servel un terrain particulièrement favorable, parce que la dévotion aux Cinq Plaies du Christ, vieille de deux siècles déjà en Europe occidentale, était plus solidement installée à Servel qu'ailleurs, comme en témoignent nombre de petits monuments antérieurs à l'abbé Le Gall, et c'est sur cette dévotion déjà ancienne que se sont greffées les nouvelles pratiques instaurées par l'abbé Le Gall.

L'abbé Le Gall

En 1678, l'abbé Le Gall fit déclaration, lors de la Réformation du Domaine Royal à Lannion (Arch. Nat. P 1629), en son nom et en celui des "autres prêtres servant *in divinis* dans ladite église" de Servel, pour deux maisons situées à Lannion, rue de Croas Cam, au Grand Forlac'h (aujourd'hui rue Cie Roger Barbé), léguées par testament du 19 juillet 1666 par Jeanne et Marguerite Morvan, à charge de diverses rentes à verser à la confrérie du Sacre et à celle du Rosaire en l'église de Servel, et à celles des Agonisants et des Cinq Plaies en l'église du Baly. L'abbé Le Gall est dit alors "noble et discret Messire Maurice Le Gal, sieur de Kerdu, recteur de Servel".

Il était probablement né à Lannion ou à Ploumilliau, vers 1632 ou 1633, fut reçu docteur en théologie à la Sapience de Rome (comme en témoigne la mention qu'il en fait dans l'acte d'inhumation du cœur de Marie Guyon le 21 Mai 1687), fut nommé à Servel avant 1666, et y mourut le 8 Janvier 1694, selon l'inscription portée sur sa pierre tombale dans le cimetière de Servel : "M M LE GALL RR DE SERVEL DECEDE LE 8 IANVIER 1694 DE SON AGE LE 61 R:I:P:" La page de titre de la troisième édition (1672) de *L'Oratoire du Cœur* (collection Yves Briand) porte : "par M. DE QVERDV LE GALL, docteur en théologie, & recteur de Servel en Bretagne", ce qui atteste de sa présence à Servel comme recteur dès avant cette date, et sans doute assez longtemps avant, puisque la formulation adoptée par la Réformation du Domaine Royal laisse entendre que c'est à lui personnellement qu'avaient été léguées en 1666 les maisons du Forlac'h. Sa présence à Servel, comme recteur, en 1666, est du reste confirmée par l'inscription de l'une des cloches du clocher (en mauvais état, et dont je n'ai pas vérifié la présence depuis 1960) :

NOBLE & D M MAVRICE LE GALL RECTR. M.Y.
LE BARZIC CURÉ M. G. MORVAN PERE . + IAN
BAPTISTE LE ROVX //// FILS AISNÉ DE MESRE . G.
LE ROVX. SEIGNR DE LAVNAY &C . & MAREINE
MARIE ANNE DE KPRIGENT FILLE AISNE DE

MESSR //// KPRIGET &C 1666 + H: F. LE PONCIN .
H. SALIOV . FAB.

Il me semble avoir entendu dire (par l'abbé Bourdellès qui avait retenu beaucoup des anciennes traditions orales de Servel) qu'il était né à Lannion, bien que la seigneurie de Kerdu soit en Ploumilliau, mais malheureusement les archives conservées de l'état civil de Lannion ne commencent qu'en 1644, et celles de Ploumilliau qu'en 1647, alors que son épitaphe le ferait naître en 1632 ou 1633. Quant à celles de Servel, où l'acte de décès donnerait peut-être le lieu et la date de sa naissance, et la date du début de son rectorat à Servel, elles commencent certes en 1675 (donc pendant qu'il était recteur), mais elles n'existent que dans l'exemplaire conservé aux A.D. 22, à Saint-Brieuc, que je n'ai pas encore eu le loisir d'aller consulter. M. Harbonville m'a cependant communiqué les photocopies de quelques actes ayant de l'intérêt pour notre propos.

L'oratoire du cœur

Jeune encore, sans doute vers 1666 ou 1668, l'abbé Le Gall composa un petit ouvrage, un livre de poche avant la lettre, intitulé *L'oratoire du cœur, ou méthode très facile pour faire oraison avec Jesus-Christ dans le fond du cœur*, dont la troisième édition fut publiée à Paris en 1672, et comporte des gravures qui sont à l'origine des statues du chemin de croix. Il a existé de cet ouvrage un assez grand nombre d'éditions, une quinzaine peut-être, dont le catalogue imprimé de la Bibliothèque nationale signale (au nom de Querdu-Le Gall) celles de 1670, 1677, 1682, 1697, 1713, 1836, 1839, 1844, et 1895. Ces diverses éditions, et bon nombre d'autres, sont répertoriées dans un ouvrage sur lequel Christian Brunel a bien voulu attirer mon attention : Anne Sauvy, 1989, *Le miroir du cœur. Quatre siècles d'images savantes et populaires*, Paris, éd. du Cerf, pp. 119-120. Trois d'entre elles sont représentées à la Bibliothèque de l'abbaye de Landévennec et comportent des

séries différentes de gravures. J'ai photographié à partir de l'exemplaire d'Yves Briand celles de la troisième édition, qui ont été utilisées comme modèles des statues. Elles inscrivent la scène au milieu d'un cœur qui se réélargit à la base, s'orne de divers symboles (un peu à la manière des tables du Père Maunoir), et supporte à son sommet le visage d'un saint dont le nom est porté à la marge supérieure de la gravure.

Anne Sauvy (*op. cit.*, pp. 118 sq) expose que l'abbé Le Gall avait dû s'inspirer des méditations proposées avant lui par le Père Alexis Berger (mort en 1659), par le Père Hardouin de Saint-Jacques (1654) et par Jean Aumont (1660), pour en tirer une planche gravée qui est signalée dans un contrat notarié avec le libraire Pierre de la Bresche en date du 7 octobre 1666 ; le contrat porte une apostille selon laquelle la planche gravée a été rendu à l'abbé Le Gall le 24 décembre 1667, ce qui implique soit que l'ouvrage prévu a alors été imprimé, soit qu'on a renoncé à l'imprimer et qu'on n'a mis en vente que cette feuille

unique (c'est l'hypothèse que retient A. Sauvy). Un exemplaire de cette feuille aurait été remis au pape Alexandre VII lors d'un voyage que l'abbé Le Gall aurait effectué à Rome au début de l'année 1668, et le pape ayant gardé cette feuille affichée près de son lit pour en effectuer les exercices, il fut demandé à l'abbé Le Gall de présenter sa méthode d'oraison sous la forme d'un livre, qui parut en italien en 1668, sous le titre : *Oratorio del cuore, overo il modo di contemplare Cristo crocifisso dentro l'oratorio del nostro cuore*, Roma, a spese del Tinassi, 1668, livre dont il existe un exemplaire à la bibliothèque des Fontaines à Chantilly.

La première édition française dont on ait gardé trace sortit en 1670 chez Pierre de Bresche et Jacques de Laize de Bresche, à Paris. Mais la suivante, de 1672, portant l'indication "Troisième édition", il se peut qu'il y ait eu une édition antérieure, à moins que l'édition italienne ne soit considérée comme la première.

A. Sauvy suppose, à la suite du préfacier de la réédition de 1848 (St Brieuc, L. Prud'homme) de Guillaume Le Roux, 1716, *Recueil et miracles du R.P. Maunoir*, Quimper, J. Potier, que Maurice Le Gall utilisa les images de ce livre dans les missions du Père Maunoir auxquelles il participa, et qu'elles avaient également été l'inspiration des vitraux de la chapelle des Cinq Plaies, dont trois existaient encore en 1848. Elles ont du reste été aussi à l'origine des illustrations d'un ouvrage du Père Maunoir lui-même, *An Templ consacret dar Passion Iésus-Christ*, 1671 (A. Sauvy, *op. cit.*, p. 127).

L'ORATOIRE DV CŒVR.

O V METHODE TRES-FACILE POVR FAIRE ORAISON avec IESVS-CHRIST dans le fond du Cœur.

Représentée en huit figures entaille d'once.

Par M. DE QVERDVIL GALL, Docteur
en Theologie, & Recteur de Seruel
en Bretagne.

Prædicamus Christum crucifixum. 1. Cor. I.
TROISIÈME EDITION.



A PARIS,
Chez PIERRE DE BRESCHÉ, & JACQUES
DE BRESCHÉ, rue S. Jacques deuant
S. Benoist, à l'Image S. Ioseph.

M. DC. LXXII.
Avec Privilège du Roy, & Approbation.



Fig. 1 - Page de titre de l'Oratoire du cœur,
3ème édition

Fig. 2 - Frontispice gravé de
l'Oratoire du cœur

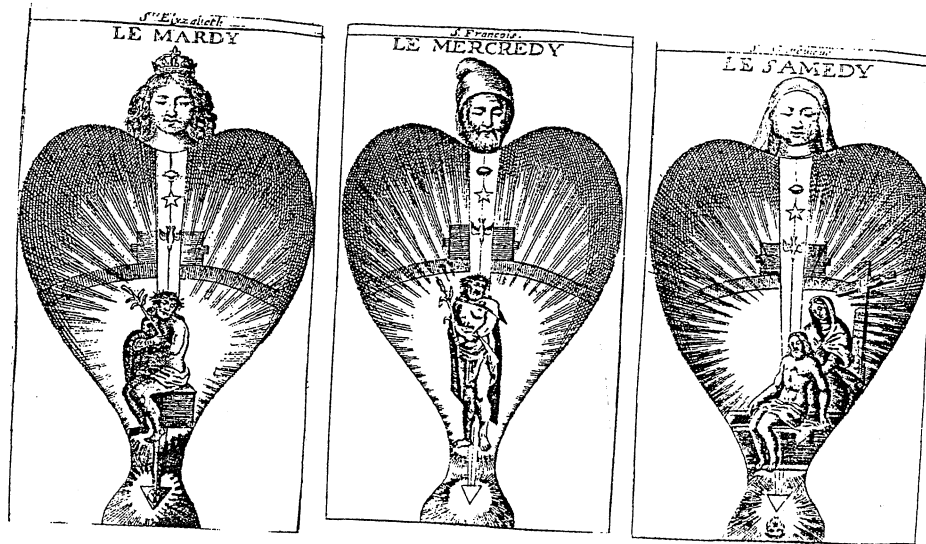


Fig. 3 à 5 - Gravures de *L'oratoire du cœur*, édition de 1672.

Le principe retenu par l'abbé Le Gall pour faire oraison est de consacrer chaque jour de la semaine à des réflexions sur l'une des étapes de la Passion du Christ, et c'est pour cette raison qu'il a divisé la Passion en sept scènes fondamentales. Ses successeurs, désireux d'affiner la réflexion sur la Passion, ont doublé ce nombre, en gardant le principe, puis on s'est peu à peu écarté du lien entre les jours de la semaine et le chemin de croix, pour le parcourir tout entier d'affilée. Il paraît vraisemblable qu'au contraire, à l'époque de l'abbé Le Gall, et aussi longtemps que sa tradition s'est perpétuée à Serval, on ne méditait chaque jour que sur le thème du jour, en revenant donc tout au long de la semaine.

La matérialisation du chemin de croix

Sauf erreur de ma part, l'ouvrage de l'abbé Le Gall n'utilise pas la formule "chemin de croix", et ses gravures, comme plus tard les statues qui les imitent, n'ont pour but que d'alimenter les méditations d'un jour de la semaine. C'est plus tard seulement que, détournées de leur fin première, elles serviront de support à des manifestations de piété immédiatement enchaînées les unes aux autres.

Bien que les "grottes" qui abritent aujourd'hui les statues soient explicitement datées des années 1707 à 1719, la mise en place des stations autour du cimetière est plus ancienne, et remonte à peu près certainement au temps de l'abbé Le Gall, car nous en avons dans le registre des sépultures (A.D.22) un précieux témoignage, que m'a communiqué M. Harbonville, qui a entrepris l'inventaire de l'état civil ancien de Serval :

Le trosiesme jour de Novembre mil six cent quatre vingt dix huit, je soubssignant Recteur asistés des soubsignants pbres la plus grande party des paroissiens presants ay inhumé les ossements et reliques qui estoient dans le reliquaire de ceste paroisse de Serval au prais de la muraille du semityere entre l'escallier de la place et la station du crucifiement de nostre Seigneur.

Jan Guyon pbre Jan le Poncin pbre, curé de Serval François Guyon pbre
Phes Henry Rr de Serval

Les statues taillées à la ressemblance des gravures du livre ont donc été placées, du temps de l'abbé Le Gall, autour du cimetière. Elles ont probablement été abritées d'abord dans des édifices de bois, et ce n'est que progressivement que ces édifices ont été remplacés par les grottes actuelles. C'est donc très vraisemblablement du vivant de l'abbé Le Gall, et par ses soins, que les statues ont été sculptées et disposées autour du cimetière, pour servir de base à des dévotions quotidiennes. Mais c'est son successeur, l'abbé Ph. Henry, qui a fait bâtir, au fur et à mesure des fonds disponibles, les grottes entourant aujourd'hui le cimetière. Cinq d'entre elles sont datées, de 1707, 1714, deux de

1716, 1719. Les deux grottes non datées sont probablement antérieures aux autres, car ce qui leur reste d'inscription est incisé et non en réserve, donc fait aux moindres frais. On devine l'effet des famines de 1709 qui ont durablement interrompu la construction. On sait maintenant que les stations étaient en place en 1698, mais il est très probable qu'elles sont d'une vingtaine d'années plus anciennes. Leur conservation pendant quarante ans ne s'expliquerait pas si elles avaient été en plein air, et il a donc probablement existé des abris de charpente avant les grottes actuelles.

Description des stations

La semaine, pour l'abbé Le Gall, commence le dimanche, et la **première station** est consacrée à la scène de *Jésus au Mont des Oliviers*. La gravure de *L'oratoire du cœur* représente le Christ à genoux, vêtu d'une longue robe, avec l'inscription "Le dimanche" et la mention marginale de S. Grégoire, figuré tiare en tête. La statue de la première grotte, haute de 89 cm, profonde de 58 cm, figure de même Jésus à genoux, en robe longue. Lors de ma visite du 23 août 1954, avant toute restauration, les mains jointes étaient détachées, et posées à terre, et le poignet gauche manquait. Une tablette de bois, peinte en blanc et bordée de noir, portait l'inscription "Jesus er jardin olivet" (Jésus au jardin des Oliviers). Comme toutes les autres, cette tablette, qui tombait en miettes, a disparu vers 1965 et n'a pas été remplacée. La statue était montée sur une planchette reposant sur le dallage de la grotte, qui à cette époque dominait encore le sol du cimetière d'une dizaine de centimètres (rehaussé peu à peu, le sol de l'allée vient aujourd'hui affleurer le dallage). Pour préserver un peu la statue de l'humidité du sol, on lui a fait depuis un petit socle de pierre. L'étude des diverses grottes, en particulier de celles dont le revers est accessible, montre que le sol du cimetière a dû être exhaussé, depuis l'époque de l'abbé Le Gall, de 50 cm à 1 m. Il faut donc prendre aujourd'hui, pour éloigner les statues de l'humidité, des précautions qui à l'origine ne se justifiaient pas.

Cette première grotte est ornée, à la clef de sa façade, d'un cœur enflammé, et non pas, comme les autres, d'un cœur percé par trois clous et entouré par une couronne d'épines. C'est que la scène du Jardin des Oliviers, d'une part n'est pas encore physiquement douloureuse, et d'autre part est destinée à la méditation du dimanche, jour qu'on ne doit pas ternir par trop de douloureuse tristesse. Elle porte, dans un cartouche triangulaire situé au sommet du fronton, l'inscription I / STA / TION, tandis que de part et d'autre du cœur enflammé on lit : 1714 / PH. HE / NRY RR. La grotte est par ailleurs semblable aux autres, c'est-à-dire comporte en façade deux piédroits se terminant chacun par une pierre qui comporte vers l'extérieur une console d'angle de pignon comme celles que l'on trouve aux pignons des maisons, et vers l'intérieur l'amorce de l'arc en plein cintre qui couronne la façade ; la clef de cet arc porte donc le motif en bas-relief, ici le cœur enflammé, et les inscriptions, le gâble étant couronné par une croix sur laquelle on distingue malaisément des motifs qui pourraient reproduire ceux de la gravure.



Fig. 6 - La grotte de la première station, photo du 2 janvier 1954

Les parois latérales de la grotte sont verticales et planes, parallèles entre elles, tandis que le mur du fond, aveugle, leur est perpendiculaire. La face externe du mur du fond comporte, pour trois des grottes, celles qui donnent sur la route qui contourne le cimetière, une niche et une inscription ; mais ce n'est pas le cas pour les premières grottes.

La **seconde station** est celle du lundi. La gravure la place sous l'invocation de *S. Louys*, et figure le Christ dépouillé de ses vêtements, un linge autour de la taille, les mains liées derrière le dos. A cette figuration, la sculpture ajoute une colonne, derrière le Christ. La statue a 136 cm de haut, la colonne 62 cm, et dès 1954 j'avais noté que les pieds étaient pourris. La planchette portait l'inscription "Jesus skourjeet", Jésus flagellé ; l'orthographe (avec le k et non un c) autant que le graphisme évoquent donc le début du XIX^{ème} siècle, ce qui n'a rien de surprenant, cette tablette, simplement posée au sol, étant l'élément le plus fragile de l'ensemble. La grotte ne porte pas d'inscription lisible, mais il semble y avoir quelque chose d'écrit au sommet du pignon.

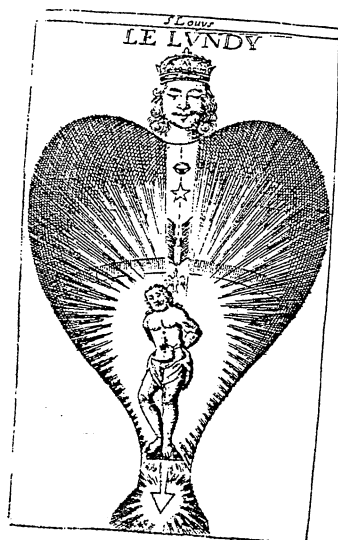


Fig. 7 - La gravure du lundi sur l'Oratoire du cœur, édition de 1672



Fig. 8 - Christ à la colonne, état en 1964.

La croix qui couronne cette "grotte" porte des gravures incisées, peu lisibles, qu'avec un éclairage rasant on arrive cependant à déchiffrer en partie : sur la branche de la croix le monogramme du Christ (IHS) surmonté d'une croix, sur la hampe de la croix un cœur, et dessous II / STAT / ION, puis une date dont seul l'1 initial est lisible.

La gravure place la **troisième station**, le mardi, sous l'invocation de *Ste Elizabeth*, et figure le Christ assis de trois quarts, vêtu d'un linge autour de la taille, couronné d'épines, et tenant le roseau de la main droite. La sculpture (hauteur 123 cm, largeur 55 cm, revers creusé) le présente assis de face, et le roseau manque ; mais il semble que la main droite ait autrefois été percée d'un trou cylindrique, colmaté lors d'une des réparations. La tablette portait "Jesus kurunet a spern", Jésus couronné d'épines. Le visage du Christ est, à mon sens, le plus expressif de la série, et cette statue l'une des meilleures.



Fig. 9 - Tête de la statue de Jésus couronné d'épines, état en 1954



Fig. 10 - Pancarte de bois avec l'inscription "Jésus kurunet a Spem", état en 1954.

La grotte, qui est la plus proche du presbytère (dont son revers domine la cour), a été construite la première, et elle porte au haut du pignon l'inscription III / STA / TION / 1707.



Fig. 11 - Le Christ aux outrages, état en 1964



Fig. 12 - Le revers de cette statue, montrant le dos évidé, état en 1964

La quatrième station, celle du mercredi, sous l'invocation de S. François, présente le Christ debout, ceint d'un linge, couronné d'épines, tenant le roseau à la main, avec sur les épaules une cape que retient un ruban passant devant les épaules. Au roseau près, la statue est identique à la gravure.



Fig. 13 - Détail de la gravure du mercredi, montrant le modèle utilisé pour la statue de la 4ème station.



Fig. 14 - L'Ecce Homo, derrière la grille de sa grotte, État en 1954.

Les traces de coups de fouet sont légèrement incisées dans le bois, et largement ouvertes. Il s'agit, là encore, d'une des meilleures œuvres de la série, et la comparaison avec l'Ecce Homo de Saint-Jean du Baly, à Lannion, dont l'analyse serait la même, est tout à l'avantage de celui-ci. En 1954, j'avais noté que le bas de la statue (hauteur : 139 cm, revers non creusé) était réparé

en plâtre. La grotte porte au pignon, dans un cartouche triangulaire : III / STA / TION, et, de part et d'autre du motif en bas-relief de la clef (cœur percé de trois clous et entouré d'une couronne d'épines) on lit : MIRE PH:HEN / RY RECT:R: / 1719. Les quatre premières lettres sont très difficiles à lire, mais doivent être là pour Messire. La tablette de bois portait : "Jesus diskoéet dar bobl", Jésus présenté au peuple.

Cette grotte est la première à border, sur son revers, la route qui passe au sud du cimetière, et ce revers est orné d'une niche, vide, avec corbeau godronné, capuchon orné d'une coquille, et inscription : ??? 1719 / CORENTINE / ORA / PRO / NO / BIS, ce qui est un peu surprenant, saint Corentin étant peu honoré dans la région. On m'a proposé une hypothèse selon laquelle chacune des sept grottes aurait comporté au revers une niche pour la statue de l'un des sept saints du Tro-Breiz, mais les autres grottes, soit ne portent pas de traces d'inscriptions, soit n'en ont que d'illisibles en ce qui concerne le nom du saint. Il n'est pas moins surprenant que sur la première ligne, là où l'on attendrait SANCTE, les lettres aient été martelées, et qu'au contraire la date soit intacte.

La cinquième station, celle du jeudi, sous l'invocation de *Ste Thérèse*, figure sur la gravure un Christ en robe longue marchant vers la droite en portant la croix. En 1954, la statue (hauteur 137 cm, dos évidé), en très mauvais état, était basculée dans l'encoignure de la grotte, tout le bas étant pourri, les mains manquaient, et ce qui restait de la croix (92 cm pour les bras horizontaux, 79 cm pour le fût vertical) était appuyé contre le mur du fond. La grotte ne porte que l'inscription V / STAT / ION (le V est incisé, le reste est en réserve), et encore est-elle peu lisible, dans un cartouche triangulaire au sommet du pignon. Sur la croix du pignon, une gravure incisée comparable à celle de la seconde grotte (IHS et cœur). L'inscription du revers de la grotte, au-dessus de la niche qui domine la route, est, elle,



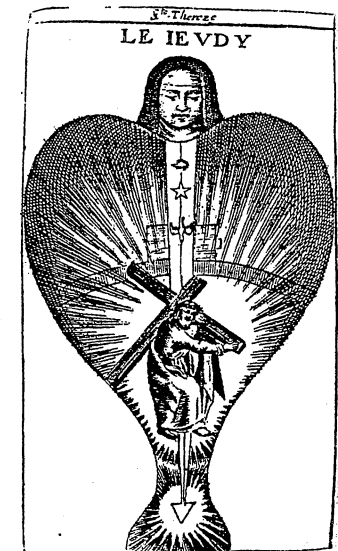
totalement illisible. La planchette portait "Jesus ho tougen he Groaz" (Jésus chargé de la croix).

Fig. 15 - Détail du Portement de croix, état en 1964.

La sixième station correspond au vendredi, sous l'invocation de *Saint Isidore*. La gravure figure un Christ en croix, la Vierge agenouillée à ses pieds, du sang ruisselant de ses mains, ou jaillissant de la plaie du côté. La Vierge n'a pas été figurée dans

Fig. 16 - Gravure du vendredi (Crucifixion).

dans la scène sculptée, ou a disparu depuis. Du reste, cette statue est d'une facture plus lourde que les précédentes, et il me semble plausible que ce soit une réfection post-révolutionnaire. Le Christ (hauteur 124 cm, envergure 93 cm, bras rapportés, le tout sur une croix de 166 cm de haut et 100 cm d'envergure) a la tête penchée à gauche. Les deux pieds sont cloués séparément (alors que la figuration de trois clous plantés dans les cœurs sculptés implique que



plantés dans les cœurs sculptés implique que les deux pieds soient cloués par le même clou).

Cette statue est en meilleur état que les autres, (la septième exceptée), soit qu'elle soit plus récente, soit que l'étroitesse de son contact avec le sol (seul le pied de la croix touche le sol, et la traverse est fixée au mur du fond) l'ait protégée de l'humidité. La planchette portait : "Jesus crucifiet", Jésus crucifié.



Fig. 17 - Statue de la Crucifixion, en place derrière la grille, en 1954.

La grotte porte en haut du pignon : VI / STA / TION, et de part et d'autre du motif en bas-relief : PH:HE / NRY / RECTEV / R 1716. Sur le revers, autour de la niche, la pierre qui porte l'inscription a été rognée en haut, ce qui empêche de lire le nom du saint dont la statue occupait la niche, puisqu'il manque la moitié supérieure des lettres (serait-ce S.TOLIRE ???) ; l'inscription se termine par ORA PRO / NO / BIS.

