

INTRODUCTION

Avec la montée de la Contre-Réforme, la France fut envahie, dans la première moitié du XVII^e siècle, par un véritable « climat miraculeux » (H. Platelle)¹. Ce dernier n'était pas seulement dû à l'affirmation d'anciens lieux de pèlerinage, ni à l'implantation de nouveaux, il fut répandu aussi par des intercesseurs vivants et, ensuite, par les cultes qu'on rendait à ces derniers après leur décès : le climat miraculeux du XVII^e siècle allait de pair avec une nouvelle exaltation de la sainteté². Si souvent la réputation de sainteté d'un personnage ne dépassait pas le cadre local, le phénomène a en revanche laissé des traces importantes pour les personnages charismatiques fondateurs de la reconquête catholique : des *Vies* et, dans certains cas, des procès de canonisation³, sources qui, rassemblant parfois des centaines de témoignages consacrés à la vie, aux vertus et aux miracles du personnage en question, peuvent ainsi apparaître un lieu de prédilection pour l'étude des pratiques et des « mentalités » religieuses de l'époque⁴.

¹ H. Platelle, *Les Chrétiens face au miracle, Lille au XVII^e siècle*, Paris, 1968, p. 45.

² Cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, 1971, p. 87-109; pour le renouveau des pèlerinages, voir *infra*, l'introduction à la première partie (p. 36, note 33).

³ Cf. R. Darricau, « La sainteté en France au XVII^e siècle (1590-1715) », in *Histoire et sainteté*, Actes de la Cinquième Rencontre d'Histoire Religieuse [...], Angers, 1982, p. 65-94; E. Suire, *La sainteté française de la Réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Bordeaux, 2001; pour les *Vies de saints*, voir en particulier H.-J. Martin, *Livre, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle, (1598-1701)*, 2 vol., Genève, 1969, t. I, 154-160, ainsi que R. Mandrou, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles. La bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, deuxième édition, 1975, p. 104-110.

⁴ Pour une discussion plus générale des apports des sources hagiographiques pour l'historiographie, voir F. Lotter, « Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen », *Historische Zeitschrift*, 229 (1979), p. 298-356; M. Heinzelmann, « Une source de base de la littérature hagiographique latine : le recueil de miracles », in *Hagiographie, cultures et société IV^e-XII^e siècles*, éd. Centre de recherches sur l'antiquité et le haut Moyen Age. Université de Paris X, Paris, 1981, p. 235-257; F. Prinz, « Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen », in *Id.*, *Mönchtum, Kultur und Gesell-*

Cette affirmation ne repose pas sur une conviction abstraite. Dans les dernières décennies, les études historiques consacrées au phénomène de la sainteté ont connu, en effet, un essor remarquable⁵. En supposant que les personnages en réputation de sainteté répondaient, par leur vie même, à un besoin spirituel tout en représentant souvent les courants religieux les plus novateurs d'une époque, l'étude du phénomène considéré ne devait-elle pas permettre, sous les auspices d'une histoire religieuse renouvelée faisant désormais partie intégrante de l'histoire en tant que science sociale, de mieux saisir les rapports qu'entretenait une société historique donnée avec le sacré⁶? N'est-ce pas, pour reprendre la formule de M. Venard, «dans les hommes qu'elle reconnaît pour saints qu'une société religieuse dit le mieux quels sont ses modèles, ses attentes et ses virtualités profondes»⁷?

Sur la base d'une historiographie plus ancienne certes déjà riche⁸, cette interrogation globale a été abordée sous différents aspects. Au risque de limiter quelque peu la multitude des approches, retenons-en quatre qui, naturellement, ne s'excluent pas mutuellement, mais peuvent se retrouver, à différents degrés dans un même ouvrage. Des travaux désormais classiques ont été consacrés, tout d'abord, aux concepts et aux modèles mêmes de la sainteté, tels qu'ils évoluent en Occident depuis les origines du christianisme, ainsi qu'aux conjonctures historiques de la canonisation⁹.

schaft. Beiträge zum Mittelalter. Zum sechzigsten Geburtstag des Autors, hrsg. v. A. Haverkamp und A. Heit, Munich, 1988, p. 251-268; M. van Uytvanghe, «Le remploi dans l'hagiographie : une 'loi de genre' qui étouffe l'originalité?», in *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, 16-21 aprile 1998, vol. I, Spoleto, 1999, p. 359-411; pour une étude exemplaire, voir A. Esch, «Die Zeugenaussagen im Heiligensprechungsverfahren für S. Francesca Romana als Quelle zur Sozialgeschichte Roms im frühen Quattrocento», *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 53 (1973), p. 92-151.