La septième station, et dernière grotte, celle du samedi, sous l'invocation de *Sainte Geneviève*, correspond à la gravure sur laquelle, au pied de la croix, se tient debout la Vierge, le Christ assis devant elle, et qu'elle soutient sous les aisselles. La sculpture est assez différente, puisque c'est une piétà absolument classique, la Vierge assise, le corps du Christ reposant sur ses genoux. Le groupe



Fig. 18 - La piétà, état en 1964.

(hauteur 112 cm, largeur 101 cm) est taillé dans un seul tronc, dont le revers est évidé. La main gauche de la Vierge, qui en 1954 était amovible, paraissait un peu petite. La facture est celle du début du XIX^e siècle, avec quasi-certitude, et il est très probable que ce groupe remplace un original qui aurait été détruit pendant la Révolution. La planchette portait : "Jesus diskennet deus ar Croas", Jésus descendu de la croix. La grotte porte en haut du pignon l'indication : VII / STA / TION, et de part et d'autre du motif en bas-relief : PH:HE / NRY / RECTVR / 1716, d'une gravure ferme, malgré la césure malencontreuse et la faute d'orthographe.

Restauration des sculptures

Lors de mon relevé de ce chemin de croix en 1954, j'avais constaté le mauvais état de la plupart des sculptures. Cet état s'étant aggravé, l'abbé Pierre Bourdellès, originaire de Serval, professeur à l'Institution Saint-Joseph de Lannion, dont on se souvient du rôle important qu'il a joué dans la vie culturelle et religieuse de la Bretagne, demanda aux Beaux-Arts de faire restaurer l'ensemble, puisqu'il était inscrit à l'Inventaire supplémentaire des Monuments historiques depuis le 22 décembre 1927. Ayant reçu une réponse dilatoire, il entreprit de les faire réparer, au moins provisoirement, par des bénévoles. Le gros du travail fut exécuté en décembre 1964 par des élèves de Saint-Joseph (voir *Ouest-France*, 4 XII 1964) qui décapèrent les statues, les passèrent au xylophène, et les repeignirent, après que Pierre de la Haye, connu pour ses talents de sculpteur, ait restauré les parties abîmées ou manquantes. C'est à l'occasion de cette restauration que, les statues ayant été sorties de leurs "grottes", j'ai pris les photographies indiquées comme donnant l'état en 1964. Mais, soit que la peinture ait été appliquée trop tôt après l'imprégnation au xylophène, soit que la couche d'apprêt ait été insuffisamment diluée, la peinture a mal tenu, et s'écaille aujourd'hui.

Il est hors de doute que, pour cinq des sculptures au moins (celles des deux dernières grottes sont en meilleur état), une intervention s'impose, et mieux vaudrait qu'elle soit l'œuvre de restaurateurs qualifiés.

On peut faire remarquer qu'il est rare que des chemins de croix aient une valeur à la fois archéologique et artistique, et que pour cette raison les guides touristiques les négligent habituellement. Or, Lannion et ses environs se trouvent rassembler trois chemins de croix remarquables : outre celui-ci, le chemin de croix de Xavier de Langlais dans la chapelle de l'Institution Saint-Joseph de Lannion, et le chemin de croix de Maurice Denis dans la chapelle de La Clarté en Perros-Guirec.

Monuments associés

Le "chemin de croix" n'est pas la seule manifestation du culte particulier de la Passion du Christ que l'on trouve sur la paroisse de Serval. Il existe çà et là, géographiquement connectés ou non, au cimetière et à l'église, d'autres éléments qui se rattachent directement à l'intérêt particulier des paroissiens de Serval pour ce type de dévotion, et pour la dévotion aux Cinq Plaies du Christ sur laquelle il s'était greffé :

Témoins de la dévotion aux Cinq Plaies

Alors qu'on ne trouve de traces matérielles de la dévotion aux Cinq Plaies, dans les autres paroisses du Trégor, que de façon éparse, à Serval il y a une concentration de témoins archéologiques, que je crois pouvoir interpréter comme indiquant un succès particulier de cette dévotion à Serval. Certes, il serait possible de soutenir que ce qui fait qu'on a plus de traces à Serval qu'ailleurs, c'est seulement le fait que la dévotion introduite par l'abbé Le Gall a donné à celle des Cinq Plaies une nouvelle jeunesse, et que de ce fait les monuments ont été mieux conservés qu'ailleurs. Mais la plus forte densité de témoignages porte aussi, me semble-t-il, sur les textes anciens, domaine dans lequel une conservation préférentielle s'expliquerait moins bien.

Chapelle des Cinq Plaies

C'est le nom de la chapelle latérale Nord de l'église paroissiale. Cette chapelle se trouvait auparavant dans le cimetière, et portait, dit Couffon (1935), la date de 1544. En 1891, elle a été incorporée à la nouvelle église paroissiale, presque entièrement avec des matériaux neufs (sauf le réemploi de quelques pierres). Parmi les pierres réemployées, on en note une avec un cartouche et la date de 1758, une autre qui est une ancienne console d'angle de chevronnière en forme de léopard, et une troisième qui, au-dessus de la porte Ouest, est ornée d'un écusson peu lisible, un écartelé dont le 1 et le 4 portent vraisemblablement trois fasces ondées, le 2 et le 3 une sorte de lambel. Les vitraux datent de cette époque, mais le vitrail des

Cinq Plaies, au pignon Nord, renferme quelques éléments du vitrail ancien, avec la disposition des Cinq Plaies qui était classique depuis le XV^e siècle.

C'est dans cette chapelle qu'avait été enterrée Marie Guyon le 22 avril 1687. On y trouve quelques objets anciens à rattacher à la nouvelle dévotion, dont la custode contenant le cœur de Marie Guyon, ou Le Guyon.

Fontaine des Cinq Plaies

Appelée en breton *Feunteun ar Pemp Gouli*, cette fontaine a été inscrite sur l'Inventaire supplémentaire des Monuments historiques en même temps que le chemin de croix, en 1927. Elle se trouve à une dizaine de mètres d'altitude plus bas que le bourg, dénivellation nécessaire pour permettre à l'eau de migrer dans le sous-sol et de sourdre sur le versant. En distance horizontale, elle est à 200 m de l'église, sur un chemin conduisant à Lannion, autrefois praticable par les voitures, et aujourd'hui réservé aux piétons.

Elle a été naguère en très mauvais état (voir *Ouest-France*, 25 XI 1964), mais elle a été restaurée, avec plus de solidité que d'élégance, par les ouvriers municipaux de Lannion, et avec son toit neuf et son revêtement de ciment, devrait maintenant tenir longtemps. Malheureusement, les trois niches du fronton et celle du flanc de l'escalier sont vides. La niche centrale a gardé sa console, qui porte des armoiries, trois fasces aujourd'hui sans couleurs, avec une couronne de comte, et des branches de laurier comme supports. En 1953, c'était un écu d'argent à trois fasces de gueules. Certes, la peinture ne devait pas être d'époque et il se peut qu'il y ait eu des erreurs de couleurs. Toutefois, d'argent à trois fasces de gueules, ce sont les armes de la famille de Trogoff, dont une branche possédait le manoir du Goazven, en Servel, à moins de 300 m de la fontaine, et c'est très vraisemblablement de cette famille qu'il s'agit, la fontaine devant être sur son fief.

Au-dessous de cette niche centrale se trouve un fronton de schiste bleu, de style "jésuite", sur lequel est figurée en bas-relief une pancarte portant une inscription sculptée, aujourd'hui peu lisible, mais que vers 1955 l'abbé Bourdellès, qui l'avait

connue en meilleur état, m'avait lue : HAURIETIS AQUAS IN GAUDIO DE FONTIBUS SALVATORIS. ISAI. 12, citation du prophète Isaïe, chapitre 12, verset 3 : "vous puiserez les eaux dans la joie, dans les fontaines du Sauveur".

Enfin, la cuve de la fontaine est fermée par une dalle de granite posée de champ, percée de cinq orifices, dont celui du centre, un peu plus bas, est le seul à débiter de l'eau en période de sécheresse ; ces orifices figurent les cinq plaies du Christ, l'orifice central représentant le cœur percé par la lance. Autour de chaque orifice, la pierre est sculptée de façon peu lisible, mais il me semble que l'on a voulu figurer cœur, mains et pieds.

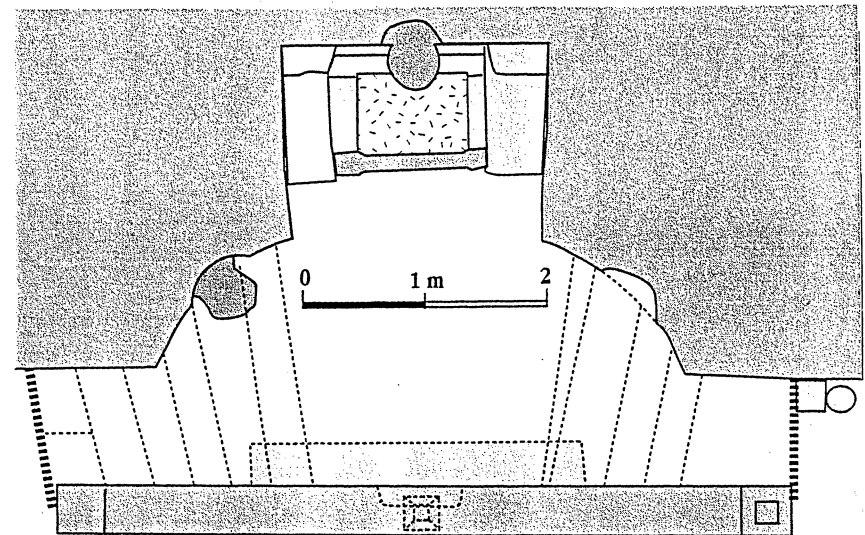
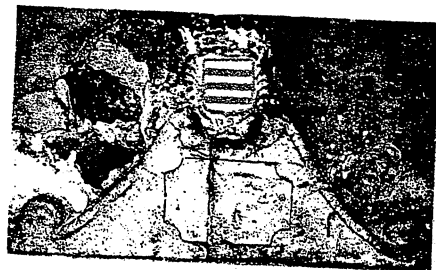


Fig. 19 - Plan de la fontaine des Cinq Plaies, levé en juillet 1953, 1/50.

Fig. 20 - Fronton, armes de Trogoeff, et "pancarte" avec citation d'Isaïe, 1/20.



Kroas ru.

Ou croix des Cinq Plaies, littéralement Croix rouge. Cette croix se trouvait sur le chemin de pèlerinage de Lannion à la Clarté. C'était une croix monolithe portant la date de 1630, dont Yves Briand avait fait un croquis en 1935, et dont j'avais pris un cliché, n° B.71, au début de septembre 1952, et établi une fiche signalétique. Elle a été brisée au printemps 1972 par un camion faisant une marche arrière, et quelque temps plus tard, en juin ou juillet 1972, elle a été emportée à la nuit tombante par des gens venus en fourgonnette deux-chevaux. Le propriétaire du talus, M. Joly, avait alors porté plainte sur le conseil du recteur. La base doit encore être dans le talus.

Cette croix comportait, en bas-relief, sans aucun cartouche :

- INRI inscrit en biais sur le sommet de la croix,
- IHS avec croix sur la traverse du H, sur le bras gauche de la croix,
- MA avec tilde sur le bras droit de la croix,
- un cœur entouré d'une couronne d'épines, avec au-dessus les deux mains percées, et au-dessous les deux pieds percés,

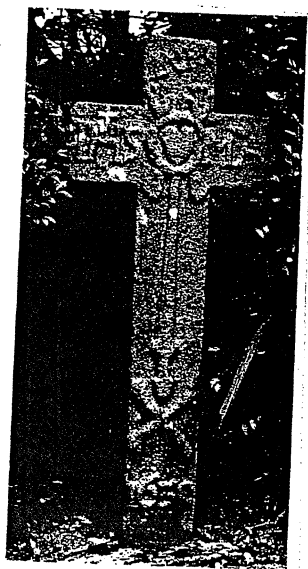


Fig. 21 - Kroas Ru, dessin d'après une photo de 1952.

- pal sur le fût de la croix,
- deux os longs (tibias ?) entrecroisés au bas du fût,
- tout en bas, au ras du sol, la date de 1630.

Cette croix monolithe avait 142 cm de hauteur hors du sol, 22 cm d'épaisseur, et 22 cm de largeur.

Chapelle Saint-Nicodème

Cette petite chapelle (dédiée en breton à Sant Nigouden), située sur le rebord du plateau dominant le Léguer, n'est pas ancienne, dans son état actuel. Tout récemment restaurée, elle tombait en ruines depuis plus de quarante ans, et son mobilier avait été soumis à des intempéries qui l'avaient presque totalement détruit. En 1961, l'abbé Bourdellès, Pierre de la Haye et moi avions tenté de sauver ce qui restait des statues, mais en vain. Seul a survécu le bras de la statue de saint Nicodème, sur lequel était enfilée la couronne d'épines. Grâce aux photographies que j'avais prises antérieurement, le propriétaire actuel se propose de faire tailler des statues identiques. Il existe sur le placître une croix paraissant dater du XV^e siècle, mais sans iconographie spécifique de la dévotion aux Cinq Plaies. En contrebas se trouve une fontaine de 1733, sans iconographie spécifique.

Mise au tombeau, dans l'église paroissiale

Il existe dans l'église paroissiale une mise au tombeau, dont le principal intérêt est que les statues de saint Jean et saint Nicodème en sont très proches de celles qui étaient autrefois dans la chapelle Saint-Nicodème, et proviennent vraisemblablement du même atelier.

L'intérêt de ces divers monuments est d'attester que le culte de la Passion, y compris avec ses figurations spécifiques, était déjà bien vivant avant même la naissance de l'abbé Le Gall, et que celui-ci a peut-être sollicité sa nomination à Servel en raison de cet intérêt des paroissiens, qui rejoignait le sien propre.

Témoins de la dévotion nouvelle

Encore liés, certes, à la dévotion traditionnelle aux Cinq Plaies, mais se rattachant par certains côtés à la nouvelle pratique du chemin de croix, on possède à Serval quelques témoignages, essentiellement funéraires :

Custode contenant le cœur de Marie Guyon



Fig. 22 - Portrait de Marie GUYON.
On note que la gravure accrochée au mur derrière elle est celle de la station du vendredi de L'oratoire du cœur.

Marie Guyon, pieuse vieille fille de Serval, fort dévote au culte de la Passion, est considérée comme l'un des personnages clefs du développement de ce culte à Serval du temps de l'abbé Le Gall. Son cœur a été recueilli à sa mort et placé dans une custode de granite, haute de 128 cm, formée de deux pierres dont l'une forme une sorte de couvercle. Celle-ci est ornée d'un cœur enflammé percé de trois clous, et d'une croix. Au-dessus, une planchette attachée au mur porte l'inscription :

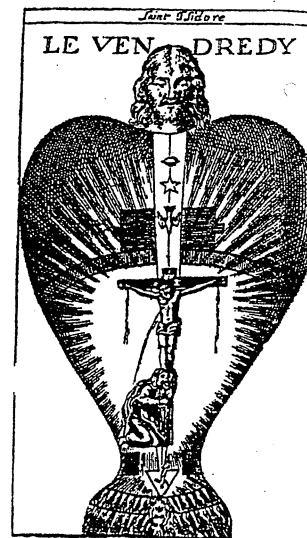


Fig. 23 - La gravure de L'oratoire du Cœur pour le vendredi.

CORDI MARIAE GUYON VIRG:
/ SERVELLESIS ÆTAS : 41 :
ANNO, puis, plus bas : OBIIT :
SS : RUM MORTE PRETIOSA /
20 : APRIL : 1687 R : I : P :

ce qu'il faut lire *Obiit Sanctorum morte preciosa*, elle mourut de la mort précieuse des saints, et ne pas traduire, comme je l'ai entendu, par : "elle mourut à Rome, ville sainte, d'une mort précieuse". Les indications portées sur la custode, qui la font naître vers 1646 et mourir en 1687, concordent avec celles qui sont portées sur une gravure de 1689 (signée "I.B. Pigeon pinxit, N. Bazin sculpsit") dont Yves Briand m'a donné une photographie : "le vrai portrait

d'honorable fille MARIE GUYON de Serval au Diocèse de Treguier en Bretagne, decedée en odeur de Sainteté le 20. avril 1687. âgée de 41. ans"

Je dois à l'obligeance de M. Harbonville la copie des actes relatifs à la sépulture de Marie Guyon. Il y en a deux, du 20 avril et du 21 mai 1687 :

L'honorable fille Marie Guyon, fille de deffunct Ollivier Guyon et h. femme Anne Lagain estant decedée en odeur de sainteté le vingtième avril mil six cents quatre vingt sept âgée de quarante et un ans après avoir reçu tous ses sacrements a esté son corps inhumé dans la chapelle des cinq playes à Serval le vingt et deuxiesme dudit mois officiant noble et discret Missire René Conan sieur du Penquer et recteur de Louanec accompagné et asisté de quantité de pbres de rare v

ertu et doctrine en présence [des parents] de ladite deffuncte et d'un grand concours de toute sorte de personne signé sur l'original Guillaume Le Tiec, curé de Serval.

Ce vingt et unième may mil six cents quatre vingt sept s'est fait l'enterrement du cœur d'honorable et vertueuse fille Marie Guyon âgée de quarante un ans fille légitime d'honorables gens Ollivier Guyon deffunct et Anne Lagain sa veufve demeurant au lieu noble de Crechgoulifen en cette paroisse de Serval suivant l'ordre de Monseigneur l'Illustrissime et Reverendissime évêque et comte de Tréguier par lettre de sa Grandeur datté du sixiesme de may 1687 présent mois, signé Carcado Ne évêque de Tréguier ; décédée le vingtiesme d'avril dernier dont le corps est inhumé en la chapelle des cinq playes de Ne Sr Jesu Crucifié audit Serval, officiant noble Missire Arthur Chevreuil sieur de la Touche pbre et prédicateur apostolique bachelier de théologie en Sorbonne demeurant à K/anpont Lannion asisté de noble Missire Maurice Le Gall docteur en théologie de la Sapience de Rome et recteur de ladite paroisse de Serval, Missire Guillaume Le Tiec curé et Jan Guyon pbre de l'ordinaire en présence de Messire de Coatlogon chevalier seigneur de K/biriou et autres lieux et de Madame Fiacrette de K/verder madame son épouse et de Messire Baltazar de Trogoff chevalier seigneur de Kl'elleau sousignants et plusieurs autres ne sachant signer. Signé sur l'original François de Coatlogon Renée Fiacrette de K/verder Baltazar François de Trogoff Maurice Le Gall recteur de Serval et Guillaume Le Tiec curé de Serval.

J'ignore comment on doit entendre la mention de l'inhumation du cœur : soit que le cœur ait été réservé pour être conservé à part et que l'évêque s'y soit opposé, ordonnant son inhumation, soit au contraire que cette cérémonie soit celle de la mise en place du cœur dans la custode encore aujourd'hui

conservée dans la chapelle des Cinq Plaies.

Pierre tombale de l'abbé Le Gall

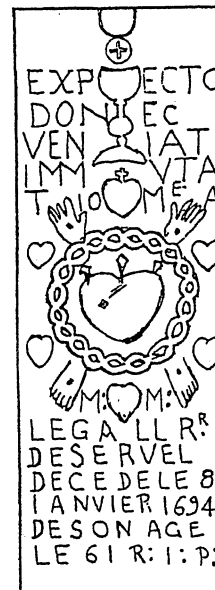


Fig. 24 - Pierre tombale de l'abbé Maurice Le Gall de Kerdu.

Dans le cimetière, au pied du mur latéral Ouest de la chapelle des Cinq Plaies, à l'encoignure du mur Nord de l'église, se trouve la tombe, en granite, de l'abbé Le Gall. Outre l'épithaphe proprement dite, que j'ai recopiée plus haut, elle comporte en haut un motif de calice avec hostie, fréquent sur les tombes de prêtres, et au centre un motif complexe sur le thème des Cinq Plaies : le cœur percé de trois clous est au centre, entouré de la couronne d'épines, au-delà de laquelle se trouvent les deux mains et les deux pieds percés. En outre, six cœurs, dont celui du haut (juste sous le calice) est surmonté d'une croix, sont disposés tout autour du motif central. En haut, de part et d'autre du calice, on peut lire : EXPECTO / DONEC / VENIAT / IMMUTATIO / MEA, ce qui serait une

citation adaptée de la première épître aux Corinthiens, XV, 51-52, que l'on pourrait traduire par : "J'espère, jusqu'à ce que vienne le temps où je ne changerai plus." La pierre tombale a 205 cm de long, 73 ou 74 cm de large, et une dizaine de cm d'épaisseur.

Pierre tombale, parfois attribuée à Marie Guyon.

Dans le cimetière, au pied même du mur Nord de l'église, dans l'encoignure de la pierre tombale de l'abbé Le Gall, se trouve (très peu probablement à sa place d'origine) une pierre tombale que l'on serait tenté d'attribuer à Marie Guyon, si

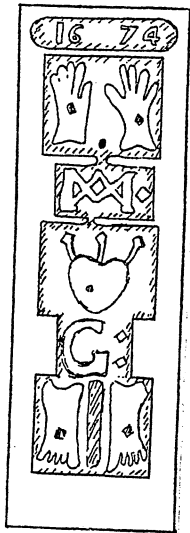


Fig. 25. Pierre tombale anonyme de 1674.

la date qui y est portée n'était pas différente de celle de sa mort. Cette pierre, de schiste, ne comporte pas de nom, mais seulement la date de 1674, les initiales AM. enlacées (Ave Maria, ou Anne-Marie ?) et l'initiale G., et surtout des figurations des Cinq Plaies : les deux mains percées, en haut, les deux pieds percés, en bas, et le cœur avec trois clous plantés dedans.

Tous ces témoignages, rassemblés sur une même paroisse, montrent une étonnante continuité dans des dévotions qui s'enchaînent les unes sur les autres. Il y avait depuis longtemps à Servel une dévotion particulière à la Passion du Christ sous la forme du culte des

Cinq Plaies. Lorsqu'on a voulu confier une paroisse à l'abbé Le Gall, retour de Rome, c'est Servel qu'on a choisi parce que la forme nouvelle de dévotion qu'il proposait pouvait être ressentie comme un développement de celle qui florissait déjà à Servel.

Quand il a matérialisé sous la forme d'une série de stations et de statues la méthode d'oraison qu'il préconisait, il amorçait le passage d'un rythme hebdomadaire à un enchaînement chaque jour répété, et, s'il est probablement resté, lui, fidèle jusqu'à la fin au cycle hebdomadaire, c'est peu après sans doute que la pratique a évolué vers un authentique chemin de croix parcouru en continu.

Jean-Pierre PINOT

La religion dans l'œuvre d'Olivier Perrin

Dans l'œuvre d'Olivier Perrin, peintre des Bretons, historien des "sans histoire", quelle place tient la religion ? Pour la connaissance de la vie rurale en Bretagne après la Révolution, Olivier Perrin a, me semble-t-il, autant d'importance qu'Hersart de la Villemarqué. Et l'on comprend que Donatien Laurent, publiant (aux Editions Ar Men, 1989) le résultat de ses recherches sur le Barzaz-Breiz, ait choisi pour la jaquette de son ouvrage (*Aux sources du Barzaz-Breiz*) la reproduction d'une toile d'Olivier Perrin "Le champ de foire de Quimper", toile que l'on peut voir au musée des Beaux-Arts à Quimper.

Les toiles d'Olivier Perrin sont rares, dispersées dans des collections particulières. Trois sont, en Bretagne, accessibles à tous : une Assomption dans l'église de Rostrenen, un Barbier de village au musée de Saint-Brieuc, et ce Champ de foire, sorte de spirale de scènes juxtaposées : marchandages, ventes proposées ou conclues, repas, flâneries, danses... scènes où se côtoient bêtes et gens, gens de la ville et gens de la campagne, jeunes et vieux, mendiants et gendarmes, prêtres et larrons, tous peints avec une précision minutieuse même lorsque, placés au troisième ou au quatrième plan de la spirale, ils sont minuscules. C'est un tableau à regarder de très près, car tout y est détail. Comme on est loin dans cette scène, dont seule la composition manque de réalisme (mais il fallait bien être lisible !), des bergeries galantes et des scènes prétendument villageoises du XVIII^e siècle !

Olivier Perrin est pourtant un homme du XVIII^e siècle. Il

est né¹ en 1761. Qui plus est, il a longtemps travaillé à Paris, il s'y est imprégné du goût de l'époque. En effet, grâce à la duchesse d'Elbeuf, suzeraine de la baronnie de Rostrenen, dont le père d'Olivier, procureur fiscal, gérait les terres rostrenoises) le jeune Olivier a été protégé à Paris par le duc de Charost, mécène extraordinairement généreux, qui l'a fait travailler chez le peintre Doyen, élève de Van Loo. En 1795, à 34 ans, Olivier Perrin est de retour en Bretagne, non dans sa ville natale, Rostrenen, mais à Landerneau, puis à Quimper d'où sa femme est originaire, et où naissent ses enfants. En 1805, il succède comme professeur de dessin à son beau-frère François Valentin qui vient de mourir. Son salaire lui permet de n'être pas prisonnier de son atelier, et il se promène beaucoup dans la campagne où il fait de nombreux croquis. Le beau-frère à qui il a succédé, bon peintre lui aussi, avait illustré de quelques gravures le *Voyage dans le Finistère* du lorientais Cambry qui parut en 1798. Ces gravures représentent de façon très précise des gens des environs de Quimper. Est-ce le travail de son beau-frère qui a donné à Olivier Perrin l'idée d'une *Galerie bretonne ou mœurs, usages et coutumes des Bretons de l'Armorique* ? Cela est possible.

Ce qui est certain c'est qu'il pouvait espérer, en publiant ses gravures par livraisons de quatre, trouver des amateurs fidèles. En effet, l'Académie celtique, fondée en 1804, avait publié "à l'usage des personnes éclairées" un questionnaire portant sur tout ce qui faisait l'originalité humaine de la Bretagne, et sur tout "ce qui forme véritablement l'espèce humaine, la masse des familles qui subsistent presque entièrement de leur travail". Or il y avait à Quimper un membre de l'Académie celtique, Louis Mareschal², qui se proposait de faire connaître par l'écrit "l'histoire domestique de cette singulière portion d'hommes que ses préjugés, son langage, ses usages, ses costumes et sa position géographique rendent presque étrangère au reste de l'empire français". Olivier Perrin pour les dessins, Louis

¹ A Rostrenen.

² Curieux personnage, à la fois médecin et percepteur, qui fut ensuite archiviste des Côtes du Nord.

Mareschal pour le texte les commentant, cela faisait une bonne équipe.

Lequel des deux eut l'idée de rassembler leurs observations sous la forme d'une sorte de roman illustré racontant minutieusement la vie, non d'un personnage hors du commun, mais d'un paysan de Cornouaille parmi beaucoup d'autres, et qu'ils appelèrent Corentin ? On ne sait. Mais dès 1808 parurent, sous le titre de *Galerie bretonne*, les 24 premières gravures d'Olivier Perrin, commentées par Louis Mareschal. Le prospectus en prévoyait 160. Malheureusement Olivier Perrin (dont les carnets montrent qu'il préparait un récit en images de toute la vie de Corentin, jusqu'à sa mort) ne termina pas son oeuvre (il mourut en 1832). Nous ne suivons Corentin que de sa naissance jusqu'à son mariage avec Marie. Et nous pouvons le regretter, car chaque événement, chaque incident même, de sa vie nous apprend quelque chose sur son milieu. Corentin bébé entouré de ses parents, de leurs voisines, de leurs valets, de son grand-père ; Corentin sevré ; Corentin envoyé pour la première fois garder les bêtes ; Corentin admis à quitter les robes pour porter "l'habit d'homme" ; Corentin accepté à table avec les hommes ; Corentin envoyé en ville "pour apprendre" ; Corentin grondé au catéchisme pour son espièglerie ; Corentin encore enfant enivré pour la première fois ; Corentin dans toutes sortes de grands travaux, mais aussi dans des repas, des jeux, des danses ; Corentin fiancé et nouveau marié se soumettant à l'étiquette minutieuse de ces rôles... ce n'est pas un roman d'aventures, c'est la vie tout ordinaire, une sorte de reportage avant la lettre, un reportage au jour le jour.

Les premières gravures de la série sont, sur le plan esthétique, meilleures que les suivantes, parce que plus proches des dessins. C'est qu'Olivier Perrin n'a pas gravé lui-même tous ses dessins, et que le graveur auquel il a confié les autres (et qui s'appelait Réveil) a donné à ses personnages une raideur que n'avaient pas les originaux. Mais bien ou mal gravés (et même bien composés ou maladroitement mis en page) les dessins d'Olivier Perrin sont d'une telle vérité que leur valeur de document ethnologique dépasse de loin leur valeur esthétique. Ses contemporains n'y furent pas sensibles. Les premières

planches n'eurent pas de succès. Et il fallut attendre 1844 (Perrin était mort depuis douze ans) pour qu'un Brestois, Alexandre Bouët, publiât l'ensemble des gravures, accompagné d'un commentaire de sa plume. Commentaire pesant, sentencieux, et qui parfois fait dire à la gravure beaucoup plus qu'elle ne montre. Commentaire bien lourd donc, mais intéressant pourtant. C'est, sans doute, celui d'un homme de la ville, et puis il écrit trente ans après les prises de croquis d'Olivier Perrin. La vie allait moins vite qu'aujourd'hui, certes, mais les mœurs avaient changé cependant, des coutumes avaient disparu, et sans les explications d'Alexandre Bouët, si discutables qu'elles fussent parfois, certains dessins seraient bien difficiles à interpréter³.

Olivier Perrin, lui, ne juge rien : il regarde, et il reproduit ce qu'il a vu. Il se garde d'idéaliser la réalité. Il ne la noircit pas non plus. C'est à peine si parfois pour un tailleur ou un prêtre il se laisse aller à la caricature. Ses paysans ne sont pas des acteurs. D'ailleurs, non seulement ils ne posent pas, mais encore ils ne regardent jamais le peintre. Ils sont en général bien trop occupés pour cela. Leurs gestes sont vrais : qu'il s'agisse d'aiguiser une faux, de tresser une ruche, de relever une lourde bannière, de vanner, ou de donner de la bouillie à un bébé, ils ne posent pas, ils vivent devant nous. Leurs costumes ne doivent rien à l'imagination du peintre : riches et pauvres sont tout simplement habillés à la mode de Quimper. Les objets qui les entourent ne sont pas là par hasard : ils viennent de s'en servir. Hors des maisons, le décor se réduit à peu de choses : quelques arbres, une porte de grange, un puits, une fontaine, un calvaire, un porche de chapelle, tout cela non pas vraiment "exact" (on ne met pas un

³ Echantillon de la prose de Bouët :

"Il faut avoir vu un repas de noces en Bretagne pour comprendre jusqu'où peut aller le développement des facultés digestives de l'homme. Nous taxerions de fabuleux, si nous en avions été témoins, ces banquets qui durent toute une journée et dont les convives engloutissent une quantité d'aliments solides et liquides qui sembleraient devoir exiger des forces et des estomacs plus qu'humains... Il est vrai qu'après chaque service la danse, comme un intermède propre à activer la digestion, vient préparer de nouveau l'appétit pour le service suivant", etc.

nom sous le monument) mais parfaitement vraisemblable. Sauf exception (pour Saint-Servais en Duault, par exemple) ce n'est pas *telle* chapelle que nous voyons, mais *une* chapelle de Basse-Bretagne, à peine esquissée. Car Olivier Perrin n'est pas un peintre de la Bretagne, c'est un peintre des Bretons. Ce qui l'intéresse, c'est l'attitude des personnages, et ce qu'elle signifie quant à leur rôle dans la vie, à leurs rapports entre eux. Les visages l'intéressent moins. Ils sont parfois à peine caractérisés. Pourtant certains sont traités avec un soin particulier : ainsi le tailleur au nez pointu, à l'affût derrière ses lunettes, les sonneurs qui aimeraient bien danser avec ceux qu'ils sont venus faire danser, le mendiant dépenaillé qui guette l'occasion de se rendre utile, la servante qui fait la discrète mais qui n'en pense pas moins lorsque Corentin rencontre Marie, le barbier bavard, le grand-père somnolent, éternel spectateur de tout ce qui se passe dans la maison, et ce personnage particulier à la Bretagne, l'entremetteur, le darbauteur, qui sait tout sur les familles et sans lequel deux familles ne pourraient s'accorder pour un mariage. Et surtout le curé, sur lequel Olivier Perrin exerce sa verve. Manifestement le curé qu'il met en scène n'est pas un prêtre quelconque, c'est un prêtre particulier, que certains ont dû reconnaître. On le voit tantôt en surplis à l'église, tantôt, soutane retroussée, visitant ses ouailles.

Cette présence fréquente du prêtre montre qu'Olivier Perrin peint une société profondément religieuse, et même — si peu de temps, pourtant, après la Révolution — quelque peu cléricale, car le prêtre y joue un rôle social de grande importance. Malgré les destructions dues à la Révolution (pendant laquelle Olivier Perrin sauva nombre de tableaux religieux), le christianisme est présent dans le décor. Que de scènes de la vie profane ont pour fond une chapelle, une fontaine, un porche d'église, un calvaire ! Le christianisme est très présent aussi dans le rythme de la vie personnelle : les sacrements de baptême, de pénitence, de confirmation, d'eucharistie, sont présents dans la *Galerie bretonne*. Quant au mariage qui y occupe une grande place, son aspect religieux n'est pas oublié. Enfin dans le rythme de la vie du village, les rites des pardons sont connus de tous les participants, et pratiqués non par un petit groupe regardé par des

spectateurs, mais par l'ensemble des pèlerins, qu'il s'agisse des ablutions à la fontaine ou de la procession. Devant cette abondance de détails, on regrette qu'Olivier Perrin n'ait pas traité la mort. L'extrême-onction, la veillée funèbre, l'enterrement, la Toussaint, la messe anniversaire, nous n'avons rien là-dessus⁴.

Pour le reste, nous sommes plongés dans un monde où les grands événements sont imprégnés de religion. Faut-il attribuer à l'influence de l'Evangile le fait que dans ce monde paysan, où l'on travaille énormément, et cela dès l'enfance, on s'entraide constamment ? Peut-être pas, ou pas uniquement. Qu'il s'agisse de moisson, de défrichement, de préparation d'une aire à battre, on fait appel aux voisins, et ils viennent. Mais n'en est-il pas souvent ainsi dans une civilisation rurale ? Ce qui est plus frappant dans les relations humaines telles que les peint Olivier Perrin, c'est la place que tiennent les pauvres, et particulièrement les mendiants. Ils apparaissent dans mainte scène, toujours tolérés, souvent acceptés, parfois invités. Le dernier jour de la fête du mariage de Corentin et Marie est celui de la fête des pauvres. Tous les mendiants du canton y sont régalez, et le marié invite à danser une vieille pauvre. Il est difficile de ne pas voir là l'influence de certaines phrases de l'Evangile.

L'imprégnation religieuse commence très tôt. Le bébé est baptisé dès sa naissance. Le parrain et la marraine (choisis en secret depuis longtemps) sont prévenus dans les heures qui suivent cette naissance⁵. Puis il est catéchisé. Non seulement par le curé, mais parfois par des aides. Et Olivier Perrin nous montre, assis devant une grange, un tailleur qui, armé d'un catéchisme et

⁴ Dans les deux derniers dessins de la série "La mort du grand-père" et "L'enterrement", l'inspiration et le style sont si différents de ce que fait ailleurs Olivier Perrin que l'on peut penser avec le médecin général Charles Laurent (qui a rédigé une importante présentation de la 6^e édition de *Breiz-Izel*, à laquelle cette causerie doit presque tout) qu'ils ne sont pas de la main d'Olivier Perrin. "La mort du grand-père" en particulier est théâtrale, tout y sent le romantisme.

⁵ Naissance qui sera suivie pour la mère de la bénédiction des "relevailles".

d'une gaule, enseigne un petit groupe d'adolescents et d'adolescentes. Autres leçons, celles qui se donnent à "l'école du curé", là où le curé enseigne la lecture et l'écriture à quelques fils de paysans. Mais le vrai catéchisme, le plus officiel, c'est celui qui se fait à l'église, aux filles et aux garçons à la fois. Corentin ne doit pas y être un modèle de sagesse car sur une gravure il y a apporté trois couleuvres que le curé — en surplus — découvre et brandit avec indignation.

A dire vrai, les relations de Corentin et du curé ne semblent jamais très bonnes. Dans la gravure intitulée "La Confession" le curé sort du confessionnal où l'attend une jeune pénitente, pour tirer les oreilles du garnement qui (selon Alexandre Bouët) s'est malicieusement approché de façon indiscrete. Corentin écoute-t-il le sermon, dont la gravure suivante montre que les filles l'écoutent avec plus d'émotion que les garçons. (Perrin a intitulé sa gravure "explication des sept péchés capitaux"). Aussi s'étonne-t-on de ne pas voir sur la gravure l'un au moins des *taolennou* de Michel Le Nobletz. Le jour de la communion solennelle, Bouët affirme que c'est Corentin qui porte dans la procession la statue de son saint patron... je dois avouer que je ne le reconnais pas, mais qu'importe ! On ne le reconnaît pas non plus parmi les garçons qui, tandis que les filles reçoivent de l'évêque le sacrement de confirmation, attendent leur tour. Mais on reconnaît ses parents dans un coin de la scène. L'évêque est grand, digne, il a un beau visage.

La malice anticléricale d'Olivier Perrin ne s'exerce décidément que contre le curé. Par exemple lorsque, soutane relevée, bésicles au bout du nez, bréviaire sur sa bedaine, il apostrophe Corentin et ses amis qu'il a surpris jouant aux cartes dans une grange. Monsieur le curé n'aime pas les jeux de hasard... sans doute n'aime-t-il pas non plus les superstitions. Ses lointains prédécesseurs ont mis sous la protection des saints les fontaines sacrées des païens, ils ont fait sculpter des croix sur les menhirs. Mais il demeure des superstitions dans cette Bretagne du début du XIX^e siècle. Perrin nous montre l'effroi d'une jeune mère lorsqu'une voisine fait passer son bébé au-dessus d'une table... Il montre aussi des paysans effrayés par la

possible présence des korrigans autour d'un dolmen. Et comme il n'idéalise rien, il rappelle que quelques pardons sont plus païens que chrétiens. Ainsi celui de Saint-Servais où les bagarres pour la possession d'une bannière cessent d'être un jeu pour devenir une espèce de guerre entre deux paroisses. Dans d'autres pardons les choses se passent plus sereinement, encore que le privilège de porter statues ou bannières soit parfois durement disputé. Olivier Perrin a pris sur le vif des coutumes particulières, à Locronan par exemple, offrandes, processions, jeux aussi, qui mêlent l'amusement profane à la fête religieuse.

Un dessin mêle le profane au religieux d'une façon curieuse. C'est celui de la "conscription". Le pouvoir civil (civil et militaire, en l'occurrence) s'empare pour quelques heures de l'église, que l'on a dépouillée autant que faire se pouvait de ses ornements religieux afin d'en faire une maison du peuple, pour qu'en présence du sous-préfet le tirage au sort des conscrits puisse y avoir lieu. Corentin y est avec ses parents. Que nous retrouverons dans l'église quand leur fils revient "du régiment". Ils y allument un cierge devant la statue de la Vierge. Cela s'appelle "un vœu". Sans doute les parents avaient-ils promis un pèlerinage si leur fils revenait indemne.

Et voilà notre Corentin prêt à se marier. Son choix est fait depuis longtemps. Il doit cependant se plier à la coutume qui commence avec l'ambassade du *bazvalan*. Les rites de ce savoir-vivre compliqué s'étirent du dessin 87 au dessin 101, où Corentin épouse Marie "à la municipalité". Au 103 nous sommes dans l'église pour le mariage religieux. Au 104 le curé et les mariés (ils sont tous trois à jeûn) prennent ensemble, dans la sacristie, un petit repas, tandis que le reste de la noce danse devant l'église. On ne parle plus de religion jusqu'au dessin 113 où l'on voit la prière des pauvres qui, pour remercier du repas, prient avant de danser. Que nous aurait révélé Olivier Perrin sur les coutumes des Cornouaillais concernant la mort ? Nul ne le saura jamais, car ses carnets de préparation n'en montrent rien. Tel qu'il est, son reportage sur la Cornouaille au début du XIX^e siècle nous fait plonger dans un monde profondément religieux, que lui-même a peut-être regardé de l'extérieur plutôt que de l'intérieur car, frère du terrible Jean-Marie Perrin, procureur-syndic du district de

Morlaix, il semble avoir été plutôt, sous la Révolution, un libéral... Son témoignage, me semble-t-il, n'en est que plus précieux.

Marie-Madeleine MARTINIE

Olivier PERRIN, Alexandre BOUET, *Breiz Izel ou Vie des Bretons de l'Armorique*, Quimper, Société archéologique du Finistère, Mayenne, Impr. J. Floch, 1977 (6^e édition, importante présentation de Charles Laurent).

Denise Delouche a étudié Olivier Perrin dans son magnifique ouvrage *Les peintres de Bretagne avant Gauguin* et aussi dans son ouvrage sur *Les peintres et le paysan breton*.

Le pèlerinage breton à Rome à l'époque moderne

Le douziesme jour de septembre mil six centz, l'an du saint Jubillé, discret prestre dom Jan Trochet, pour lors présent curé des Iffs [...] a prins chemin et de la parouasse a parti affin de à Rome aller et venir. Jan de la Crouez et Guillaume Regnaudais quandeluy sont partiz, pour ensemble fere chemin à la volonté de Dieu ; sont allez a Rome, ont visité et par la grâce de Dieu sont retournez en leur eglise. Sont rentrez le mardy dix-neufviesme jour, sans mantir, de décembre l'an prédicit¹.

Quelle valeur donner au témoignage que le recteur de la paroisse des Iffs, au coeur du diocèse de Saint-Malo, s'empresse de consigner dans son registre de baptêmes au retour de son pèlerinage *ad limina Apostolorum* ? Exploit isolé ou véritable mouvement collectif, comme celui que suggère dans son livre de raison un noble presque voisin, François Grignart, pour qui cette même année sainte 1600 a lancé sur les chemins de Rome "ung nombre infini ; de cette province, tant hommes que fammes² " ?

¹ Registre des baptêmes de la paroisse des Iffs, 1591-1607, retranscrit par PARIS-JALLOBERT, P., *Anciens registres paroissiaux de Bretagne (Les Iffs et Saint-Brieuc sa trêve)*, Rennes, 1892, p. 44.

² CLEUZIOU, A. du, "Journal de François Grignart, escuier, sieur de Champsavoy (1551-1607)", *Bulletin et mémoires de la Société d'émulation des Côtes-du-Nord*, t. 37/1899, pp. 37-110.

La fiabilité de tels témoignages pose des problèmes délicats, que l'on ne peut guère dépasser qu'en tentant de saisir les pèlerins de façon regroupée sur le chemin ou, mieux encore, au terme de la route : c'est ce que l'on voudrait faire ici à partir des archives romaines susceptibles de nous éclairer sur le pèlerinage des Bretons à l'époque moderne.

Une telle recherche peut surprendre, tant il semble assuré que les pèlerinages "au long cours" n'ont plus concerné qu'une poignée d'attardés une fois passé le temps des Réformes. Que les pèlerins de l'âge moderne soient moins nombreux que leurs devanciers de la période médiévale, voilà qui ne surprendra guère, mais ils n'en sont peut-être que plus intéressants : d'abord parce que leur connaissance peut s'appuyer sur une documentation nettement plus fournie qu'aux siècles précédents. Ensuite parce que la compréhension de la richesse de tout ce qui a trait au pèlerinage en Bretagne gagne sans doute à une prise en considération globale du phénomène, dans toute la largeur de son spectre : du pèlerin de Rome au "pardonneur" de Rumengol ou de Quélven, l'écart n'est peut-être pas aussi grand qu'il n'y paraît.

La pesée du phénomène

C'est dans les archives des hôpitaux chargés de les accueillir que l'on peut trouver la trace de nos pèlerins, d'autant plus sûrement que la Bretagne disposait jusqu'à la fin du XVI^e siècle d'un établissement particulier à Rome, l'hôpital Saint-Yves des Bretons³. On a donc cherché la présence bretonne dans les comptes de cet hôpital, conservés pour la fin du XVI^e siècle, puis dans les registres d'entrée de Saint-Louis des Français⁴ qui absorbe l'établissement breton en 1582 : ces derniers couvrent de

³ POCQUET du HAUT-JUSSE, B., "La compagnie de Saint-Yves des Bretons à Rome", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 37/1918-19, pp. 203-278.

⁴ BOUTRY, P., JULIA, D., "Les pèlerins français à Rome au XVII^e siècle d'après les registres de Saint-Louis des Français", actes de la table ronde *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne* (Rome, 4 - 5 juin 1993), à paraître.

larges plages du XVIII^e siècle et notamment trois années saintes (1700, 1725, 1775⁵).

La première information qui se dégage des données réunies⁶ est le niveau fort modeste des effectifs bretons dès la fin du XVI^e siècle : en année ordinaire, vingt-sept pèlerins bretons sont en moyenne enregistrés chaque année à la fin du XVI^e siècle et vingt-trois au XVIII^e siècle. Sur l'ensemble des nuitées de Saint-Louis⁷, la Bretagne ne représente qu'une part fort modeste (2,5 à 3 %), à coup sûr sous-représentée par rapport au poids démographique de la province dans le royaume. Au vu de la relative abondance des mentions locales de pèlerinage en 1600,

⁵ Archives des Pieux Etablissements de Rome et de Lorette, registres 249/5 et 6 : livre des recettes et dépenses de l'église Saint-Yves des Bretons, 1570-1583 ; registres 209/1 à 11 : livre d'entrée des pèlerins français à l'hôpital Saint-Louis des Français, 1700-1779 (lacunes). Je remercie vivement MM. Ph. Boutry et F.-Ch. Uginet grâce à qui j'ai pu avoir accès à ces fonds.

⁶ Encore doit-on préciser que les unes et les autres ne sont pas forcément superposables : le registre d'entrée de Saint-Louis consigne tous les pèlerins français accueillis pendant les trois jours réglementaires, avant ou après être allés demander le gîte aux autres hôpitaux français de Rome (bourguignon, savoyard, lorrain). En revanche, le livre de comptes de Saint-Yves ne mentionne les pèlerins que lorsqu'ils ont reçu une aumône : la pratique est probablement générale mais il est toujours possible que quelques uns n'en aient pas reçu et nous échappent. L'identité observée du XVI^e au XVIII^e siècle dans le rapport hommes/femmes ou la proportion des clercs plaide en tout cas en faveur de la validité du contingent réuni dans les années 1575-1583.

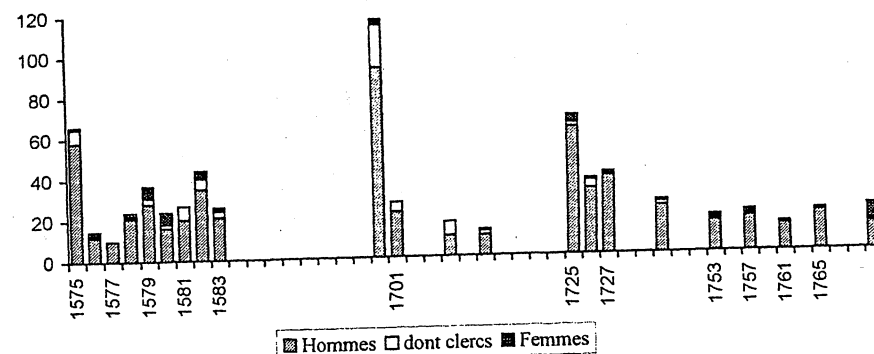
⁷ Les registres comptabilisent en effet des nuitées — le même individu se trouvant enregistré à nouveau à chaque journée passée à l'hôpital — et ce sont celles-ci que l'hospitalier totalise à la fin de chaque année. En l'absence de données exactes sur l'effectif annuel des pèlerins français, c'est donc par rapport aux nuitées que l'on a calculé la proportion des Bretons, établie au XVIII^e siècle pour les seules années ordinaires dépouillées (1701, 07, 10, 26, 27, 38, 53, 57, 61, 65).

1625 ou 1650⁸, on attendrait volontiers des années saintes⁹ qu'elles rectifient cette première impression. Le témoignage déjà cité sur l'affluence bretonne au jubilé de 1600 tient sans doute à sa dimension inaugurale, du siècle, de la paix sinon de la

⁸ Abondance qui s'entend surtout par rapport à la période suivante : pour le jubilé de 1600, les deux mentions déjà citées ; en 1625, un prêtre de Cléder revient de Rome pourvu d'une indulgence (CROIX, A., *Moi Jean Martin recteur de Plouvellec*, Rennes, 1993, p. 101) ; en 1650, un prêtre du diocèse de Saint-Brieuc décède à Rome (LECOQU, T., "Saint-Yves des Bretons", *Association bretonne*, 1890, p. 175) et un homme de Leuhan (Cornouaille) déclare avoir été sauvé de la noyade par sainte Anne en passant une rivière dans le Milanais à son retour de Rome (Archives de la basilique de Sainte-Anne d'Auray, miracle du 6 juillet 1650). Quelques cas isolés de pèlerinages à Rome hors années saintes m'ont été signalés par Alain Croix : décès d'un diocésain de Saint-Brieuc à Saint-Salomon de Vannes le 1er avril 1627 "qui prenait le chemin pour faire le voyage de Rome" ; départ du doyen et vicaire de Vitré pour Rome le 2 avril 1636 (reg. de bapt. de l'église Notre-Dame) ; sépulture à Névez (Cornouaille) le 22 février 1663 de René Le Bail "lequel en son vivant avoit eu le bonheur de faire le voyage de Rome". On peut y ajouter le cas d'un Paimpolais parti en 1610 "pour aller visiter les Saintes églises basiliques de Rome et les églises de Pallestine en Hierusalem" (cité par KERLEVEO, J., *Notre-Dame de Paimpol*, Lille, 1946, p. 17). Il ne faudrait pas oublier non plus les figures de la Réforme catholique bretonne qui ont fait le voyage romain : Pierre de Keriolet, Jean Leuduger ou Grignon de Montfort ; on sait que le Père Maunoir voulut se rendre à Rome en 1650 mais y renonça sur l'injonction de ses supérieurs (SEJOURNE, X.A., *Histoire du vénérable serviteur de Dieu le R.P. Julien Maunoir*, 2 vol., Paris-Poitiers, 1895). On ne dispose que d'une mention ultérieure : le tailleur Pierre Croc effectue le voyage de Rome, Lorette et Compostelle en 1781 et en ramène des reliques pour sa paroisse de Saint-Armel (GUILLOTIN de CORSON, A., *Pouillé historique de l'archevêché de Rennes*, Rennes, 1886, t. 5, p. 723).

⁹ Sur les années saintes, ROMANI, M., *Pellegrini e viaggiatori nell'economia di Roma dal XIV al XVII secolo*, Milan, 1948 ; STERPOS, D., *I Giubilei. Viaggio e incontro dei pellegrini*, Quaderni di "Autostrada", n° 27, 1975 ; FAGIOLO, M., MADONNA, M.L., *Roma Sancta. La città delle basiliche*, Rome, Gengemi editore, 1985.

restauration catholique¹⁰. Mais les chiffres enregistrés à Rome dès 1575 ramènent le mouvement à de plus justes mesures (76 pèlerins) que confirment les années jubilaires du XVIII^e siècle : 117 pèlerins bretons en 1700, 68 en 1725, 22 seulement en 1775, année sainte qui semble être passée complètement inaperçue. La modestie des chiffres obtenus est donc aggravée par une chute incontestable au XVIII^e siècle, les années saintes étant le plus sûr moyen d'apprécier à intervalles réguliers — l'espace d'une génération — la réduction du potentiel de départs.

Effectifs des pèlerins bretons à Rome (XVI^e - XVIII^e s.)

¹⁰ De fait, le pape doit nommer à cette occasion nommer un pénitencier spécial pour les pèlerins de langue bretonne (PEYRON, P., "Pèlerinages, troménies, processions votives au diocèse de Quimper", *Association bretonne*, 1912, pp. 274-293). Etudiant la présence française à Rome à la fin du XVI^e siècle, Jean Delumeau remarquait par ailleurs une forte proportion de Bretons (DELUMEAU, J., "Contribution à l'histoire des Français à Rome pendant le XVI^e siècle", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 64/1952, pp. 249-286).

Les causes d'un tel recul valent pour tout le royaume et tiennent pour l'essentiel à la dissuasion qu'exercent désormais sur les candidats éventuels les pouvoirs civil et ecclésiastique. Comme le pauvre auquel il est souvent associé, le pèlerin tend à passer du statut d'ami de Dieu à celui de parasite asocial justiciable du "Grand Renfermement"¹¹. A partir de 1665, la législation royale réprime les pèlerinages hors du royaume, vus comme une source de désordre et de fainéantise : le parlement de Rennes enregistre en 1686 les premières dispositions répressives, périodiquement rappelées au cours du XVIII^e siècle. Et l'écho n'est pas plus favorable de la part du clergé : d'Albert le Grand à dom Lobineau, il n'évoque plus qu'avec réserves les pèlerinages à Rome que la tradition hagiographique prête à de nombreux saints bretons¹² en précisant bien qu'ils ne sont plus "qu'un sujet de dissipation et de curiosité"¹³ ; en 1771 les statuts synodaux de Dol enjoignent les passans qui vont à Rome "à se retirer sans délai du diocèse"¹⁴. Que ce recul breton ne fasse qu'accompagner le repli plus global du pèlerinage romain à l'échelle de la catholicité¹⁵ ne change rien à l'affaire : à partir du XVI^e siècle, le voyage de Rome

¹¹ JULIA, D., "Compostelle, Lorette, Rome : l'image du pèlerin à travers les archives de la répression", *L'image du pèlerin au Moyen Age et sous l'Ancien Régime*, Rocamadour, 1994, pp. 241-252

¹² La vie de saint Suliau, qui dissuada l'abbé de son monastère d'aller à Rome, est caractéristique car les arguments du saint évoluent d'un hagiographe à l'autre : pour Albert le Grand (1636), il prévoyait "le dommage que causeroit l'absence d'un si bon prélat", alors que dom Lobineau (1725) fait valoir la longueur et les difficultés de l'équipée, où d'ailleurs "la curiosité pouvait bien avoir autant de part que la dévotion".

¹³ DERIC, M., *Histoire ecclésiastique de la Bretagne*, 2e éd., Rennes, 1847, t. 1 p. 411 [1ère éd. 1777-79].

¹⁴ *Statuts et ordonnances pour le diocèse de Dol*, Dol, 1771, p. 30.

¹⁵ Il entre alors dans une phase de conjoncture basse qui se prolonge loin dans le XIX^e siècle. Cf. BOUTRY, P. "Espace du pèlerinage, espace de la romanité : l'année sainte de la Restauration", *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, 1990, pp. 419-444.

est une survivance qui s'exténue peu à peu, même si le contexte de l'invasion dévote a pu, dans les deux premiers tiers du XVII^e siècle, susciter une réelle reprise.

L'identité du pèlerin

La faiblesse numérique du contingent breton à Rome n'interdit pas pour autant de porter intérêt à ces voyageurs qui n'ont pas craint, au fond, de défier la géographie, les agents du roi et peut-être le recteur de leur paroisse. S'agissant du voyage lui-même, le récit que nous a laissé un prêtre vannetais, Pierre Barisy¹⁶ qui fit le voyage de Rome avec un confrère en 1686, constitue une source d'autant plus précieuse qu'elle est unique en son genre à l'échelle bretonne : deux mois leur furent nécessaires pour parcourir les quatre cent dix lieues séparant Noyal-Pontivy de Rome, dont les trois quarts effectués à pied par les vallées de la Loire et de l'Allier, Lyon, le Mont-Cenis, Turin, Parme et Lorette¹⁷. S'ils logent à l'auberge et n'ont rien du pauvre passant vivant des charités publiques, Barisy et son compagnon illustrent une présence ecclésiastique à Rome qui demeure encore assez courante à la fin du XVII^e siècle. Même si ce n'est pas leur cas, il faut rappeler que les particularités bretonnes de la nomination aux cures, qui relève du pape six mois de l'année, conduisent nombre de prêtres en quête de bénéfice à se rendre à Rome, au moins jusqu'à ce que le concours d'attribution soit organisé localement à

¹⁶ Connu par ailleurs pour un recueil manuscrit de cantiques conservé à la Bibliothèque Municipale de Quimper. Son récit a été partiellement publié par NICOL, M., "Un voyage à Rome en 1686", *A travers champs. Scènes, récits, études littéraires*, Vannes, 1885, pp. 253-280.

¹⁷ On pourra rapprocher ces données des trois mois nécessaires à l'aller-retour Les Iffs-Rome en 1600 (*supra*) ou des quatre mois mis par le Champenois Gilles Caillotin en 1724 pour faire l'aller-retour Rome-Reims. (JULIA, D., "Rome-Reims (1724) : Gilles Caillotin pèlerin", *Luoghi sacri e spazi della santità*, op. cit., pp. 327-364.

partir de 1740. Nul doute que ces "romipètes"¹⁸ constituent une bonne partie des prêtres dont on relève le passage à Saint-Yves des Bretons ou Saint-Louis des Français : la réduction très nette de la présence cléricale à Saint-Louis après 1740, laquelle passe de 12 à 3 % des entrées bretonnes, plaide fortement en ce sens.

A l'exception des clercs, il est pourtant bien difficile de préciser la sociologie des pèlerins recensés dans les fonds romains. Sans doute s'agit-il d'hommes à une écrasante majorité (92 % au XVI^e, 97 % au XVIII^e siècle), et très majoritairement d'hommes seuls. Arrivant individuellement, ils paraissent sans attaches, largement autonomes par rapport aux contingences du calendrier agricole¹⁹, restant volontiers à Rome plus de temps que ne le voudraient la simple visite des basiliques et le gain des indulgences : Nicolas Le Mercier arrive à Saint-Louis le 11 janvier 1726, on le retrouve le 23 avril suivant puis un an après le 13 avril 1727, Louis Vallois de Vannes est signalé le 5 mai et le 28 novembre 1738. Entre ces réapparitions périodiques, ils auront erré d'hôpital en hôpital, pèlerins permanents sinon professionnels, confirmant pour une part l'image négative entretenue par les autorités de police. Seules les années saintes attirent une clientèle plus variée, sous forme de groupes ou de familles : en mai 1700, sept Bretons arrivent simultanément et l'on relève un couple et ses enfants en 1725, un autre encore en 1775. Quel sens donner à leur geste, en décalage sans cesse plus marqué avec la volonté affichée des pouvoirs de stabiliser la population, comme avec une religion tridentine sagement encadrée dans les limites paroissiales ?

Un geste-témoin

Sans préjuger de la complexité des motivations individuelles, la géographie des provenances des pèlerins peut

¹⁸ Pour reprendre la terminologie ecclésiastique elle-même. Cf. BERTHELOT du CHESNAY, Ch., *Le clergé séculier de Haute-Bretagne au XVIII^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes 2, 1984, p. 222.

¹⁹ Le flux mensuel des entrées laisse apparaître une répartition sensiblement égale au cours de l'année.

nous fournir quelques clés. On dispose en effet de quelques 265 provenances diocésaines réparties entre la fin du XVI^e et le XVIII^e siècle (doc. 2 et 3), cependant que l'analyse des patronymes²⁰ autorise une distinction grossière entre Hauts et Bas-Bretons. Se dégage immédiatement le caractère massivement haut-breton du pèlerinage romain :

Critère	Diocèses ²¹	Patronymes
Années ordinaires		
Haute-Bretagne	80,43 %	67,26 %
Basse-Bretagne	19,57 %	23,89 %
Indéterminés		8,85 %
Années saintes²²		
Haute-Bretagne	68,23 %	62,21 %
Basse-Bretagne	31,77 %	30,23 %
Indéterminés		7,56 %

Il apparaît en effet que les seuls diocèses de Rennes et de Nantes rassemblent à eux seuls de 50 à 55 % des mentions diocésaines, St-Malo, St-Brieuc et Vannes se situant nettement en deçà et St-Pol de Léon, Tréguier et Quimper ne rassemblant à eux trois que 15 % environ des pèlerins. La disproportion est trop forte pour ne pas apparaître dans l'anthroponymie en dépit des limites de ce type d'approche. Elle tend sans doute à s'atténuer sensiblement à l'occasion des années saintes : que l'on s'appuie

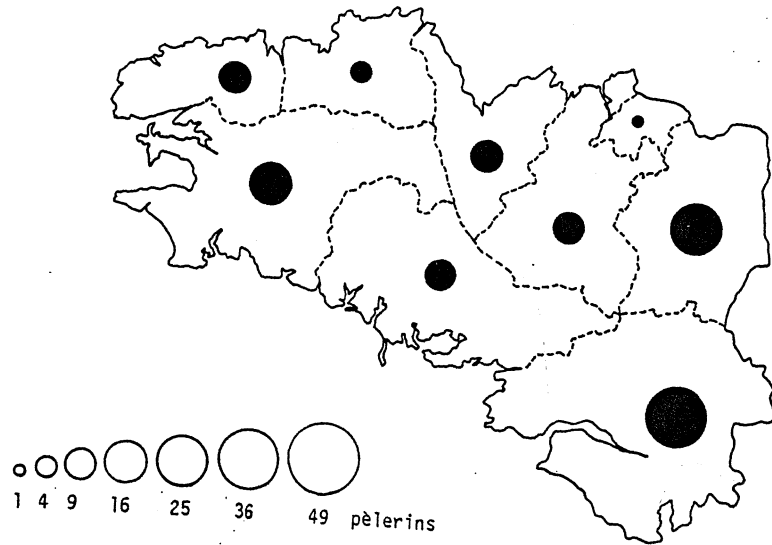
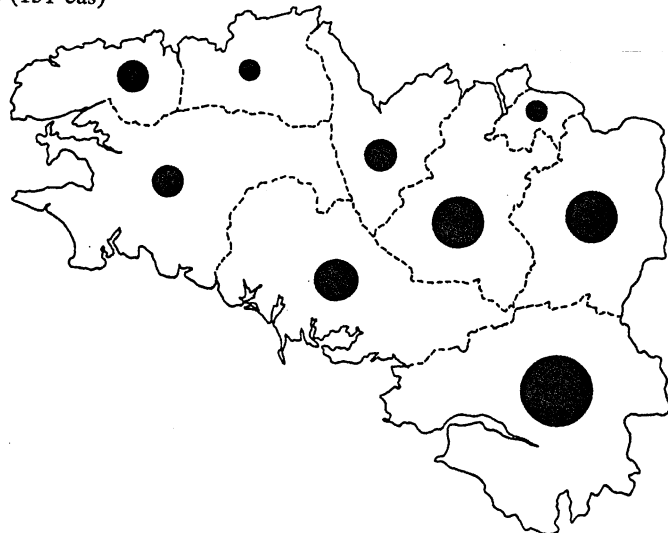
²⁰ Possible au XVI^e siècle seulement, le registre de Saint-Yves des Bretons présentant des patronymes italianisés.

²¹ Ont été classés en Basse-Bretagne les diocèses de Quimper, Léon, Tréguier, Vannes, et en Haute-Bretagne tous les autres.

²² Est exclue du calcul l'année sainte 1775 dont on a vu qu'elle ne se distingue en rien des années ordinaires.

1°) Fin du XV^e siècle (114 cas)

(Doc. 2 et 3)

2°) XVIII^e siècle (151 cas)

Répartition diocésaine des pèlerins bretons identifiés à Rome

sur les mentions diocésaines ou sur les indications patronymiques, on voit la Basse-Bretagne réagir davantage qu'en temps ordinaire. Mais la nuance est bien insuffisante pour assurer un rééquilibrage, d'autant que l'évolution du XVIII^e siècle tend à aligner les années saintes sur les années ordinaires.

Une telle disproportion appelle évidemment des explications. Gardons-nous de céder au facile argument de l'éloignement géographique ou de la particularité linguistique vouant de toute éternité la Basse-Bretagne à une situation d'isolat, quand tant de signes démontrent au contraire l'ouverture de la province à la fin du Moyen Age et au début de l'époque moderne²³. Si l'isolat existe, il est le produit d'une histoire, et d'une histoire relativement récente. En l'occurrence, la quasi-indifférence de la Basse-Bretagne moderne au pèlerinage romain semble un fait nouveau par rapport à l'époque médiévale²⁴. Dans le Trégor du XV^e siècle, les cas n'étaient pas rares de familles parties pour Rome²⁵ et les constats étaient plus frappants encore à la même époque dans les paroisses des Monts d'Arrée²⁶. Comment expliquer alors le mouvement, consommé dès la fin du XVI^e siècle, de rétraction de l'audience du pèlerinage romain sur la Haute-Bretagne ? Le contraste que présente une Basse-Bretagne aussi indifférente au pèlerinage romain qu'elle est riche en sanctuaires locaux nous met paradoxalement sur la voie : tout ne se passe-t-il pas comme si la profusion des pèlerinages régionaux dispensait le Bas-Breton de l'expédition romaine, ce qui ne vaudrait pas au même degré pour une Haute-Bretagne beaucoup plus proche des normes courantes en matière de

²³ CROIX, A., "Masulipatam/Lampaul-Ploudalmézeau. Espace et horizon en Bretagne, XVI^e-XVIII^e siècles", in COURVILLE, S. et SEGUIN, N. (dir.), *Espace et culture/Space and Culture*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1995, pp. 189-205

²⁴ COUFFON, R., "Pèlerinages bretons à Rome et à Jérusalem", *Association bretonne*, 1938, pp. 1-25

²⁵ MINOIS, G., *Le Trégor au XV^e siècle*, thèse de 3^e cycle, Rennes, 1974, dact., pp. 430-431 : rien que pour l'année 1427, on connaît six cas, concernant tous des paroisses rurales trégoroises.

²⁶ LAURENT, J., *Un monde rural en Bretagne au XV^e siècle : la quévaise*, Paris, 1972.

géographie sacrée ?

A vrai dire, on conçoit sans peine que le Bas-Breton ait déserté les sanctuaires éloignés quand tant d'églises et de chapelles locales obtenaient, entre la fin du Moyen Âge et le XIX^e siècle, des indulgences qui revenaient littéralement à porter Rome à domicile. A cet égard, le terme si rapidement banalisé de *pardon* que la Basse-Bretagne adopta à la fin du Moyen Âge pour désigner les pèlerinages est très riche de sens. Il renvoie directement au premier pardon qui soit, le jubilé romain de 1300, et souligne ainsi une étape décisive de l'histoire du pèlerinage en Basse-Bretagne : le transfert sur des bases presque exclusivement locales d'une dynamique pèlerine qui se déployait auparavant sur de plus larges espaces, ceux de Rome, de Compostelle ou même ce jalon intermédiaire et conjoncturel que fut le *Tro-Breiz*, pèlerinage de longue distance inscrit dans l'espace local. La géographie des Bretons à Rome à l'époque moderne révèle ainsi de façon privilégiée la dualité de la province, permettant de reconstituer avec quelque vraisemblance des stades inégaux dans l'appropriation locale des sacralités qui traverse l'histoire du pèlerinage occidental²⁷.

Au total, le pèlerinage breton à Rome au cours de l'époque moderne ne nous apparaît plus forcément aussi anodin que sa faiblesse numérique le laissait présager. L'étude quantitative ne laisse guère de doute : il s'agit bien d'une pratique périphérique par rapport à la version dominante — et quasi unique en Basse-Bretagne — du pèlerinage à partir du XVI^e siècle, le pardon local ou régional. L'isolat révélé par les archives romaines invite surtout à remonter la généalogie des formes pèlerines, à réveiller des filiations oubliées. Le processus de localisation des sanctuaires a atteint en Basse-Bretagne un degré inaccoutumé, au point que le flux vers Rome s'est presque

²⁷ DUPRONT, A., "Anthropologie du sacré et cultes populaires, *passim*, Histoire et vie du pèlerinage en Europe occidentale", *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, t. 5, Louvain, 1974, p. 236.

complètement tari au profit des pèlerinages locaux²⁸ dont la filiation romaine a été elle-même très tôt occultée : digérée en quelque sorte par une culture bretonnante suffisamment forte pour les faire apparaître comme de purs produits d'une civilisation originale. Pas complètement à tort : le rapatriement quasi systématique du jubilé romain ne s'expliquerait pas sans de puissantes spécificités locales rendant la "demande" particulièrement forte. Mais ce n'est peut-être pas le moindre mérite des quelques centaines de Bretons de l'âge moderne à s'être aventurés sur les chemins de Rome que de nous aider à comprendre un peu mieux, de l'extérieur et comme en creux, le "pays des pardons".

Georges PROVOST

²⁸ Cette analyse a été menée plus amplement et complétée par l'étude du pèlerinage breton à Saint-Jacques de Compostelle dans la thèse achevée postérieurement à la rédaction de cette communication : PROVOST, G., *Le pèlerinage en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, 3 vol., université Rennes 2/Haute-Bretagne, 1995 (parution prévue fin 1997).

Le pèlerinage des Bretons à Saint-Jacques de Compostelle

I. Situation géographique et historique

Compostelle se situe au nord-ouest de la péninsule Ibérique, en Galice. Au centre de la ville se trouve la cathédrale, la très grande cathédrale en granit qui renferme les restes de l'un des douze apôtres du Christ : saint Jacques le Majeur.

Naissance du pèlerinage.

Santiago de Compostela est le troisième lieu de pèlerinage après Rome et Jérusalem. Saint Jacques est venu en Galice vers l'an 40 de notre ère ; ses nombreuses prédications n'ont cependant pas fait beaucoup de convertis. Il s'en retourne à Jérusalem où il est décapité en l'an 44 par Hérode Agrippa. Son corps fut mis dans une barque sans voile par deux de ses fidèles disciples : Athanase et Théodore. Tous débarquèrent sur la côte ouest de la Galice, au lieu-dit El Padrón (c'est-à-dire la grosse pierre). Les habitants ont défendu avec âpreté cet événement et de là est sans doute né ce proverbe galicien : " *Qu'en vai a*

Santiago e non a Padrón, an fai Romería o non ?"

Selon Anatole Le Braz, une vieille femme de Perros-Guirec lui a affirmé que des marins l'ont vu passer dans une barque en pierre, ce qui provoqua le changement de nom du saint patron de la paroisse.

Après avoir débarqué à El Padron, saint Jacques fut enterré à Compostelle, mais après bien des péripéties que l'on connaît par la fameuse *Translatio*, légende rédigée vers le milieu du IX^e siècle. En effet, la reine Lupa, qui habitait cette cité, condamna les deux disciples à être tués par deux taureaux puis brûlés par un dragon. Les disciples ayant invoqué leur saint patron et fait un signe de croix, les animaux devinrent inoffensifs et conduisirent le corps pour qu'il soit enterré. Cette légende révèle des analogies avec le culte celte ; c'est en fait la bataille entre les éléments représentant le catholicisme d'une part et le druidisme d'autre part. Pensons à nos sept saints fondateurs qui ont eu eux aussi à combattre des dragons, des serpents, etc. Le culte se perdit pendant neuf siècles, et c'est en 813 que le moine ermite Pelayo, redécouvrit la sépulture de l'Apôtre, aux confins de la région de la Mahía, dans le diocèse d'Iria-Flavia pas encore converti à l'islam par les musulmans qui s'installaient partout ailleurs. Cette découverte confirma la "lettre du Pape Léon" (premier document sur l'histoire de Saint-Jacques) du V^e siècle environ, écrit par un évêque-patriarche de Jérusalem, qui informe de la translation maritime du corps de saint Jacques.

Relations entre les Bretons et la Galice

Pour bien comprendre la rapidité avec laquelle beaucoup de Bretons sont partis en pèlerinage à Compostelle, outre la dévotion peut-être caractéristique des Celtes, il faut rappeler quelques faits économiques et religieux antérieurs à cette époque-là.

Les Celtes ont tous un domaine commun : la mer. Depuis longtemps, le commerce est florissant entre les

Armoricaains et les Galiciens, comme l'attestent les recherches archéologiques qui montrent des similitudes entre des bracelets et des lunules trouvés dans la région du Miño, au sud de la Galice et dans le Morbihan, et datant de l'âge du bronze. Pendant l'âge chalcolitique, c'est-à-dire se référant au travail du cuivre (soit environ 2000 ans avant J.-C.), on trouve de même des vases campaniformes. D'autres analogies entre ces deux pays, et même l'Irlande, concernent l'art pétrographique, c'est-à-dire les signes que l'on trouve gravés sur les pierres.

Ces échanges maritimes se sont poursuivis jusqu'au XIII^e siècle, climat de ces relations commerciales, avec l'élaboration de "contrats", d'accords commerciaux importants. Ainsi à Naoned/Nantes, les Espagnols bénéficiaient d'une exonération du droit de douane, la monnaie espagnole y avait cours et le castillan était utilisé pour rédiger des actes de baptême (1546) ; de même, le port de l'Aber-Vrac'h dans le Finistère nord (depuis 1339) et celui de Konk-Leon/Le Conquet (dès 1274) étaient assez prisés. Pour leur part, les Bretons qui négociaient directement avec Bilbao au Pays basque bénéficiaient eux aussi de l'exonération de droits de douane. A Montroulez/Morlaix, un marchand de tissus habillait de sa toile des pèlerins pour que ceux-ci, une fois accompli leur pèlerinage, puissent vendre ses tissus. De même, le 2 août 1513, Pierre de Morlaix "sort des draps du port de Plymouth sur un navire de Compostelle". Cependant, la situation s'est un peu dégradée au XVII^e siècle, époque pendant laquelle deux marchands de Naoned/Nantes par exemple sont obligés de fuir dans les montagnes ou les églises basques.

On pourrait aussi parler d'un autre type de relation britto-galicienne dans la mesure où une colonie religieuse bretonne s'est implantée au VI^e siècle à l'est de la région, à Mondonedo. L'évêque s'appelait Maeloc et fait partie du corps des évêques galiciens jusqu'en 716, date du raid musulman dans la péninsule. Ainsi donc, les nombreuses relations commerciales et religieuses entre les Bretons et les Galiciens ont facilité le départ de pèlerins vers Santiago.

Des exemples de pèlerins bretons

C'est au milieu du X^e siècle que l'on atteste véritablement la venue du premier pèlerin étranger : Gotescalc, évêque du Puy, en 950.

Cependant, en lisant la vie de saint Emilion, d'origine vannetaise, on apprend qu'il part vers le sud pour "voir Saint-Jacques de Galice" ; mais il est mort en 767, il est donc peu probable qu'il ait pu faire ce pèlerinage car rappelons que le tombeau n'a été redécouvert qu'en 813. Cependant, ceci montre que les moines copistes de vies de saints ont connu cet élan enthousiaste vers Santiago, et qu'il était normal qu'un homme saint comme Emilion aille à Santiago !

Ce pèlerinage a connu son apogée au XII^e siècle. Un ambassadeur musulman disait même que le nombre de ceux qui vont et viennent à Compostelle est si grand qu'il laisse à peine la chaussée libre pour aller vers l'Occident ! Au début de ce siècle encore, les prêtres bretons qui lisaient régulièrement la *Buhez ar Zent* ainsi que des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, encourageaient les fidèles à partir ou à prier saint Jacques, comme celui de Plémet qui se réjouit que sa prière aille vers ce grand apôtre "spécialement aimé du Divin maître pendant sa vie mortelle, il doit jouir d'un crédit très grand là-haut ; notre confiance est donc bien placée !"

Les pèlerins suivaient tous le même *Camino Francés*, le chemin qui menait de la frontière à Compostelle et certains religieux asturiens faisaient une sorte de contre-publicité pour que les pèlerins se sentent obligés de visiter leur église et y verser une obole ; on entendait le slogan : " *Quien va a Santiago y no a San Salvador, sirve al Criado y deja al Señor !* " c'est-à-dire "Qui va à St-Jacques et pas à St-Sauveur, visite le serviteur et délaisse le Seigneur".

On remarquera plusieurs raisons à ce départ vers Compostelle. Les "*pirc'hirined Sant Jakez*" ou "*Sant Jalm*" partaient pour certains, séduits par les indulgences (jusqu'à 12 000 ans si l'on allait à Rome en traversant la mer !).

Pour d'autres, il fallait partir pour se purifier, comme en 1300 et 1304 où deux amis de saint Yves dont Hamon de Toull Efflam partent voir Monsieur saint Jacques. C'est aussi probablement le cas en 1431 de Guillaume de la Bouteillerie qui va porter son offrande "comme il a accoutumé de faire chaque an". Le témoignage qui nous est transmis par la chanson de Haute-Bretagne sur des pèlerins de Saint-Jacques ne précise pas si le but fut de se purifier ou d'exaucer un vœu. Cependant, elle relate la version très répandue du pendu, dépendu grâce au chant du coq, et que les parents retrouvent au retour de leur pèlerinage ; nombre de vitraux ont relaté cet épisode.

Ainsi donc, d'autres encore partaient pour exaucer un vœu fait pendant une maladie. C'est le cas de Toussaint Le Potier en 1761, de la paroisse de Hénansal, qui à l'âge de 64 ans, part à Compostelle puis à Rome et vient donc demander son extrait de baptême en latin car on lui a dit qu'il ne passerait pas le Pays basque avec un extrait en français. Est-ce aussi le cas de la vicomtesse de Dinan qui, en 1363, dans son testament, ordonne l'envoi d'un pèlerin à Compostelle et lègue à cette fin 18 livres ? Le duc de Bretagne lui-même, Jean V, avait promis de faire le pèlerinage s'il recouvrait la liberté après avoir été fait prisonnier à Champtoceaux ; c'est en 1429 qu'il demanda au pape de le relever de son vœu et fait alors don à Compostelle de 675 livres.

Il apparaît ainsi une quatrième raison de faire le voyage : le pèlerinage par procuration car le chef d'Etat ne pouvait se rendre lui-même chaque année et envoyait alors un représentant pour y porter son offrande. En 1406, il permet à Jehan de L'angle son valet, de se rendre au tombeau et lui donne 15 écus et un cheval de 60 écus. En 1434, il envoie un autre valet, Guillaume Le Reynec, pour "porter à St-Jacques en Galice l'offrande du Duc" pour "la feste de Pasques". Il lui remet 30 écus et 20 livres pour les frais de messe et de voyage.

L'autre exemple breton le plus répandu est celui de dom Yann Derrien, prêtre qui doit se rendre à Compostelle à la place de sa mère qui l'avait promis de son vivant mais n'a pas pu le

réaliser avant de mourir. Se trouvant alors au purgatoire, et souffrant énormément car elle n'avance chaque jour que de la longueur de son cercueil, elle implore son fils de le faire pour elle. Cette histoire est si populaire qu'elle est chantée dans une *gwerz* dont on a recueilli onze versions légèrement différentes les unes des autres. Dans quelques unes de ces versions, on mentionne le pèlerinage à Sant Jakez an Turkez, saint Jacques de Turquie. Il semble bien que la présence musulmane dans la péninsule soit à l'origine de cette confusion. Une autre lecture de cette expression a fait représenter à Pouldavid la statue de saint Jacques avec des tenailles.

Si l'on ne pouvait partir, on pouvait faire comme la marquise Forget, en avril 1505, donner 10 sous à la chapelle de Monsieur saint Jacques en Morlaix (ruinée après 1789). Comme le précise l'exemple du duc de Bretagne, il fallait partir pour la fête de Pâques ou bien au moment de Pâques. C'était toujours le même cérémonial pour partir : les pèlerins entendaient la messe dans leur paroisse, disaient ensemble la prière à l'apôtre, faisaient bénir le bourdon, ce bâton de pèlerin bien utile pour marcher, endossaient la cape, le chapeau et la coquille (qui servait à boire et à faire l'aumône).

Comme nous le montrent les versions de la *gwerz* de dom Yann Derrien, la route est l'essentiel du pèlerinage ; ils marchaient environ 30-35 km par jour en suivant parfois le chemin céleste, la Voie lactée bien nommée : *Hent Sant Jakez* en breton, comme aussi en occitan, en gallois, allemand, sicilien, et dans quelques parlers locaux de Savoie, du Quercy ou de Normandie par exemple. Arrivés à Santiago, ils ne s'attardaient pas. Leurs principales actions étaient la confession, la communion au cours de la messe, le tour du sanctuaire et l'accolade à la statue de l'apôtre sur le haut de l'autel. Ils ne restaient souvent pas plus de trois jours.

Le pèlerinage était davantage l'affaire des hommes que des femmes ; si celles-ci voulaient partir, il fallait qu'elles se fassent accompagner. Les abus étaient si grands qu'une femme, aux *XV^e-XVI^e* siècles, qui trompait son mari, était appelée "coquillarde" ! par analogie avec les "coquillards", bandits de

grands chemins munis des attributs des vrais pèlerins : la cape, le bourdon, la coquille, le chapeau et les couteaux ! En juillet 1601, dom Yves Le Moyne, prêtre dans le diocèse de Landreger/Tréguier, se plaint d'avoir été dévalisé en se rendant à Santiago. De l'autre côté de la frontière, aux *XVII^e-XVIII^e* siècles, les Espagnols n'estimaient pas les Français qui voyaient alors, dans le fait de vivre de la charité des autres et de jouir de la protection des souverains, une promesse de vie facile : "Le coquillard est ce loqueteux de Français qui vient passer la mauvaise saison en Espagne et vit aux dépens des habitants". Souvenons-nous aussi de cet exemple des deux marchands nantais obligés de fuir dans les montagnes et les églises basques. Pour partir en pèlerinage, les Bretons avaient deux possibilités : ou bien par la mer, ou bien par la terre.

Infrastructure du pèlerinage

Si les Bretons décidaient de partir par la terre, ils suivaient les routes empruntées par les pèlerins du Tro-Breizh, de Menez-Mikael-Ar-Mor/Mont-Saint-Michel ou de Sant-Meven/Saint-Méen. Les repères étaient donnés par les panneaux indicateurs de l'époque, c'est-à-dire ou bien les calvaires, ou bien les petits monticules de pierres, les "monts joies", comme le précise un témoin au procès de canonisation de Charles de Blois. Il est vrai que la colline que l'on doit franchir pour apercevoir Santiago s'appelle Monte del Gozo, c'est-à-dire Mont Joie.

Un autre repère était aussi constitué par les chapelles au vocable de saint Jacques ou contenant une statue du saint, ou les abbayes comme Coatmalouen, Bégard ou Bon-Repos, et les hôpitaux et autres lieux bien souvent en dehors des villes closes qui permettaient de se reposer et d'être protégés des voleurs. (Ceci explique parfois la présence de cheminée ou de chambre dans quelques unes de nos chapelles et églises). Pour protéger les pèlerins, la "police de la route" de l'époque était les moines chevaliers de l'ordre des Templiers qui, par autorisation du pape

Innocent II en 1139, pouvaient construire des chapelles et commanderies.

Si les Bretons décidaient de partir par la mer, ils utilisaient souvent des bateaux marchands. Le risque était grand du fait de la présence de nombreux pirates sillonnant les mers. En 1379, 200 Dolois sont capturés alors qu'ils se rendaient à Santiago ; et de même en 1417, avec le bateau de Jean Moysan. Sept versions de la *gwerz* de dom Yann Derrien mentionnent ce risque ; on y parle même de la capture de l'auteur par les Maures.

Il arrivait aussi que, sans s'attaquer aux bateaux, des rançons fussent exigées sur des bateaux à quai. Ainsi, au XIV^e siècle, des plaintes furent adressées par le duc de Bretagne Jean IV à Richard II, roi d'Angleterre entre 1377 et 1399 ; en effet, la garnison anglaise, par l'intermédiaire de Jehan Peint, prélevait 12 deniers sur les pèlerins qui sont allés à "St-Jame". Les Bretons ne se sont pas toujours laissés faire et en 1456, pillèrent un navire anglais chargé de pèlerins, mais cependant, ils durent tout restituer au duc ! Quelques pirates se repentaient, tel le fameux Nicolas Coetanlem qui, dans son testament du 11 avril 1518, fit des dons importants à différentes personnes et à une cinquantaine de chapelles ou d'églises bretonnes, françaises, allemandes, et galiciennes : "A Santiago en Galice avec un écu à porter à Monsieur saint Jacques".

Qu'ils partent par la terre ou par la mer, les pèlerins souffraient aussi de diverses difficultés, entre autres des conditions climatiques. Ainsi, le 6 février 1435, à Roazhon/Rennes, le duc Jean V signe une décharge de 20 livres à la veuve d'un fermier qui est mort à son retour de Santiago. En 1472, le doyen du chapitre de Sant Brieg/Saint-Brieuc, Jean de Parthenay, perd sa sœur au retour de Santiago. Un peu plus tard, au XVII^e siècle, à Gourin, un pèlerin revenant de St-Jacques et portant d'autres médailles de la Vierge, est trouvé mort de froid dans un four à pain.

L'état des routes aussi était à déplorer, particulièrement dans certaines régions, comme le signale la quatrième strophe de la Grande Chanson des pèlerins de 1587 qui indique le passage

des Landes comme très difficile : "Quand nous fûmes dedans les Landes, avions de l'eau jusqu'à mi-jambes"...Aussi, on comprend mieux pourquoi certains préféraient faire leur testament avant de partir, comme Laurent Geffroy qui établit le sien devant les notaires de la Prénessaye en février 1672. D'autres régions, comme le Pays basque, étaient difficiles à traverser non pas pour des raisons climatiques ou d'infrastructure, mais à cause de leur mentalité ; la cinquième strophe de la Grande Chanson précise que : "Quand nous fûmes à Bayonne, loin du pays, nous fallut changer nos couronnes en fleurs de lys, c'était un pays rude à passer". Et parfois, comme nous l'avons déjà dit, les Bretons prenaient alors les devants en demandant leur extrait de baptême en latin, comme Toussaint Le Potier, en 1761.

Petit à petit, les dangers lors des pèlerinages furent de plus en plus importants. C'est surtout Louis XIV (roi de 1643 à 1715) qui mit un frein à ces abus en réglementant les départs. Il écrivit entre autres trois ordonnances (1665, 1671 et 1686) "portant defenses à toutes personnes d'aller en pèlerinage hors du royaume sans passe-port de Sa Majesté". Les sanctions étaient le carcan, si on ne l'avait pas fait exprès, le fouet, pour la récidive, et les galères, pour les impénitents. Ces ordonnances furent complétées tout au long du XVIII^e siècle, ce qui laisse supposer un déclin du pèlerinage ; déclin dû aux abus sur les chemins, déclin dû aux nouveaux courants spirituels (Erasme, Luther...) et déclin dû à une évolution des motivations religieuses. La dévotion se traduit alors bien souvent par la présence du pèlerin à un pardon dans une chapelle St-Jacques et dans d'autres sanctuaires. On constate alors cette affluence plus nombreuse dans les pèlerinages locaux tels que, en 1624, à Santez Anna Wened/Sainte-Anne d'Auray, ou en 1692 à Notre-Dame du Guiaudet, en Larruen/Lanrivain.

La *gwerz* de dom Yann Derrien signale la pratique d'offrandes. Celles-ci se font soit à Compostelle et sous forme d'argent comme on en a vu de nombreux exemples, soit à la chapelle du lieu que l'on habite comme à Sibiril où un pèlerin

offre une coquille et un calice en argent fin en 1708, ou à Pluwenn/Pleuven en 1688 où l'on a offert une croix processionnelle en argent doré et un calice.

Cependant, les confréries saint Jacques (souvent très riches comme celle de Benac'h/Belle-Ile en Terre par exemple), et qui existaient dès le XII^e siècle, faisaient valoir le prestige et la considération des "vrais" pèlerins en les mettant à l'honneur lors des pardons ; car eux seuls pouvaient porter la statue du saint apôtre. Les pèlerins faisaient parfois mentionner leur état dans des actes religieux comme sur le registre de baptême par exemple, lorsqu'ils étaient parrain d'un enfant.

Les itinéraires empruntés par les Bretons

S'ils ont été bien étudiés à partir de Roazhon/Rennes, le travail de recherche continue encore à l'intérieur de la Bretagne. On peut affirmer que toute une infrastructure hospitalière s'est créée en Bretagne à la suite des départs de pèlerins vers Santiago, Sant Meven/Saint-Méen, Menez-Mikael-ar-Mor/le Mont-Saint-Michel ou le Tro-Breizh. On notera qu'il n'existe qu'une abbaye au vocable de saint Jacques à Monforzh/Montfort (ordre de saint Augustin). Certaines chapelles sont toujours aujourd'hui au vocable de l'apôtre, mais d'autres ont été débaptisées par méconnaissance de l'histoire bien souvent. Il suffit de mentionner celle de Plijidi/Plésidy par exemple qui est devenue Saint-Jean, ou celle de Binic, Saint-Gilles depuis 1869, ou celle de Ploufragan qui est au vocable de saint Hervé.

Lorsque le pèlerin s'approchait d'une ville après la fermeture des portes, il pouvait être hébergé dans des hôpitaux tels que ceux de Tréméven, Trémour où en 1346, on signale que l'hôpital est desservi par les augustins de l'abbaye de Ste-Croix et dont les actes du XV^e siècle mentionnent qu'il était sur le chemin. A Lambal/Lamballe, la chapelle se situait près du pont qui a été emporté par les crues du Gouessant en 1642 et l'hôpital daterait du XIV^e siècle. A Maroué aussi on signale l'hôpital Saint-Jacques en juin 1692. Le pèlerin se faisait héberger aussi dans

des hôpitaux au vocable d'un autre saint tel que saint Georges, saint Christophe ou sainte Madeleine. Il manque cependant beaucoup d'actes de fondation pour préciser avec certitude leur fonction première.

Des légendes sont parfois attachées à la construction de certaines chapelles ; ainsi à St-Alban par exemple où l'on raconte l'histoire d'un seigneur de la paroisse qui se trouvait en mer lorsqu'une violente tempête a menacé de faire chavirer son bateau ; il prit alors un coffret plein de coquilles Saint-Jacques (rappelons que saint Jacques est le patron des marins) et invoqua l'apôtre qui le sauva. Il commença la construction de la chapelle en guise d'ex-voto. Deux autres légendes rattachées à la construction inachevée de cette chapelle font allusion au travail des fées ou des templiers.

En dressant une carte des chapelles bretonnes qui existent ou qui ont existé, on constate qu'elle sont concentrées au nord et au sud de la Bretagne ; ceci pourrait s'expliquer par le fait que des pèlerins étrangers, irlandais et gallois entre autres (si l'on tient compte de la fondation à Dublin, au XIII^e siècle, d'un hospice pour les Irlandais qui passaient par le Pays de Galles) débarquaient sur nos côtes et traversaient à pied le territoire pour reprendre bien souvent un bateau à Naoned/Nantes, ou dans la presqu'île de Rhuy/Rewiz, ou à Gwened/Vannes ou encore à Kemper/Quimper.

En définitive, il est donc indéniable que les Bretons ont joué un grand rôle dans l'histoire du pèlerinage à Compostelle, et que ce pèlerinage fait partie de leur histoire. Il reste toujours aujourd'hui des chapelles où saint Jacques est honoré, des vitraux, des statues, des pardons et de "vrais" pèlerins qui continuent la tradition. La démarche des Bretons s'inscrit dans une logique de relations liées à la géographie et à la culture celtiques qui a aidé à forger la Bretagne actuelle, et l'aidera encore.

Agnès LE LAY

Bibliographie succincte

BENNASSAR, B., *Saint-Jacques de Compostelle*, Paris, Julliard, 1970, 322 p.

BERNIER, G., *Les chrétientés bretonnes continentales depuis les origines jusqu'au IX^e siècle*, Saint-Malo, Dossiers du CERAA, Rennes, 1982.

BLANCHARD, R., *Lettres et mandements de Jean V, Duc de Bretagne (de 1402 à 1442)*, Nantes, Société des bibliophiles bretons, 1889-1895, 5 vol.

BRIARD, J., L'HELGOUACH, J., GIOT, P.R., *La Bretagne. Préhistoire et protohistoire*. Paris, Arthaud, 1962, 300 p.

CASTELAO, A., *As cruces de pedra na Bretanha*, Ed. Castrelos, Vigo, 1978.

COUFFON, R., "L'évolution de la statuaire en kersanton", *Mémoires de la Société ém. des CdN*, 1961.

— "Notes sur le culte de saint Jacques en Bretagne", *Mém. soc. hist. et archéol. de Bretagne*, T.67-68, pp.31-75.

DASTUM, Dom Yann Derrien, gwerz, Rennes, 7 versions différentes.

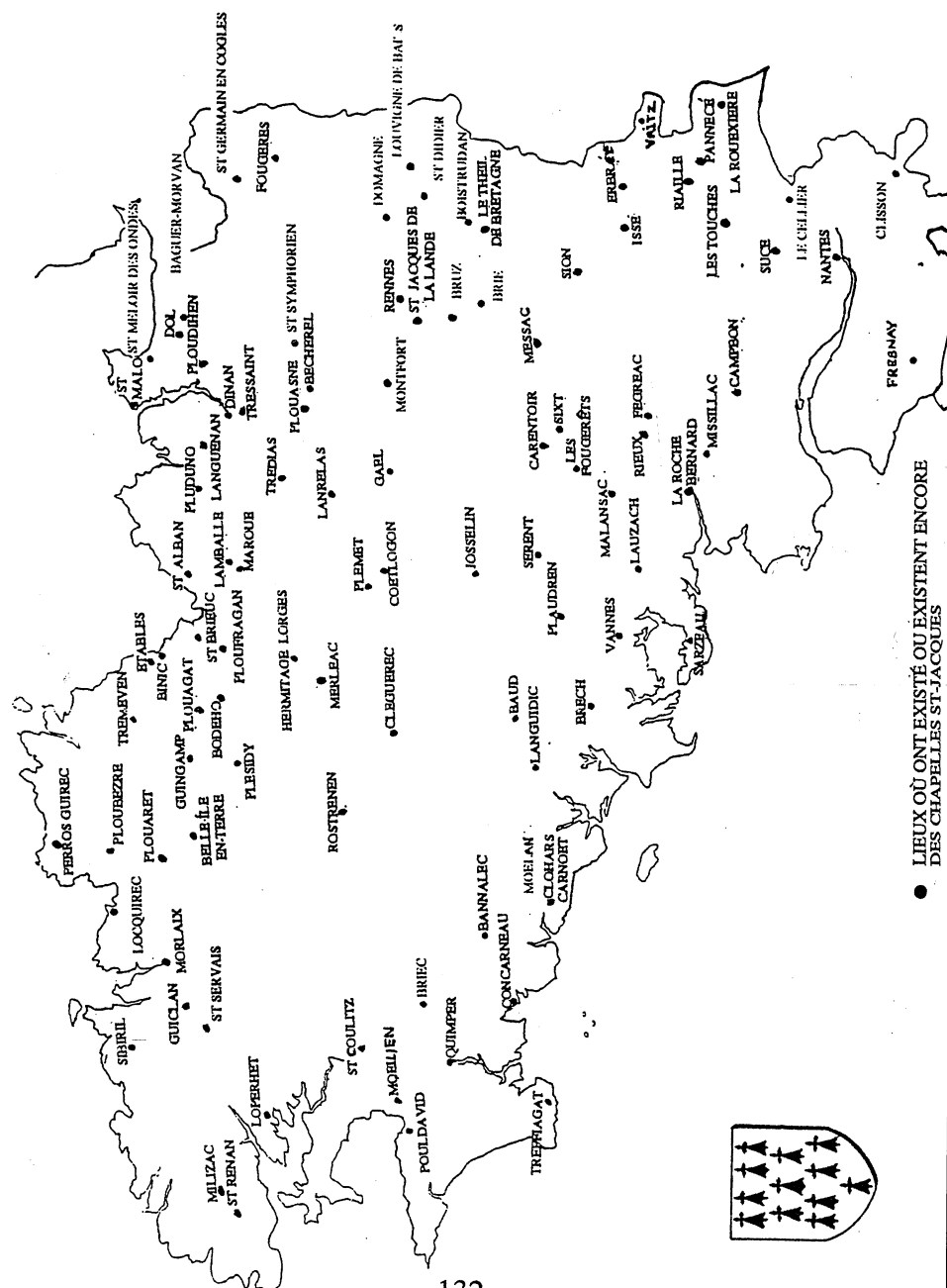
FARDET, J., *Les maisons-Dieu sur les chemins de Saint-Jacques de Compostelle*, thèse de médecine, Nantes, 1965

— "Les maisons-Dieu"..., *Bull. Soc. archéol. et hist. de Nantes et Loire-Atl.*, 1981, T.117, p. 7

JONES, M., *Recueil des actes et mandements de Jean IV, duc de Bretagne, 1399-1442*, Paris, C. Klincksieck, 1980-1983, 2 vol.

KERHERVE, J., *L'Etat breton aux XIV^e - XV^e siècles*, Paris, Ed. Maloine, 1987, 2 vol.

LA COSTE MESSELIÈRE, R. de, "Edits et autres actes royaux contre les abus des pèlerinages à l'étranger aux XVII^e et XVIII^e siècles". *Actes du 94^e congrès national des sociétés savantes, section Histoire moderne et contemporaine*, Pau, 1969, pp. 115-129.



LAURENT, A., *Le culte de saint Jacques le Majeur en Bretagne*, mém. de maîtr.d'espagnol, Rennes, 1987.
MOLLAT, Abbé G., *Etudes et documents sur l'histoire de la Bretagne (XIII^e - XVI^e s.)*, Paris, 1907, 254 p.
"Les Pèlerins de St Jacques, chanson de Haute-Bretagne", *Revue des Traditions populaires*, vol. 23, 1908, p.24.
SALPIN, S., *Géographie hospitalière de la Bretagne au Moyen Age*, mém. de maîtr. d'Histoire, Rennes, 1957.

De Sainte-Anne d'Auray à Sainte-Anne de Beupré : pratiques et croyances pérégrines

Présentant les premiers résultats d'une enquête sur les pèlerinages réalisée entre 1988 et 1991, cet article nous fait découvrir, d'une part, les principaux rites pérégrins à travers la description du pardon de la Ste-Anne (26 juillet) dans deux sanctuaires, Ste-Anne d'Auray en Bretagne et Ste-Anne de Beupré au Québec, d'autre part, l'une des fonctions premières de cette pratique religieuse, le recours au saint.

Une sainte, deux sanctuaires

C'est dans le *Protévangile de Jacques* composé vers le III^e siècle¹ que le nom d'Anne, mère de Marie et grand-mère de Jésus, apparaît pour la première fois. Pas plus mentionné dans la Bible que dans le Nouveau Testament, appartenant autant au domaine légendaire puisqu'uniquement cité dans ce texte apocryphe, ce personnage sera vivement contesté par les premiers Pères de l'Eglise. Cela n'empêchera pas les chrétiens de l'adopter

¹ E. DE STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1961.

rapidement. D'abord honorée en Orient, puis à Rome aux IX^e et X^e siècles², sainte Anne ne devient réellement populaire en Occident qu'après les croisades (apport de nombreuses reliques) et au XV^e siècle dans le sillage du culte à Marie. Rejetée par les protestants et malgré les critiques des théologiens après le concile de Trente (1545-1560), elle traverse la crise religieuse du XVI^e siècle et devient une sainte à part entière du calendrier romain.

C'est justement au XVII^e siècle, en 1624, que sa dévotion naît à Pluneret, près d'Auray dans le diocèse de Vannes, à la suite de ses apparitions successives sous l'apparence d'une dame blanche, flambeau à la main, à un paysan nommé Yves Nicolazic et de la découverte dans le sol d'une vieille statue à son effigie³. A peine trente années plus tard, en 1658, une chapelle en son nom est édifée au Canada, sur la côte de Beaupré, à l'est de la ville de Québec, au bord du Saint-Laurent. On ne connaît pas le motif exact de cette construction, mais elle fut probablement élevée par le clergé français, favorable à la sainte, pour servir d'église paroissiale aux colons installés là depuis peu. Un autre récit, qualifié de légendaire, rapporte que des marins bretons, pris dans une tempête sur le Saint-Laurent, promirent à sainte Anne, si elle les sauvait, de lui ériger une chapelle là où leur barque

² J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident*, Académie royale des Beaux-Arts, Belgique, 1964-1965, tome 2, p. 11.

³ H. DE ST-FRANÇOIS, *Les grandeurs de Sainte Anne, de l'origine et progrès miraculeux de la dévotion à Sainte Anne en Bretagne*, copie d'un original en vieux français de 1657, Archives de Sainte-Anne d'Auray, cote O 3b.

J. BULÉON, E. LE GARREC, *Sainte-Anne d'Auray. Histoire d'un village*, 2 tomes, Vannes, Lafolye frères et Cie Editeurs, 1924.

accosterait⁴.

Tandis que Ste-Anne d'Auray, dirigé par les carmes et modèle de la réforme tridentine, s'affirme dès le XVII^e siècle comme le grand pèlerinage breton avec sa cité monastique et ses nombreux miracles, Ste-Anne de Beaupré conserve, principalement à cause du faible peuplement du pays, une taille bien modeste. Néanmoins, les guérisons s'y multiplient. Dépasant sa vocation paroissiale, il attire colons et Indiens du Québec. Résistant tant bien que mal, le premier au siècle des Lumières et à la Révolution française, le second au rattachement du Canada à la protestante Angleterre en 1763, les deux sanctuaires connaissent un destin similaire dans la seconde moitié du XIX^e siècle au moment du renouveau religieux. Chacun se dote d'une basilique (1865 et 1872) et agrandit son enceinte, obtient des avantages liturgiques, favorise l'implantation de congrégations religieuses sur le site (Beaupré est pris en charge par les rédemptoristes en 1887), crée sa revue... Il faut dire que le développement des moyens de transport, notamment le train, leur avait apporté un flot croissant de visiteurs, jamais atteint jusque-là. Pourtant, alors que Ste-Anne d'Auray demeure avant tout un pèlerinage régional, Ste-Anne de Beaupré, s'il reste majoritairement fréquenté par les Québécois, accueille "Canadiens" et Américains. Drainant les catholiques du continent nord-américain, il est, avec l'oratoire St-Joseph de Montréal et Notre-Dame du Cap à Trois-Rivières, l'un des trois grands pèlerinages de la province de Québec.

⁴ P. V. CHARLAND, *Les trois légendes de Madame Sainte Anne*, "Le culte de Sainte Anne en Amérique ou Sainte-Anne de Beaupré et sa filiation dans le nouveau monde", Lévis, P.Q. Imprimerie Mercier et Cie, 1898.

A. DORAN-JACQUES, *Le pèlerinage de Sainte-Anne de Beaupré, l'actuel : 1958-1973*, Thèse de Doctorat de troisième cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1979, volume 1, pp. 130 et suivantes.

L. GAGNÉ, J. P. ASSELIN, *Sainte-Anne de Beaupré. Trois cents ans de pèlerinage*, Editions de Sainte-Anne de Beaupré, 1984.

Des rites pèlerins types

A Ste-Anne d'Auray comme à Ste-Anne de Beaupré, on découvre des rites similaires au grand pardon du 26 juillet, même si chaque pèlerinage conserve un déroulement et des cérémonies propres. En tout cas, d'un sanctuaire à l'autre, les fidèles s'adonnent à deux types de pratiques : les unes sont "communautaires" et généralement animées par le clergé, les autres plutôt "privées", car réalisées seules ou en famille.

Pratiques collectives au grand pardon

Les festivités débutent le 25 juillet au soir à Ste-Anne d'Auray. Prières d'Eglise et récit des événements miraculeux survenus ici au XVII^e siècle préparent les pèlerins à la procession aux flambeaux. A la nuit, ils vont parcourir ensemble le site et passer devant ses principaux monuments. Gravissant les marches du Mémorial élevé en hommage aux Bretons morts durant la guerre 1914-1918, plusieurs milliers de fidèles en marche, le cierge allumé à la main, se dirigent vers la fontaine et la Scala Sancta avant de s'arrêter sur le parvis pour célébrer l'office et communier. Flot incessant qui dure une heure, voire deux, tant la foule est dense, cheminement symbolique de ces hommes et femmes reproduisant la geste de Nicolazic, brandissant leurs flambeaux au refrain du *Magnificat*.

Le lendemain, au son des cloches, les fidèles sont encore plus nombreux (15 000 à 20 000 selon les années) à vénérer la statue miraculeuse de sainte Anne menée en procession de la basilique au Mémorial, précédée des bannières, entourée de plusieurs dizaines de prêtres et suivie des pèlerins. Face au Mémorial, ils vont assister à la messe. Instants de piété : confessions, prières, communions. La cérémonie achevée, les plus dévots accompagnent sainte Anne en sa demeure où elle sera exceptionnellement laissée en exposition près de son autel, à droite du chœur. Bousculades, succession de visiteurs, d'attouchements, application d'objets de piété, d'enfants même, contre la statue.

A l'extérieur, le profane reprend le dessus. Certains pique-niquent dans le parc, derrière ou sur les marches de la Scala Sancta. D'autres préfèrent se ravitailler, au son des binious, auprès des boutiquiers qui ont envahi les rues tôt le matin, s'attabler aux terrasses des cafés ou dans les restaurants. On en profite pour acquérir un souvenir : médailles, statuettes, bibelots, jouets, berlingots... Mais, dès 14 heures, la ferveur se ranime et, après le chapelet récité à haute voix, la même procession derrière la statue se déroule inlassablement, annonçant les vêpres de 15 heures. Bien que la foule se soit quelque peu éclaircie, la prière reste intense. La cérémonie terminée, plusieurs rendent une dernière fois hommage à sainte Anne en la reconduisant à son autel où elle sera protégée derrière un globe de verre. Petit à petit, le parvis se vide. A 18 heures, le sanctuaire est désert.

L'organisation est similaire à Ste-Anne de Beaupré, mais la fête est traditionnellement précédée, du 17 au 25 juillet, d'une neuvaine préparatoire. Fréquentation accrue des pèlerins qui resteront parfois plusieurs jours, multiplication des dévotions surtout : accueil spirituel, célébrations pénitentielles, prédication quotidienne de l'évêque invité pour l'occasion... Le 25 juillet, la messe solennelle de 16 heures et l'eucharistie de fête à 19 h 30 annoncent le début du grand pardon. Elles sont là aussi suivies d'une procession aux flambeaux. Si quotidiennement à la belle saison, les fidèles peuvent participer à ce rituel dans la basilique et sur le parvis, ils vont, deux jours durant, gravir le chemin de croix aménagé sur le flanc de la colline, flambeau à la main, avant de redescendre par un escalier abrupt aménagé près de la Scala Sancta. Regagnant la basilique, ils brandissent à leur tour leur cierge au son du *Magnificat*, le tournant en hommage vers la colossale statue de sainte Anne. L'édifice restera ouvert toute la nuit : les uns en profiteront pour prier, les autres y trouveront un refuge pour se reposer.

Le lendemain, la messe solennelle est fort attendue. Contrairement à Ste-Anne d'Auray, aucune procession derrière la statue, impossible à déplacer, n'est organisée. Une autre, plus légère, participe bien à la marche sur la colline, mais ne semble

pas avoir un rôle symbolique aussi fort. Par contre, l'après-midi, après l'office en langue indienne, la foule se rassemble sur le parvis pour recevoir la bénédiction. Moment intense — on y espère toujours des guérisons — couronné par le sacrement d'onction des malades et handicapés, réunis au centre : l'évêque et les religieux les rejoignent pour appliquer l'huile bénie de Sainte-Anne sur leur front, leurs mains... Puis, les plus dévots participeront au chemin de croix prêché, l'un en anglais, l'autre en français : munis d'un livret, ils suivront le prêtre, priant et chantant à chaque station. Le soir, toujours après le chapelet et la messe, on renouvellera le rituel de la marche, clôturant ainsi la fête de la sainte patronne.

Rites "privés"

Si les fidèles assistent massivement à ces cérémonies, beaucoup en profitent pour faire leurs dévotions à sainte Anne. Parce que "privés", réalisés seuls ou en famille, ces rites sont l'occasion pour les pèlerins d'exprimer leurs prières personnelles. La pratique la plus courante, quel que soit le site, reste la vénération de la statue de la sainte. Celle de Keranna a la particularité de contenir, enchâssé dans son socle, un fragment de la statue autrefois découverte par Nicolazic. Brûlée pendant la Révolution, on retaila ce qui put être sauvé, lui donnant la forme d'un visage féminin. Visible à travers une petite vitre, elle authentifie la nouvelle image, lui conférant une aura sacrée : c'est bien sur cette partie qu'on applique les chapelets et médailles au 26 juillet. Au quotidien, plusieurs dizaines de pèlerins viennent rendre visite à la statue de sainte Anne à l'autel "de la dévotion". Ils s'arrêtent là un instant, s'assoient, prient, parfois les mains jointes et à genoux. Avant de repartir, ils ne manquent pas d'allumer une veilleuse ou d'embrasser la relique de sainte Anne. Quelques-uns lui laisseront encore un message écrit sur le cahier d'intentions disposé sur un pupitre, à l'abri des regards. Quittant la basilique, quelques autres feront halte à l'oratoire Sainte-Anne où sont consumés les centaines de cierges offerts à la patronne.

La gestuelle est proche à Sainte-Anne de Beaupré. A gauche de l'autel principal, les fidèles s'agenouillent au pied de la colonne sur le sommet de laquelle trône la statue de sainte Anne. Là, ils lisent les litanies composées par les rédemptoristes ou confient les leurs, la tête entre les mains. Ils se dirigent ensuite vers l'autel de la relique (fragment du bras de sainte Anne) pour prier à nouveau, offrent un lampion, épanchent leurs inquiétudes sur les feuillets mis à leur disposition. Ils les déposent dans les urnes prévues à cet effet, à moins qu'ils ne préfèrent les glisser dans quelque interstice de la colonne. Ces pratiques se renouvellent dans la partie inférieure de la basilique, devant une autre statue de la sainte. Directement accessible, on la touche, on dépose à ses pieds lettres, photographies d'êtres chers, fleurs... On embrasse la relique, on allume encore un cierge.

Autre rituel populaire, présent dans la plupart des religions, les ablutions. C'est à sa fontaine et à ses bassins à Sainte-Anne d'Auray, à ses robinets à Sainte-Anne de Beaupré, que les pèlerins boivent l'eau, se frottent le visage ou un membre, se baignent parfois partiellement, remplissent bouteilles et flacons afin d'en rapporter chez eux. Les plus fervents graviront aussi, debout ou à genoux, les degrés de la Scala Sancta (Echelle Sainte). Ce monument, popularisé au XIX^e siècle, symbolise l'escalier que monta Jésus en allant au prétoire de Pilate. Il invite les participants à méditer sur les souffrances et le sacrifice du Christ, mais aucun rituel précis ne semble y être attaché. Peu utilisé par les plus jeunes, il demeure surtout un moyen pour obtenir des grâces. Dans le sanctuaire breton, on récite un Notre Père à chaque marche tout en confiant à sainte Anne ses attentes secrètes (des prières écrites sont déposées sur l'autel supérieur). A Beaupré, la montée à genoux accompagne la lecture de prières préparées par les rédemptoristes. Un effort soutenu visant là aussi à exprimer une demande personnelle.

Avant de repartir, on songe encore à offrir une messe, une somme d'argent. Signes d'une démarche plus particulière, quelques-uns déposent un objet, parfois une plaque, plus souvent des béquilles et autres appareils orthopédiques, des médailles

militaires, des bouquets de mariée... au Trésor à Auray, ici ou là dans la basilique à Beaupré. Pas question non plus de s'en aller sans un souvenir : médailles, statuettes, huile de Sainte-Anne, chapelets, bibelots marqués du sceau des lieux. Mémoires du passage sur le site, ils protégeront le fidèle qui ne manquera pas de les sacrifier par une bénédiction. La demande est telle dans le sanctuaire québécois qu'un prêtre s'affaire tout spécialement à cette tâche dans un bureau près du magasin.

Une gestuelle caractéristique, mais non figée

A travers cette description sommaire, on découvre bien deux types de rites, d'ailleurs caractéristiques des pèlerinages catholiques occidentaux⁵. Les rites "communautaires" rassemblent généralement dans la prière les pèlerins, encadrés par le clergé : offices, communions, confessions et célébrations pénitentielles, chapelets, processions aux flambeaux ou derrière la statue du saint, prédications, bénédictions, sacrement d'onction des malades, chemin de croix prêché. Par contre, bien qu'utilisés par la majorité des fidèles, les rites "privés" sont individuels. Ayant principalement ici pour support la statue de sainte Anne, ses reliques, son eau et les objets marqués de son sceau, ils passent par une gestuelle élémentaire : dialogue avec le saint par des prières intérieures, orales ou écrites, parfois associées à l'agenouillement et aux mains jointes, contact direct avec ces divers supports en touchant, appliquant, frottant, absorbant, en se les appropriant (rapporter de l'eau ou un souvenir chez soi), offrandes multiples allant du cierge à l'objet personnel. Tandis que les rites "communautaires" sont propres à l'Eglise catholique, instaurés par cette institution, les rites "privés" semblent sans âge. Ils sont présents dans toutes les religions⁶. Une dichotomie certes

⁵ J. CHÉLINI, H. BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu. Les pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, Hachette, 1982.

⁶ J. CHÉLINI, H. BRANTHOMME, *Histoire des pèlerinages non chrétiens, entre magique et sacré : le chemin des Dieux*, Paris, Hachette, 1987.

réelle, mais qui n'exclut pas une réciprocité : tout comme l'Eglise s'est attribuée ces pratiques ancestrales, les fidèles ont pu détourner les rites d'Eglise, comme ici à la Scala Sancta.

Il serait également faux de prétendre que ces gestes, parce que séculaires ou instaurés de longue date, n'ont pas évolué. De nouveaux rites sont nés, tel le chemin de croix, popularisé au XIX^e siècle. Mais surtout, ils se sont adaptés à la société environnante. Ainsi, la prière écrite s'est généralisée avec l'alphabétisation des masses et l'habitude de communiquer par ce support. En fait, les transformations sont plus profondes. Si le développement des moyens de transport a apporté une population croissante dans ces sanctuaires, il a limité le pèlerinage à la pratique sur place. Il ne commence pour ainsi dire qu'à l'arrivée sur le site. Le pèlerin n'est plus ce *peregrinus* qui voyage ou qui vient de l'étranger pour reprendre le sens premier de ce mot. L'abolition des distances a altéré la pérégrination, y occultant la fatigue physique, la notion de marche, de déplacement, de préparation spirituelle par la prière. Elle a également réduit le temps passé sur place. Alors que les visiteurs restaient une journée entière sur le site, participaient à la plupart des rites, ils n'y consacrent plus qu'un temps assez bref, pratiquent "à la carte". Ils sont là pour une demi-journée, voire une ou deux heures.

Qui plus est, les pratiques directement visibles, les ablutions et attouchements, s'effacent derrière celles moins démonstratives telle la prière. Alors qu'il n'y a pas si longtemps encore, les foules se précipitaient pour toucher les statues, les pratiques religieuses les plus exubérantes sont disqualifiées dans notre société moderne et rationnelle. Elles gênent. La vénération des reliques, des médailles... prend une connotation passéiste, voire superstitieuse, y compris pour bon nombre de catholiques. La position à genoux, les mains jointes, se fait moins courante. Certes, ces pratiques sont toujours effectives, mais l'enquête de terrain indique clairement que ce sont les personnes âgées, notamment les femmes, les ruraux et les moins scolarisés qui y sont le plus attachés. Bref, ces rites ont de grandes chances d'être

abandonnés par les catholiques à l'avenir. En ce sens, la gestuelle pèlerine s'appauvrit et se simplifie.

Recours au saint et croyances pèrigrines

Si les rites observés dans les deux sanctuaires d'Auray et de Beaupré honorent sainte Anne, sont l'occasion pour les croyants de se rassembler, de raffermir ensemble leur foi, ils sont aussi un moyen pour communiquer avec la sainte, lui confier leurs attentes. En un mot, le pèlerinage est recours, les rites demandes. Les interviewés (cent à Auray, cent à Beaupré) sont formels. Presque tous ont déjà adressé au moins une fois dans leur vie une supplique à sainte Anne. Toutes les pratiques décrites, offrandes de cierges et d'objets personnels, vénération des reliques, pratiques à la fontaine et à la Scala Sancta, achat de médailles et statuettes, mais également participation à un office, servent de support à la requête. En fait, les trois quarts expriment leur demande par une prière personnelle dans la basilique, principalement devant la statue de sainte Anne, voire, selon les circonstances, chez eux, dans un autre édifice religieux ou dans une situation dramatique. Ces missives passent par un vocabulaire personnel, puisé dans le langage quotidien : "je parle comme ça, comme je te parle". Elles s'associent parfois à une prière d'Eglise, le plus souvent le Notre Père et le Je vous salue Marie. En tout cas, elles sont orales et intérieures : "on n'a pas besoin de dire des mots, on y pense, c'est rendu tout de suite".

Des prières secrètes donc, rarement dévoilées, mais que les interviews, l'étude des dons matériels offerts au Trésor (1958, 1968, 1978, 1988) et le dépouillement des cahiers d'intentions à Auray (3 853 prières analysées en 1989), des feuillets à Beaupré (3 052 en 1990), permettent de percer à jour.

Décomposer la prière

Quatre éléments entrent généralement dans la composition de ces prières : le *saint*, globalement ici sainte Anne, le *fidèle*, celui qui invoque, le plus souvent anonyme et uniquement identifiable par une signature, le *bénéficiaire*, celui pour qui il fait cette démarche, et le *message*, la requête. On constate notamment que le pèlerin intercède tout d'abord pour la famille, les proches, les amis (les trois quarts des requêtes), puis pour lui, voire pour le monde en général (5 à 6 %). Si la prière est intime, concerne la "sphère privée", elle n'est nullement égoïste et peut, à l'occasion, se préoccuper du sort de ceux que l'on ne connaît pas, de problèmes de société (guerre, famines...).

Mais revenons à l'essentiel, au contenu du message, au motif qui anime le recours. L'analyse quantitative et qualitative révèle que les attentes des croyants sont complexes et multiples. L'une concerne le degré d'intervention de la sainte. D'une part, on vient demander à sainte Anne une sorte d'assurance-vie. On veut la protection, la continuité dans le bonheur et l'harmonie, bref, être préservé. On vient ici conjurer la malchance, le malheur. La situation vécue est satisfaisante et sainte Anne est un garde-fou contre le négatif de la vie, les aléas du destin. D'autre part, les pèlerins lancent un appel parce qu'ils ont un problème particulier. Là, ils espèrent une intervention directe de la sainte, un changement. Ces deux degrés apparaissent dans les messages "non explicites" (le tiers des requêtes), là où le motif du recours n'est pas clairement énoncé, reste flou. Les demandes de continuité sont les plus nombreuses (80 %) et le vocabulaire est significatif : "protégez-nous", "veillez sur elle", "gardez ma famille". Quand il y a volonté de changement, le verbe est parfois un appel au secours : "assistez-moi", "exaucez-le", "sauvez mon père", "secourez R...", "ayez pitié de lui". Une double dimension qui se retrouve dans les prières "explicites", lorsque le besoin est nommé.

Les attentes confiées au saint

Les prières explicites, tout en reprenant des termes identiques, sont plus intimes. Elles font directement référence à la vie privée, au vécu. Là, le scripteur livre au saint ses soucis quotidiens, sa détresse, en même temps que ses espérances les plus secrètes. La décomposition des messages laisse apparaître, toutes sources confondues⁷, six thèmes majeurs : santé, foi, vie familiale, réussite sociale, problèmes matériels et mort. Si cette diversité prouve que sainte Anne est une sainte polyvalente, capable de résoudre tous les problèmes, l'analyse quantitative montre que certains thèmes prédominent.

Premier constat : le pèlerinage est thérapeutique et les demandes relatives à la santé et à la maladie sont les plus nombreuses (34,1 %), surtout à Beaupré. Une moitié des fidèles espère être préservée de la maladie, "avoir la santé", l'autre est déjà touchée et souhaite un changement, la guérison, ou encore une amélioration, de l'aide, un soutien moral, voire un petit coup de pouce à la médecine dans une opération : "guéris maman", "que la maladie s'arrête, n'empire pas". Les informations sur la nature de la maladie, parfois contenues dans les missives, indiquent non seulement que l'on invoque sainte Anne contre la maladie, mais contre toutes les maladies. Tous les maux sont cités, même si les expressions sont parfois floues. Les messages combinent désignations populaires et taxinomie savante : "cœur" et maladies cardio-vasculaires, "poumon" et maladies respiratoires, membres et maladies du système ostéo-articulaire. L'éventail est large : maladies de peau, handicaps physiques, stérilité et problèmes de grossesse, notamment à Auray où c'est tradition d'invoquer sainte Anne pour cette raison (elle était, selon

⁷ Parce que les résultats étaient assez proches, nous avons totalisé les informations des deux sites : les cahiers d'intentions à Auray et les feuillets à Beaupré, les 200 interviews, les dons matériels au Trésor à Auray, soit un total de 10 165 thèmes distincts. Toutefois, nous ne manquerons pas au cours de l'analyse de relever les spécificités propres à chaque sanctuaire.

la légende, elle-même stérile), cécité et surdité, alcoolisme et empoisonnements, tumeurs et cancers...

La foi occupe également une place non négligeable dans le recours (23,8 %). Les demandes de ce type traduisent les attentes spirituelles des catholiques d'aujourd'hui tout en reflétant leurs inquiétudes face à l'avenir de leur religion. On parle beaucoup de fraternité et de paix dans le monde, on prie parfois pour le pardon des péchés, on appelle à une relation plus personnelle avec Dieu et ses saints par des missives pathétiques : "je t'aime", "tout mon amour". Mais, indéniablement, les suppliques laissent surtout échapper une crainte, cette conscience aiguë d'un profond malaise. Sainte Anne fait figure de guide spirituel. Elle est celle qui montre le chemin et évite qu'on ne s'égare : "donne-moi la bonne voie à suivre", "garder la foi et le bon chemin pour toute la famille". La crise religieuse est directement abordée dans les demandes de conversion et les appels aux vocations sacerdotales. On est avant tout sensible à ce qui touche le plus, à la foi des proches, au fossé creusé entre deux générations : "pour la conversion de toute la famille". On exprime son désespoir face à l'abandon des traditions : "que mon petit-fils soit baptisé". On espère aussi le retour d'un monde religieux et catholique : "Seigneur, venez secourir notre Eglise en plein désarroi". La requête est bien ici le reflet du vécu religieux et de la doctrine catholique dans un contexte de crise : une foi spirituelle et individuelle encourageant le lien personnel avec Dieu et ses saints, davantage bons que punisseurs, un discours humaniste et militant, mais toujours hanté par l'abandon des pratiques et des croyances catholiques à la fin du XX^e siècle.

Les suppliques puisent leur matière à même le quotidien et la vie familiale et sentimentale (17,4 %), bien que moins souvent abordée, y figure en bonne place. Si les problèmes ne sont pas absents — le tiers de ces demandes —, l'idée de continuité, de bonheur et de stabilité prédomine : "vie paisible et agréable", "rayonnement et épanouissement pour moi et ma petite-fille", "mariage heureux" (sainte Anne d'Auray a la réputation de protéger les couples). Toutefois, lorsqu'il y a discordé ou absence

d'amour, on vient ici pour y mettre fin : conflits de générations, divorces, jeunes et moins jeunes à la recherche de l'âme sœur. Néanmoins, la prière reste sereine. On souhaite davantage préserver que changer. La famille est une valeur sûre, le bonheur un idéal à atteindre dans notre société moderne.

Le recours concerne aussi la vie sociale (15,3 %) : réussir dans la vie, le travail, les études. Une préoccupation nourrie par les difficultés rencontrées au quotidien, celles d'une société hiérarchisée en fonction des compétences, du mérite de chacun, où l'ascension sociale est primordiale. Ainsi, les demandes de réussite professionnelle sont alimentées par la conjoncture économique défavorable et une certaine ambition : "que j'aie du travail", "que j'obtienne mon échelon exceptionnel". Pour y parvenir, les études : "que je réussisse mes études", "que ma fille soit reçue à son BTS". Sainte Anne d'Auray encourage tout particulièrement ceux qui passent des examens : chaque année, ils sont nombreux à se mettre sous sa protection ou à la remercier pour ce motif de mai à septembre. On fait appel à sa force, à son courage.

Deux autres thèmes mineurs figurent encore dans les suppliques : les problèmes matériels (5,1 %) et la mort (4,2 %). Dans le premier, on parle d'argent et de logement, surtout lorsqu'ils manquent, de déplacements : avoir son permis, être protégé des accidents de la route et dans les longs voyages. Dans un procès, on fait appel à l'équité de sainte Anne. On la sollicite quand on a perdu un objet ou pour en acquérir un autre convoité, voire pour avoir du beau temps. La revendication devient même politique, notamment en temps de guerre. Les requêtes liées à la mort se veulent d'abord une prière pour les défunts (les deux tiers) et les âmes du purgatoire. On espère que sainte Anne les accueillera et les protégera là-haut : "que mon papa reste aux cieux avec Jésus". On demande aussi une bonne mort pour soi et les siens, une protection contre la mort, de pouvoir supporter un décès : "aide-le à mourir dans la paix", "protégez-moi de la mort", "aide-moi à supporter le décès de mon mari"...

Bref, ces missives sont le reflet de la vie quotidienne du croyant, de ses embûches dans la société moderne. Le pèlerin est une personne inquiète de sa santé et de celle de ses proches, qui

s'interroge sur sa foi tout en souhaitant l'harmonie familiale et la réussite sociale. Parfois, il espère une aide matérielle du saint et laisse percer son angoisse face à la mort. A Ste-Anne d'Auray comme à Ste-Anne de Beaupré, dans l'ensemble des pèlerinages catholiques occidentaux (les enquêtes comparatives l'attestent), la prière pèlerine est bel et bien recours. On attend une action réelle et efficace du saint.

Le fidèle parle de sa vie au jour le jour. Il est clair que la nécessité, le vécu nourrissent, surtout quand il y a rupture, la prière qui ne peut être que contextuelle et à l'image de la société dans laquelle elle s'inscrit. L'expérience personnelle alimente la supplique. Ainsi, la peur de la guerre, rarement abordée en temps de paix, ressurgit lorsqu'il y a conflit. L'enquête de terrain le démontre et le dépouillement des cahiers d'intentions de Ste-Anne d'Auray, du 28 janvier au 28 février 1991, au moment de la guerre du Golfe, indique que ce thème est largement surreprésenté par rapport à l'étude précédente en 1989. Sur 57 demandes liées aux problèmes matériels, 34 parlent de ce conflit, 21 désirent y mettre fin, 14 demandent la protection d'un proche. Cet événement trouve encore un écho dans le thème de la foi et la paix y prend une place importante (31,8 % des demandes de foi pour 10,5 % dans les cahiers en 1989).

Dans tous les cas, les demandes sont de deux types. D'un côté, on espère continuer dans le bonheur et l'harmonie, de l'autre, on veut un changement. La quête est positive, ce qu'Y. Lambert nomme une "positivation" : "A travers ce terme, je voudrais au moins exprimer le fait qu'il s'agit d'un processus dialectique de maintien et d'amélioration par opposition à la dégradation : santé-maladie, aisance-misère, indépendance-servitude, connaissance-ignorance, bonheur-malheur, considération-discrédit⁸".

⁸ Y. LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Editions du Cerf, 1985, p. 401.

Le recours évolue

Indéniablement, le recours est à l'image d'une époque. Il s'actualise et évolue. Reflétant aujourd'hui les aspirations de l'homme dans la société moderne, il était bien différent autrefois. Diverses études historiques menées sur les miracles et faveurs obtenus aux XVII^e et XIX^e siècles dans les deux sanctuaires de Sainte-Anne d'Auray et de Sainte-Anne de Beaupré nous permettent de mieux saisir sa transformation⁹.

Premier constat : la diversification des thèmes depuis trois cents ans. Au XVII^e siècle, à Auray comme à Beaupré, les demandes concernent aux deux tiers la maladie, puis les problèmes matériels : incendies, noyades, naufrages, accidents de travail, démêlés avec la justice. Et si la foi est abordée, elle révèle une religiosité bien différente. Ce thème est mineur et fait principalement allusion à un univers quotidien emprunt de surnaturel, où les figures de l'autre monde, bonnes ou mauvaises, peuvent se manifester : apparitions de sainte Anne, revenants suppliant les vivants d'accomplir un pèlerinage à Ste-

⁹ Mme FONTAN, *Les miracles de Sainte-Anne d'Auray au XVII^e siècle. Essai sur les mentalités*, Mémoire de maîtrise sous la direction de J. Delumeau, Université Rennes 2, 1969. Concerne les années 1625-1634 et 1647-1685.

S. PEIGNÉ, *Les miracles de Sainte-Anne d'Auray au XVII^e siècle, 1634-1647*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Jean Delumeau, Université Rennes 2, 1972.

J. LE BOUELLEC, *Les miracles de Sainte-Anne d'Auray à la fin du XIX^e siècle, 1860-1900*, Mémoire de maîtrise sous la direction de M. Salvadori, Université catholique d'Angers, 1988.

Rapport sur les activités pastorales au sanctuaire de Sainte-Anne de Beaupré pour la saison 1977, sous la direction de S. Baillargeon, CSsR, pp. 135-137 (les miracles au XVII^e siècle).

Les annales de Sainte-Anne de Beaupré 1880, dépouillement des faveurs citées cette année-là.

Anne d'Auray pour les délivrer du purgatoire, cas de possessions et sorcellerie... Quoique rarement évoquée en tant que telle, la mort est également constamment présente. C'est justement elle qui pousse les pèlerins à supplier le saint, parce que la maladie ou l'accident sont mortels. Elle est familière jusque dans les récits de revenants. Point de trace par contre de réussite sociale, de bonheur familial, même si le souci de préserver la famille, de ne pas perdre un être cher est au cœur des demandes de guérison.

Ces thèmes sont par contre présents dans la seconde moitié du XIX^e siècle. On parle de délivrance spirituelle et de conversion, de réussite matérielle et personnelle, de succès aux examens, de bonheur familial. Dans une société en voie d'industrialisation et d'individualisation, le catholicisme ne fait déjà plus l'unanimité tandis que l'ascension sociale, la récompense de chacun selon son mérite, la quête de bonheur ici-bas deviennent des valeurs sûres. Des aspirations qui prendront une place croissante dans les suppliques au XX^e siècle. Les prières changent et sont le reflet de la société dans laquelle vivent les croyants. C'est pour cela que les demandes de santé et les problèmes matériels ont petit à petit fait place à d'autres préoccupations dans nos deux sanctuaires. Ils ne sont pas nécessairement synonymes de mort à la veille de l'an 2000. Les progrès techniques et médicaux ont rendu inutiles certaines requêtes.

Ainsi, les problèmes matériels (près du tiers des miracles au XVII^e siècle) sont rarement évoqués dans notre société de consommation. Certes, les dangers de la route persistent dans le recours, mais ils sont moins préoccupants. Les nouveaux moyens de locomotion sont plus sûrs, la sécurité sur terre et sur mer s'est accrue. Les naufrages se font plus rares et les marins, autrefois couramment exposés aux dangers de la mer, ont délaissé la tradition de venir se mettre sous la protection de sainte Anne avant une longue traversée. Et si la sainte est encore requise dans les procès, on n'y retrouve plus cette détresse face à une justice d'Ancien Régime guère équitable.

Le poids du recours thérapeutique s'amenuise lui aussi au fur et à mesure que la médecine progresse (des deux tiers au tiers). Les cahiers de miracles de Sainte-Anne d'Auray au XVII^e siècle parlent essentiellement des fléaux de l'époque : famines, épidémies, absence d'hygiène et ses conséquences, dysenterie, peste, phthisie, variole, écrouelles, rougeole, coqueluche... Presque tous mortels, certains disparaissent, deviennent bénins grâce aux découvertes scientifiques. Les maladies d'abondance succèdent aux maladies de carence. Déjà, à la fin du XIX^e siècle, le recours pour ce motif a bien changé. Les maladies sont mieux identifiées et traitées. Elles ne condamnent plus nécessairement le malade.

Ainsi, les prières sont bien à l'image d'une époque, de ses représentations et ses croyances. L'enjeu demeure la vie quotidienne de l'homme, aujourd'hui exprimée en termes de santé, de bonheur, d'harmonie, de réussite, autrefois hantée par la présence constante de la maladie, de la mort et des difficultés matérielles.

Pèlerin des temps modernes

En fait, si les maladies citées dans le recours (456 à Auray, 823 à Beaupré) sont représentatives de celles de notre société, certaines sont citées plus souvent que d'autres : les traumatismes et empoisonnements (19 %), les allusions à un membre, une partie du corps (15,7 %), auxquelles on pourrait ajouter les maladies du système ostéo-articulaire (arthrose, goutte, rhumatismes, "marcher", amputation, décalcification...), cependant moins bien représentées (7,1 %), les maladies des organes génitaux et les problèmes de grossesse (12,1 %), les maladies des organes des sens (10,3 %), les tumeurs et cancers (9,2 %), les maladies du système nerveux et les troubles mentaux (9,6 %).

Par contre, d'autres maux occupent une place mineure : les symptômes et états morbides mal définis (maux de tête, insomnies, fatigue, stress... avec 4,7 %), les maladies endocriniennes et nutritionnelles (anémie, diabète,

hypoglycémie... avec 3,4 %), les maladies de l'appareil digestif (ulcères, maux d'estomac... avec 2,5 %), les maladies de l'appareil respiratoire (poumons, asthme, tuberculose... avec 2,1 %), les maladies de peau (eczéma, zona... avec 1,9 %), les maladies de l'appareil circulatoire (hypertension, infarctus et allusions au cœur avec 1,8 %), les maladies urinaires (1 %), les maladies du sang (0,8 %), infectieuses et parasitaires (sida, infections avec 0,2 %).

A y regarder de plus près, les maladies pour lesquelles on a recours au saint ne sont pas nécessairement celles qui touchent le plus l'homme moderne. Ainsi, alors que les maladies de l'appareil circulatoire sont, en France, les premières causes médicales de décès (35,4 % en 1989), elles apparaissent rarement dans les suppliques. A l'inverse, les traumatismes et empoisonnements sont largement surreprésentés : 19 % ici pour 4,4 % de la morbidité déclarée en liaison avec un recours aux soins en 1984¹⁰. La supplique n'est donc pas le reflet exact des maladies à une époque donnée. Le recours est ciblé et le poids réel de telle maladie dans le corpus médical contemporain (soins, hospitalisation, décès) ne semble pas toujours être un facteur déterminant.

Il faut dire, pour revenir à notre exemple, que la médecine offre aujourd'hui des solutions satisfaisantes pour les maladies cardio-vasculaires. Ce n'est pas le cas des abus de drogue et d'alcool. Bref, tout indique que l'on a surtout recours au saint pour les maladies pour lesquelles la science n'offre pas de solutions réelles, où son efficacité n'est pas totale. Les unes, handicaps, cécité..., apparaissent déjà dans le recours au XVII^e

¹⁰ *La santé en France, faits majeurs, grandes tendances*, Paris, La Documentation française, 1989, p. 26 et suivantes.

La santé en France, Rapport au Ministère des Affaires sociales et de la Solidarité nationale et au Secrétariat d'Etat chargé de la santé, Paris, La Documentation française, 1984, pp. 48-50.

siècle et persistent au XX^e siècle, les autres, cancers, maladies nerveuses, sont plutôt nouvelles. Là, la médecine échoue encore. Ce sont également les maux où le risque demeure, laissant une place à l'interprétation en termes de chance et de malchance (problèmes de grossesse...). Au-delà des capacités réelles de la science, les représentations attachées à la maladie, le regard de tout un chacun jouent plus que jamais le rôle de catalyseur. La peur nourrit la prière et le saint intercesseur est parfois le dernier espoir.

En tout cas, au terme du XX^e siècle, le recours religieux est résolument moderne. Il a évolué et les progrès scientifiques ont fait disparaître certaines demandes, dans le domaine de la santé, pour les problèmes matériels. Doit-on pour autant en conclure qu'il ne concerne plus que les sphères les moins rationalisées de notre société ? Oui et non. Après tout, à toutes les époques, la prière exprime les angoisses des fidèles face aux incertitudes de la vie. Elle est personnelle. Elle parle du quotidien, de sentiments et vise à éviter les ruptures. Elle se veut positive : telle est son essence.

Inlassablement, l'homme s'est doté de différents moyens pour conserver cet équilibre au cours des siècles. Et si la science, la rationalité en sont actuellement les plus évidents, si la causalité, l'explication des faits par d'autres faits viennent directement concurrencer l'idéologie religieuse, disqualifiant la résolution des problèmes par l'intervention divine, elles ne peuvent tout résoudre, tout couvrir, notamment cet espace de l'incalculable, de l'imprévisible, du hasard. Elles ne parviennent pas à annihiler l'épaisseur et la complexité du sentiment humain, de ses angoisses, de ses attentes, de sa quête de sens, en un mot de ce qui forme l'ensemble de ses croyances, de sa propre interprétation du monde.

Aujourd'hui, le catholique, face aux difficultés de la vie, use de deux démarches complémentaires. Ainsi, le recours religieux se superpose, s'associe à l'utilisation de la médecine lorsqu'il est confronté à la maladie. Les deux ne sont pas à ses yeux contradictoires ; ils sont, contraires, indissociables. Il croit en l'intervention divine, mais n'en demeure pas moins un homme de son siècle, pétri de rationalité. Aussi, il ne trouve guère utile de

recourir au saint pour un mal aisément soigné par la profession médicale. Les requêtes parlent davantage de ce que ni l'homme ni la science ne semblent pouvoir contrôler, prévoir, le cancer qui touche telle personne plutôt que telle autre sans raison apparente, l'accident de voiture ou le licenciement imprévu, l'union rompue par l'absence d'amour ou l'infidélité... Là, on parle volontiers de destin, de chance ou de malchance.

C'est certainement pour cette raison que les suppliques demandent autant une protection contre le malheur, une continuité dans l'harmonie qu'un changement. D'ailleurs, elles font couramment appel, quel que soit le motif, au courage, à la foi, à la clairvoyance de sainte Anne. On espère qu'elle transmettra sa force. La prière est en elle-même rassurante. Confier ses angoisses au saint, c'est déjà les évacuer, se sécuriser, se donner les moyens d'agir et d'affronter les difficultés. Une foi résolument moderne et individualiste qui implique de compter autant sur soi que sur le personnage céleste. Il serait cependant faux de prétendre que le fidèle n'attend pas une action concrète et matérielle. Il croit que le saint fait des miracles, exauce.

Les bontés du saint

Sur 200 personnes interrogées, 73 à Sainte-Anne d'Auray, 76 à Sainte-Anne de Beaupré disent avoir été exaucées pour environ un tiers de leurs requêtes. Pour le catholique, la prière est réellement efficace. Le saint l'écoute et lui répond. Guérisons, conversions, familles unies, travail retrouvé, problèmes d'argent résolus..., sainte Anne intervient dans toutes les circonstances et confirme sa polyvalence.

Toutefois, l'exaucement est complexe. Tout d'abord, il ne peut être, par définition, systématique. On n'a pas toujours ce que l'on désire, parfois pas du tout ou partiellement, parfois au-delà de ses espérances. L'exaucement immédiat, au moment de la demande, de l'accomplissement d'un rite ou dans des circonstances dramatiques, est rare. Il est plutôt graduel,

quelquefois dans les jours qui suivent, majoritairement longtemps après, des mois, des années, à la suite de plusieurs déplacements au site. Les pèlerins sont pleinement conscients de ces limites sans pour autant y voir un échec, si ce n'est à la facilité. On ne peut obtenir tout ce que l'on souhaite. Indéniablement, le destin de l'homme reste entre les mains de Dieu et de ses auxiliaires. C'est à Dieu surtout qu'appartient la décision finale, selon le dessein qu'il a tracé pour chaque individu : "il sait ce qui est bien pour chacun".

Reste que le recours est toujours possible. Les saints sont bons, sensibles aux malheurs des hommes, influençables. Et pour que la prière soit efficace, le pèlerin doit lui-même s'imposer des conditions et des limites. La condition *sine qua non* — elle revient sans cesse dans le discours des interviewés —, la demande doit être fondée sur la foi, la confiance. Pour être exaucé, il faut être déterminé, croire que les personnages célestes peuvent intervenir, contenter le quêteur, d'où plusieurs niveaux de croyances. Pas la peine par exemple de recourir à l'eau de sainte Anne, d'embrasser sa relique, si on ne croit pas en leur vertu. Tout est affaire de confiance. Porter la médaille de sainte Anne, invoquer sa statue, c'est irrémédiablement admettre que ces supports sont des intermédiaires. S'ils n'ont pas de pouvoir en soi, ne sont pas indépendants comme en magie, ils possèdent cette qualité intrinsèque et positive apportée par le saint. Les uns adhèrent à cette opinion, les autres pas et préfèrent la prière intérieure, elle aussi basée sur la croyance effective en l'action du saint.

Un libre-choix animé par le croire qui doit s'associer à une véritable sincérité. La majorité rejette la facilité du recours, surtout dans l'adversité : "ne pas attendre d'être dans la merde pour prier". Et puis, mieux vaut éviter les demandes trop matérielles, problèmes d'argent ou autres, toutefois acceptables dans l'urgence. La supplique doit rester raisonnable, dans la limite du possible et du nécessaire, être conforme à la morale catholique, ne pas souhaiter le mal. Le discours se veut presque rationnel : demander des choses possibles, que l'on peut obtenir. D'ailleurs, on préfère parler de faveurs tant le terme "miracle" est manié avec prudence par l'Eglise — elle hésite à reconnaître les

faits miraculeux — et controversé dans notre société. Le catholique est moderne. Il fait appel à la force, au courage afin d'agir par lui-même.

Reste que le pèlerin croit en l'intervention divine. La prière est une sorte de dialogue, d'échange — certains parlent de donnant-donnant — entre le croyant et le personnage céleste. Cette démarche, communément appelée vœu, engage les deux protagonistes dans une espèce de temps en trois mouvements : la supplique au saint, l'action bienfaitrice du saint et le remerciement du demandeur. Les entretiens confirment en effet que 95 % des personnes interrogées ont remercié le saint. Là encore, les rites servent de support. Si pour témoigner sa reconnaissance, on met en oeuvre des pratiques proches de celles observées dans les demandes, certaines sont davantage utilisées. L'offrande joue, avec la prière et le fait de se rendre en pèlerinage, un rôle majeur : cierges, argent, messes, objets. Ainsi, les béquilles, plâtres, lunettes... laissés dans les sanctuaires sont de véritables ex-voto et expriment symboliquement la gratitude de ceux qui ont été comblés.

Ce remerciement semble obligatoire, mais reste calqué sur le principe qui régit les relations humaines. Il est normal de dire merci quand on a obtenu quelque chose, un peu comme on le ferait pour une personne qui nous a rendu service. La contrainte est surtout forte quand il y a vœu, promesse de se plier à tel rite, si on était écouté. Néanmoins, la crainte d'une punition divine en cas de rupture du "contrat" est minime, voire exclue. Contrairement au XVII^e siècle où la maladie, le malheur pouvaient être interprétés comme des châtements divins, on ne redoute plus la colère de Dieu. Tout se passe bien comme si la relation au monde céleste s'était assouplie, démocratisée. Reste que le remerciement est fort courant, notamment dans les prières écrites (2 972 remerciements, soit 17,3 % dans les cahiers et feuillets d'intentions pour 82,7 % de demandes) où il s'exprime par un simple "merci", parfois après exaucement (26,8 %), le plus souvent comme une formule de politesse. Il est d'ailleurs fort probable qu'il participe à l'efficacité du recours. Remercier à

l'avance, c'est encore exprimer sa confiance, c'est un moyen pour influencer favorablement le personnage céleste.

Au total, cette description des rites et croyances à Sainte-Anne d'Auray et à Sainte-Anne de Beaupré nous fait découvrir la complexité de la pratique pérégrine, notamment sa fonction essentielle de recours. À la veille de l'an 2000, les catholiques croient en l'intervention divine. Venir en pèlerinage est pour eux un moyen de gérer leur vie quotidienne, de faire face aux angoisses et aux difficultés, à l'imprévu, à la malchance. Grâce à la prière et aux rites, ils obtiennent un soutien moral et matériel du monde céleste. Une croyance qui ne semble nullement contradictoire à leurs yeux dans une société moderne, au contraire puisqu'elle tient compte de l'évolution de la science, de la rationalité. La requête intervient notamment dans le domaine où ces dernières n'ont pas prise, qu'elles ne contrôlent pas, sont incapables de résoudre ou prévoir : les représentations et les peurs face au déséquilibre, les sentiments et le domaine privé. Bref, le recours au saint combine des modes d'interprétation modernes et traditionnels, rationnels et religieux, dans une société où le libre arbitre, le choix personnel sont valeurs de référence.

Jacqueline LE CALVÉ

Pratiques funéraires urbaines : l'exemple de Rennes

La mort peut-elle encore être considérée comme un "fait social total" ? Ou au contraire le traitement social de la mort ne s'est-il pas individualisé et bureaucratisé ? C'est à partir de ces interrogations que nous avons entrepris un travail d'observation dans une entreprise de pompes funèbres de Rennes. Nous y avons travaillé pendant deux ans et demi, y recevant des familles endeuillées, des personnes âgées désirant établir des contrats-obèques...

De la mort "encadrée" à la mort "escamotée"

Jusque dans les années 1960, le mort et ses proches sont

¹ M. Mauss voulait ainsi désigner un ensemble de phénomènes qui "mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions [...] et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions". MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1983, p. 274.

entourés par la communauté². Le cadavre ne doit pas rester seul, aussi la veillée mortuaire est-elle très importante. Et la journée est ponctuée de visites des voisins et amis. Les funérailles rassemblent dans l'église du quartier le voisinage et la famille élargie. Après l'inhumation au cimetière où sont reçues les condoléances, un repas clôt ces quelques jours où les liens communautaires ont été resserrés. La mort a créé un vide, aussi est-il nécessaire de retisser les liens.

La législation funéraire

La loi de 1904, dans un souci de démocratisation et d'égalitarisme retire à l'Église son monopole. Elle instaure un découpage entre le **service extérieur** dont elle a attribué le monopole aux communes, le **service intérieur** maintenu en exclusivité aux cultes et le **service libre**. Les funérailles sont taxées afin que les indigents aient des obsèques gratuites.

La loi prévoit trois systèmes de paiement des enterrements. Le premier consiste à fixer un prix pour chaque fourniture. Les familles ne paient que celles qu'elles commandent. Cependant, le cercueil, la garniture étanche... sont obligatoires dans l'intérêt de la salubrité et de la décence des morts et de leur famille. Le second consiste à offrir le même enterrement pour tout le monde. Les familles désirant quelques pompes traitent avec l'entrepreneur dans le cadre du "service libre". Le troisième consiste à diviser les accessoires funèbres en classes dont le montant sera dû dès que le choix en aura été arrêté.

La ville de Rennes, dans son contrat de concession avec les Pompes Funèbres Générales, est passée du troisième système au second. La première classe du troisième système est devenue

² F. Tönnies oppose "communauté" (*Gemeinschaft*) à "société" (*Gesellschaft*). La première regroupe des individus liés entre eux par des relations d'interdépendance, vécues sur un mode affectif, une solidarité née de l'unanimité des croyances aux valeurs. La seconde est un groupement où prédomine la règle formelle. TÖNNIES, Ferdinand, *Communauté et société*, Paris, 1992, 285 p.

la seule classe. Le même mouvement de suppression des classes d'honneur s'applique aux cérémonies religieuses. Il y a donc une remise en cause de la distinction sociale manifestée lors des funérailles. Nous passons d'un **ensemble** de pratiques mortuaires à **une** pratique par un processus de démocratisation rendu obligatoire par la loi.

Cependant, la disposition des cercueils dans la salle d'exposition et surtout le choix des familles, recréent de façon estompée ces classes : le cercueil de premier prix est rejeté (le plus souvent), ce sont les deuxième et troisième prix qui sont le plus choisis ; les quatrième et cinquième prix le sont moins du fait des coûts élevés. L'autre processus de distinction apparaîtra lors du choix des articles funéraires et de la pierre tombale.

Le lieu de la mort se déplace progressivement à l'hôpital. Il va paraître de moins en moins opportun de ramener le corps au domicile. De plus, le Centre Hospitalier Régional de Rennes, en regroupant les grands malades et grands blessés de la région fait que le mourant est rarement entouré de sa famille au moment de la mort. Après le décès, les proches doivent choisir entre ramener le corps sans cercueil ou après la mise en bière. Le décret de 1976 donne la possibilité de transporter le corps sans cercueil ni soins de conservation. Il est voté au moment où est de moins en moins ressenti le besoin de présenter le défunt chez lui dans son lit d'apparat. Il légitime pourtant une pratique illégale jusqu'alors. En laissant le corps au reposoir, la veillée disparaît et, les visites étant "réservées à la famille", l'hommage au défunt ne pourra plus avoir lieu que lors de la messe de funérailles.

Même si la loi de 1904 — qui n'a été appliquée que dans les années 1950 — se voulait égalitariste, avec elle, toute la "pompe" va être gommée : il n'y a plus de classes d'enterrement, le nombre de croix n'est plus relatif à la classe sociale du défunt... Mais c'est avec un réel soulagement qu'est vécue leur abolition. Plus globalement, les familles endeuillées méconnaissent la législation funéraire. Ce sont les assistants funéraires qui veillent à son application.

Le concile de Vatican II

C'est en 1972 qu'est examiné le déroulement des funérailles. Les classes d'honneur sont supprimées et surtout, le système **totalisant** de l'Église se modère. Il n'est plus aussi légitime d'avoir un droit de regard sur la vie du défunt. L'extrême-onction, préparation du corps et de l'âme, est remplacée par l'onction des malades. Il y a donc éloignement de l'idée de mort et effacement du jugement. Et alors qu'auparavant le prêtre était présent de l'agonie au repas de funérailles, il s'efface devant le personnel médical. Il y a une **médicalisation** de la mort. Il n'apparaît plus que lors de la messe de funérailles et il n'accompagne plus le corps au cimetière.

J. Baudrillard parle "**d'universalisation de l'immortalité**". Auparavant elle était réservée à l'élite sociale. Elle s'est élargie aux hommes puis aux femmes et aux enfants, ensuite aux prisonniers, aux suicidés, et enfin depuis peu aux non-croyants³. L'Église s'ouvre et lentement va insister sur la **personnalisation** du défunt. Dans son homélie, le prêtre va chercher à souligner le sens de la vie et de la mort dans l'optique chrétienne, la trajectoire sociale de la personne défunte.

Le nouveau rituel insiste donc davantage sur les questions de **relations** plutôt que de **rites**. Ce n'est plus l'application d'un rituel divisé en classes d'honneur qui est recherchée mais la participation et le réconfort des familles endeuillées. "On a fortement souligné que les chrétiens devaient être des acteurs de la célébration", insiste un prêtre de Rennes. Mais le dialogue est parfois difficile avec des familles de plus en plus éloignées de l'Église.

Les rites sociaux se sont effacés en raison d'une nouvelle sensibilité face à la mort et aux morts et du fait d'une pression de l'Église afin qu'ils disparaissent. C'est ainsi que très tôt vont être condamnés certains "débordements" qui se produisent parfois lors des veillées mortuaires du fait de l'absorption de trop grandes quantités d'alcool. Le même rejet s'applique aux repas de

³ BAUDRILLARD, Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, 1976, 347 p.

funérailles qui vont progressivement se réduire à une simple collation réservée aux proches.

Les attentes des familles endeuillées

Ce sont les proches du défunt qui entreprennent les démarches auprès de l'entrepreneur des pompes funèbres. Désœuvrée face au décès de l'être cher -même en cas de mort annoncée- c'est l'assistant funéraire et non la "communauté" qui va prendre en charge la famille endeuillée. Pendant plus d'une heure, il va organiser le convoi mortuaire de la mise en bière à l'inhumation ou la crémation. Les entreprises de pompes funèbres sont des entreprises capitalistes mais aussi, c'est le **service** qui est recherché. Bien sûr, derrière chaque famille se cache un numéro de dossier, mais "pour chaque famille, c'est différent", explique un assistant funéraire. Il ne sera véritablement satisfait que lorsque les funérailles se seront parfaitement déroulées, que la famille endeuillée aura manifesté sa satisfaction face au bon déroulement du convoi. En retour, elle sera fidélisée. L'important dans cette profession, c'est la **fidélisation** de la clientèle.

L'assistant funéraire est amené à prendre en charge de plus en plus de démarches : déclaration de décès lorsqu'elle n'a pas été faite au CHR, rédaction de l'avis d'obsèques, contact téléphonique avec le marbrier pour la préparation de la tombe au cimetière ou contact avec le crématorium, fourniture du cercueil, assistance à la mise en bière et au convoi...

Auparavant, il n'était pas nécessaire de prévoir du personnel pour la mise en bière ni des porteurs pour le convoi. Ces tâches étaient divisées entre les membres de la famille élargie et les amis. C'était la manifestation d'un dernier hommage au défunt. Aujourd'hui, le thanatopracteur a remplacé la toiletteuse. Il n'intervient pas seulement sur le corps et autour du corps en vue de sa présentation, mais aussi dans le corps pour la conservation.

Il y a donc **professionnalisation** de la mort. Elle est conjointe à l'effacement de la "communauté" et du sentiment

religieux. Le cheminement des familles endeuillées s'est inversé. Auparavant, les voisins prenaient en charge le défunt. Aujourd'hui des "professionnels", l'infirmière d'abord, puis le thanatopracteur ou les employés du funérarium, l'assistant funéraire... vont accomplir ces tâches qui deviennent un service marchand. Ensuite, plutôt que de se rendre au presbytère pour prévenir le prêtre, c'est directement de l'entreprise de pompes funèbres qu'il est contacté. Tout devient centralisé.

Résistances et nouvel encadrement

Face à la simplification des rites et à la commercialisation de la mort vont apparaître des formes de résistance. Nous allons examiner les deux modes de personnalisation des funérailles.

Personnaliser en simplifiant

Un premier groupe de familles se distingue en recherchant le **"simple et l'authentique"** et en refusant la standardisation. Si on ne choisit pas le cercueil premier prix, on s'arrête au second prix du fait de sa teinte mate — contrairement aux autres qui ont un vernis brillant. On recherche les accessoires sans fioritures et le capiton blanc est préféré à ceux de couleurs. Les formules standardisées sont rejetées ainsi que la longue énumération des membres de la famille. On se limite aux proches du défunt. Quelques familles vont préférer l'avis de décès à l'avis d'obsèques. On n'informe donc du décès du proche qu'après son inhumation ou sa crémation. Cette simplification va de pair avec une recherche d'"authenticité" : on préfère une célébration sans eucharistie. On achète des fleurs naturelles plutôt que des fleurs en tissu. Parmi les articles funéraires offerts, on préférera un gros article au décor qui est sensé personnifier le défunt (décor d'arbre car proche de la nature...) plutôt que plusieurs. Ce premier groupe rassemble des familles aisées qui, sans remettre en cause l'organisation des funérailles, se distingue en recherchant le

"simple et l'authentique". S'y ajoutent des cadres âgés de 35 à 40 ans (donc les enfants du défunt) qui prennent ces initiatives de simplification. Il y a ici un rejet de la standardisation.

Par opposition, le deuxième groupe de familles est plus **"traditionaliste"** : on choisit les cercueils de troisième ou quatrième prix, avec des accessoires plus ornés, des capitons de couleurs surtout lorsqu'il s'agit du décès d'une femme. On ne se pose pas de question sur la messe de funérailles : c'est toujours la messe avec eucharistie qui est choisie même si l'eucharistie ne signifie pas forcément grand chose pour ces personnes. On préfère plusieurs petits articles funéraires plutôt qu'un plus important, et les fleurs en tissu sont préférées aux fleurs naturelles car elles durent plus longtemps. Le milieu social est moins aisé. L'individuation, qui va dans le sens de la simplification, se manifeste d'abord dans les familles aisées du milieu urbain pour s'étendre lentement aux classes inférieures et au milieu rural.

Nous n'avons rencontré qu'un seul mouvement allant du milieu rural vers le milieu urbain : l'adoption de nouveaux articles funéraires. Les représentants commerciaux d'articles funéraires réussissent plus facilement à faire accepter leurs "nouveau-tés" — formes des bronzes sur les plaques, couleurs et formes des compositions florales, matière des plaques — dans les entreprises de pompes funèbres des petites communes. Dans celles-ci, le culte des tombeaux reste très important, on cherche à personnifier la tombe et un plus grand nombre d'articles funéraires est offert. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les inscriptions en bronze placées sur les plaques funéraires (du genre "A mon époux"...), c'est en milieu rural qu'a d'abord été adoptée l'écriture scripturaire (à la place de l'écriture majuscule).

Progressivement, cette demande de plaquette en bronze avec ce type d'écriture apparaît à Rennes. L'assistant funéraire, pour la satisfaire, sait qu'il ne doit pas faire sa recherche dans une autre succursale de Rennes mais s'adresse à son collègue de Châteaubourg qui surveille avec attention les nouveautés. Il y a standardisation des articles funéraires proposés dans les grandes villes car le choix des articles proposés se fait à partir d'un

catalogue édité par les maisons mères et distribués nationalement. La profession de représentant tant à disparaître et ils se tournent vers les petites entreprises rurales à la recherche de nouveautés. S'il n'est plus automatique d'offrir une croix pour un enterrement, l'offrande d'articles funéraires reste importante et on cherche à se singulariser dans cette offrande en adoptant de nouveaux articles. Cela va dans le sens de la "sentimentalisation" déjà observée.

Personnifier en manifestant un choix particulier

Alors qu'auparavant un **convoi civil** reflétait un refus de l'Église, il manifeste maintenant une volonté du défunt. Elle n'est d'ailleurs pas toujours comprise par les proches. Ils s'en excusent en précisant dans l'avis d'obsèques : "Selon la volonté du défunt", formulation qui n'apparaît pas lors de funérailles religieuses. Il faut bien comprendre le désarroi des familles. Si des funérailles religieuses durent environ deux heures, un convoi civil s'exécute en peu de temps. Les pompes funèbres connaissent cette brièveté en les planifiant durant les messes de funérailles. Un prêtre de Rennes témoigne : "Dans le Cher, 90% des enterrements sont non religieux et ils durent dix minutes".

Les familles "confrontées" à ce choix cherchent une aide en se tournant vers l'assistant funéraire. Les entrepreneurs, face à ce vide, vont proposer de nouveaux gestes : jet de sable, de fleurs ou de pétales de fleurs au cimetière. Ils mettent à la disposition des familles endeuillées des recueils de textes. Les familles ont ainsi la possibilité de personnaliser le convoi en effectuant des lectures. Or si l'idée séduit, bien peu d'entre elles s'en sentent capables. Et jusqu'à présent, l'assistant funéraire s'est refusé à jouer ce rôle d'animateur. Il va alors proposer une minute de silence. Mais celle-ci accentue le vide de paroles.

De rares familles vont organiser ces lectures au cimetière. L'assistant funéraire propose alors d'éditer le livret de textes choisis. Il y a donc ici re-ritualisation des obsèques civiles. Les personnes venues entourer la famille repartent avec ce livret. Mais

cela reste une exception. Par contre, lors de funérailles religieuses, le prêtre propose ces petits recueils construits à partir des extraits de la Bible choisis, des chants entonnés durant la messe. Plus la famille sera proche de l'Église, plus le livret sera fourni et le défunt personnalisé. D'ailleurs pour ces familles pratiquantes, le processus de distinction se manifestera aussi parfois dans l'utilisation de formulations peu usitées ou même interdites par l'Église : "Il a plu à Dieu de rappeler à lui", la mention "muni des derniers sacrements" n'est publiée qu'après accord du prêtre qui les a administrés.

Si les enterrements civils sont peu nombreux (75 % des funérailles en France sont de culte catholique)⁴, un rituel est à créer. S'ils ne sont plus une punition infligée par l'Église, ils demandent une ritualisation. Les familles endeuillées le réclament. L'assistant funéraire ne devra-t-il pas prendre en compte cette demande ? La communauté s'étant retirée et étant de moins en moins participante, c'est sur lui que cherchent à se reposer les proches.

Lors du choix de la **crémation**, les familles endeuillées sont confrontées à ces mêmes problèmes. Comme pour un convoi civil, elles s'excusent de la même façon dans l'avis d'obsèques. A cela s'ajoute le fait que si le convoi civil et le convoi religieux suivis d'une inhumation sont connus de tous, il n'en est pas de même pour la crémation. Les proches sont face à l'inconnu. Pourtant l'Association Crématiste fait en sorte d'encadrer ses adhérents. D'abord elle insiste sur la nécessité de rédiger un testament qui détaille les souhaits de la personne. Ce document est primordial car en l'absence de volontés manifestes, les familles choisissent un convoi religieux suivi d'une inhumation. Il évite aussi l'hésitation des proches quand ce choix n'est pas partagé. Enfin, il servira de justificatif. S'il n'est pas nécessaire pour les familles endeuillées désirant une inhumation pour l'être cher de se justifier, un engagement sur l'honneur est demandé pour une crémation.

L'autre rôle des militants devrait se situer au moment de la mort, en encadrant des familles dans l'organisation du convoi

⁴ Sondage *La Croix- L'Événement*, nov. 1985.

mortuaire et le choix des articles funéraires. Il se pose surtout le problème de l'absence de rites pendant la crémation. "Au crématorium, peu de cérémonies sont préparées (peut-être 10% et encore on n'est pas sûr), et ces cérémonies souvent se limitent à une minute de silence avant la séparation et la mise à la flamme", explique Pascal Moreau⁵. Ce pourrait être une des caractéristiques de l'organisation des crémations. Il n'existe pas d'association "pour les convois civils" ni "pour les inhumations"... Les membres de l'Association Crématiste, les représentants régionaux de la MUTAC (Mutuelle des Adhérents Crématistes) peuvent être là pour encadrer les familles et les conseiller. Ils peuvent aussi créer de **nouveaux rites** pendant la crémation, où la personnalité sociale du défunt, le sens de la mort...peuvent être rappelés. A l'absence de rites lors de la crémation s'ajoute aussi le problème du devenir des cendres. Après dispersion des cendres, le culte du souvenir disparaît, d'où des problèmes de deuils pathologiques. Ne serait-il pas nécessaire de différer la remise des cendres lorsque les familles le désirent afin qu'elles puissent réfléchir à leur destination définitive ?

L'étude des pratiques funéraires à Rennes nous montre une simplification des rites mortuaires si ce n'est un effacement. Pourtant les familles endeuillées se sentent de plus en plus seules au moment de la mort. Elles tentent de se reposer sur l'assistant funéraire. Même si la notion de service prend une grande importance dans cette profession, il n'en demeure pas moins que ce sont des entreprises marchandes. Et jusqu'à présent, leur réponse a été marchande, en particulier avec la mise en vente de "certificat de souvenir" pour les crémations.

Pourtant de nouvelles formes de sociabilité apparaissent : club du troisième âge... Mais ces groupements ne prennent pas la relève de la solidarité communautaire et se manifestent essentiellement dans l'offrande d'articles funéraires et parfois la publication d'avis dans la presse. Des équipes d'aumônerie visitent les malades des hôpitaux et des maisons de retraite, proposant parfois l'onction des malades. S'ils ne sont pas

forcément là au moment de la mort, ils insistent sur le réconfort qu'ils apportent avant la mort, puis après, aux familles endeuillées. Les laïcs secondent prêtres et aumôniers. Les Anciens Combattants encadrent les proches lors du décès de l'un d'entre eux. Si les nouveaux rites ne sont pas proposés par des bénévoles, ils deviendront un service marchand.

Laurence HARDY

⁵ MOREAU, Pascal, "Rites et rituels de deuil", *Thanatologie*, 1995, p. 105.

INSTITUT CULTUREL DE BRETAGNE SKOL-UHEL AR VRO

Créé par le Conseil régional de Bretagne et le Conseil général de Loire-Atlantique en 1981, l'Institut Culturel de Bretagne - Skol-Uhel ar Vro a pour objet de "coordonner le développement et la diffusion de la culture bretonne dans son acception la plus étendue et la plus diversifiée".

Association régie par la loi de 1901, l'Institut Culturel de Bretagne compte plus de 800 membres dans l'ensemble des cinq départements bretons, dont de nombreux enseignants, chercheurs, écrivains, musiciens, archéologues, conservateurs d'archives, de bibliothèques et de musées ainsi que de nombreux responsables d'associations culturelles et de sociétés savantes.

Les membres de l'Institut se répartissent entre 16 sections, représentatives de la culture bretonne et chargées d'étudier les problèmes qui leur sont spécifiques et de proposer des projets d'action, soit dans le domaine de la recherche, soit dans le domaine de l'animation culturelle. Ces sections tiennent leurs réunions de travail à chaque fois dans des communes différentes de Bretagne et elles organisent aussi des conférences, des journées d'études, des excursions, des visites de sites, d'entreprises et de grands équipements...

Ces 16 sections sont les suivantes :

- Préhistoire et archéologie
- Histoire
- Géographie
- Ethnologie
- Langues et linguistique
- Littérature écrite
- Littérature orale
- Musique et danse
- Relations interceltiques et internationales
- Art et architecture
- Sports et Jeux

Culture et patrimoine économiques, scientifiques et techniques
 La mer et les hommes
 Religion
 Protection de la nature et de l'environnement
 Anthropologie médicale

L'Institut compte aussi une Commission audiovisuelle qui réunit des représentants des diverses professions et associations du monde de la radio, du cinéma et de la télévision en Bretagne.

Il a également créé un Service de la langue bretonne qui mène des travaux de toponymie, de terminologie et qui assure un service de traduction ouvert aux particuliers, aux entreprises, aux collectivités et aux administrations.

Centre régional des lettres, dans le cadre de conventions avec le Ministère de la Culture et le Centre national du livre, l'Institut est particulièrement actif dans le soutien à l'édition de livres et à la vie littéraire en Bretagne. Il publie une revue interprofessionnelle : *Bretagne des livres*, apporte des aides aux revues littéraires, accueille des écrivains étrangers en résidence et organise des stands collectifs de l'édition bretonne dans des foires et salons du livre hors de Bretagne.

Le programme d'activités de l'Institut Culturel de Bretagne est établi par son Conseil scientifique et d'animation, composé de deux délégués de chacune des sections de l'Institut, du président du Conseil culturel de Bretagne et des présidents des Universités de Bretagne Occidentale, Nantes, Rennes I et Rennes II. Le Conseil d'administration de l'Institut auquel le Conseil scientifique et d'animation soumet ses propositions, est l'instance de décision.

Pour en devenir membre ou obtenir tout renseignement complémentaire sur ses activités, il convient d'écrire à l'Institut Culturel de Bretagne - Skol-Uhel ar Vro, 1, rue Raoul Ponchon, 35069 RENNES cedex.

QUELQUES PUBLICATIONS DE L'INSTITUT CULTUREL DE BRETAGNE

Dans la collection "CAHIERS DE L'INSTITUT CULTUREL DE BRETAGNE"

- *Ar Gouren, la lutte bretonne des origines à nos jours* - 1984, 32 p., 25 F
- *Ar Gouren, la lutte bretonne, histoire et prises de base* - 1985, 84 p., 40 F
- *Gouren, Breton and Celtic Wrestling* - 1985, 80 p., 45 F
- *C'hoarioù Breizh, jeux traditionnels de Bretagne* - 1987, 52 p., 50 F
- *La Galice* - 1985, 144 p., 75 F
- *L'Écosse* - 1986, 58 p., 85 F
- *L'Ile de Man* (en préparation)

Dans la collection "PATRIMOINE ARCHÉOLOGIQUE DE BRETAGNE"

- *La Civitas gallo-romaine des Riedones. Le milieu rural* - 1989, 57 p., 65 F
- *La Civitas gallo-romaine des Coriosolites. Le milieu rural* - 1989, 81 p., 75 F
- *Les mottes médiévales d'Ille-et-Vilaine* - 1990, 98 p., 100 F
- *Les stèles de l'Age du Fer dans le Léon* - 1990, 106 p., 100 F
- *Les mégalithes dans l'arrondissement de Lannion* - 1991, 102 p., épuisé
- *L'Ile d'Ouessant depuis la préhistoire* - 1992, 108 p., 140 F
- *L'architecture pré-romane en Bretagne* - 1993, 56 p., 70 F
- *Meilleurs souvenirs mégalithiques de Bretagne* - 1993, 84 p., 120 F
- *Tumulus de l'Age de bronze dans les Monts d'Arrée* - 1994, 96 p., 105 F
- *Mégalithes du Morbihan intérieur* - 1994, 128 p., 150 F
- *Les Sépultures du Haut Moyen Age en Bretagne* - 1994, 113 p., 100 F
- *Les Mottes médiévales des Côtes d'Armor* - 1994, 88 p., 100 F
- *Le Néolithique et les mégalithes de Brière* (en préparation)
- *Établissements religieux insulaires de Bretagne* (en préparation)
- *Monuments mégalithiques de Loire-Atlantique* (en préparation)
- *Le mégalithisme dans la région lorientaise* (en préparation)
- *Les mottes médiévales du Finistère* (en préparation)
- *Les stèles de l'Age du fer dans la région de Lorient* (en préparation)

"ACTES DE COLLOQUES, TRAVAUX DES SECTIONS"

- *Imaginaires en Bretagne* - 1993, 166 p., 120 F
- *Bretagne et religion* (I) - 1990, 144 p., 80 F
- *Bretagne et religion* (II) - 1996, 175 p., 50 F
- *Littérature et traduction* - 1993, 166 p., 80 F
- *Architecture et identité régionale. Le paradoxe breton* - 1995, 102 p., 120 F
- *François-Marie Luzel. Actes du colloque de Quimper* (1995) (en préparation)
- *Les origines de la Bretagne. Actes du colloque de Redon* (1995) (en préparation)
- *Bretagne et Irlande. Actes du colloque de Lorient* (1996) novembre 1996, 98 p., 50 F

PETITS ANNUAIRES ET GUIDES PRATIQUES

- *Répertoire de la presse en Bretagne* - 9ème édition, 1995, 86 p., 40 F
- *Répertoire des bibliothèques de Bretagne* - 5ème édition, 1996, 140 p., 40 F
- *Liste des éditeurs de Bretagne* - 1996, 20 F
- *Auteurs et illustrateurs de livres de jeunesse de Bretagne* - 2ème édition, 1996, 40 p., 40 F
- *Guide bio-bibliographique des poètes de Bretagne d'expression française* - 1995, 41 p., 40 F
- *Annuaire des membres de l'Institut Culturel de Bretagne* (gratuit pour les membres de l'Institut)
- *Bibliographie de base sur la Bretagne : 300 titres rangés par thèmes* - 1996, 20 F

Dans la collection "ANTHROPOLOGIE MÉDICALE"

- *Rencontre de cultures et pathologie mentale en Bretagne. Études d'ethnopsychiatrie* - 1983, 116 p., épuisé
- *Permanence de la langue bretonne. De la linguistique à la psychanalyse* - 1986, 150 p., 48 F
- *L'enfant breton et ses images parentales : études ethno-psychologiques* - 1987, 170 p., 48 F
- *Aspects culturels de la Haute-Bretagne* - 1987, 183 p., 52 F
- *Conduites de dépendances pathologiques en Bretagne. Alcool, drogues, nourriture* - 1989, 182 p., 58 F
- *Regards sur la médecine et la pharmacie en Bretagne* - 1991, 190 p., 80 F
- *La santé et la mer en Bretagne* - 1996, 208 p., 98 F

Publications du Service de la langue bretonne

- *Lec'hanvadur Breizh. Répertoire bilingue des noms de lieux de Bretagne* - 40 F

Périodiques édités par l'Institut Culturel de Bretagne

Tarif des abonnements

- *Bretagne des livres* (bimestriel) - 100 F/an
- *Sterenn. Actualités culturelles de Bretagne* - 80 F/an
- *Keleier Servij ar Brezhoneg. Actualités de la langue bretonne* (revue de presse) - 1993, 93 p., 100 F/an

Pour en savoir plus et pour obtenir le catalogue complet des publications de l'Institut, il convient d'écrire à :

Institut Culturel de Bretagne - Skol-Uhel ar Vro
1, rue Raoul Ponchon,
35069 Rennes cedex

Les opinions et doctrines exprimées dans cet ouvrage n'engagent
que la seule responsabilité de leurs auteurs.

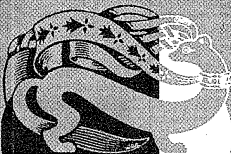
Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous pays.

© Institut Culturel de Bretagne
Skol-Uhel ar Vro, 1997
ISBN 2-86822-063-0

Mise en pages : Mady Broudic-Le Cunf

Achevé d'imprimer en janvier 1997
Imprimerie spéciale, Rennes

Dépôt légal 1er trimestre 1997



Les diverses contributions réunies dans ce volume ont plus ou moins mis l'accent sur la permanence ou la rupture ; sur les résistances de fond, le renouvellement du discours clérical et des méthodes pastorales ; sur les réaménagements, la recomposition et l'appropriation des rituels, des pratiques et des croyances populaires par l'institution ecclésiale ou leur autonomie ; sur le particularisme breton ou son insertion dans un espace plus vaste. Ces différences d'intensité, de tonalité témoignent, à leur manière, de la pluralité des approches et des sensibilités qui s'exprime dans l'atmosphère de sérieux, de respect mutuel et de convivialité que tous les membres de la section Religion s'appliquent à entretenir.



SKOL-UHEL AR VRO
INSTITUT CULTUREL
DE BRETAGNE



LOIRE
ATLANTIQUE

CONSEIL GÉNÉRAL

Institut culturel de Bretagne - Skol-Uhel ar Vro
1, rue Raoul Ponchon - 35069 Rennes cedex
Tél. : 02 99 87 58 00 - Fax : 02 99 87 58 08

ISBN : 2-86822-063-0

Prix de vente public : 50 F