⁵ Cf. J. Bossy, «Holiness and society», *Past and Present*, 75 (1977), p. 119-137; S. Boesch Gajano, «Il culto dei santi : filologia, antropologia, storia», *Studi Storici*, 23 (1982), p. 119-136; J.-Cl. Schmitt, «La fabrique des saints», *Annales ESC*, 39 (1984), p. 286-300.

⁶ Cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981, p. 8-9; pour les réorientations de l'histoire religieuse, voir les contributions d'A. Dupront («La religion – anthropologie religieuse») et de D. Julia («La religion – histoire religieuse»), in J. Le Goff et P. Nora, éd., *Faire de l'histoire*, vol. II, *Nouvelles approches*, Paris, 1974, p. 142-183 et p. 184-224.

⁷ M. Venard, *L'Eglise d'Avignon au 16^e siècle*, Lille, 1980, p. 1502.

⁸ Voir, à titre d'exemple, la belle étude de F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit*, Prague, 1965.

⁹ Pour l'antiquité tardive, il suffit de renvoyer ici aux études fondamentales

Approche qui allait nécessairement de pair avec un intérêt renouvelé pour les procédures du procès de canonisation, monopolisées, au cours des siècles, au sein des institutions romaines, et, dans une certaine mesure, pour les critères avancés afin de rendre possible la reconnaissance d'une sainteté «véritable»¹⁰. Un deuxième domaine de recherches, plus centré sur les pratiques de la sainteté que sur l'analyse des discours, est étroitement lié à ce dernier point : le phénomène de la «fausse sainteté», lui-même sujet à toute une évolution historique. Naturellement, depuis que l'Église romaine canonise, il y a toujours eu des serviteurs de Dieu qui ont vécu dans une réputation de sainteté sans conquérir pour autant les autels après leur décès; mais c'est sans doute à l'arrière-plan des hérésies médiévales et de l'apparition des nouveaux modèles de sainteté *féminine* depuis la fin du XIII^e siècle que l'Église a ressenti un plus grand besoin de distinguer, de façon plus systématique, le vrai du faux¹¹.

de Peter Brown, en particulier : «The rise and function of the holy man in late Antiquity», in *Id.*, *Society and the holy in late Antiquity*, Berkeley et Los Angeles, 1982, p. 103-152; *Id.*, *The cult of the saints*, Chicago, 1981; pour le Moyen Âge, voir le chef-d'œuvre d'André Vauchez, *op. cit.*; pour l'époque moderne, voir P. Burke, «How to be a Counter-Reformation saint», in K. von Greyerz, éd., *Religion and society in early modern Europe. 1500-1800*, Londres, 1984, p. 45-55, ainsi que l'étude «complémentaire» de S. Ditchfield, «How not to be a Counter-Reformation saint : the attempted canonisation of pope Gregory X, 1622-45», *Papers of the British School at Rome*, IX (1992), p. 379-422; voir également S. F. Matthews Grieco, «Modelli di santità femminile nell'Italia del Rinascimento e della Controriforma», in G. Zarri et L. Scaraffia, éd., *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rome et Bari, 1994, p. 303-325; pour des typologies plus «globalisantes» à travers les siècles, voir D. Weinstein, et R. M. Bell, *Saints and society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago et Londres, 1982; voir également les différentes contributions in St. Wilson, éd., *Saints and their cults*, Cambridge, deuxième édition, 1985 (en particulier P. Delooz, «Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church», *ibid.*, p. 189-215); S. Boesch Gajano, éd., *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, 1990; *Id.*, éd., *Santità, culti, agiografia. Temi e prospettive*, Rome, 1997.

¹⁰ Là encore, le livre d'A. Vauchez constitue, pour le Moyen Âge, l'ouvrage de référence; voir également A. M. Kleinberg, «Proving sanctity : selection and authentication of saints in the later middle ages», *Viator*, 20 (1989), p. 183-205; C. Krötzl, «Zu Prozeßführung, Zeugeneinvernahmen und Kontext bei spätmittelalterlichen Kanonisationsprozessen», in D. R. Bauer et K. Herbers, éd., *Hagiographie im Kontext. Wirkungsweisen und Möglichkeiten historischer Auswertung*, Stuttgart, 2000, p. 85-95; T. Wetzstein, «Virtus morum et virtus signorum? Zur Bedeutung der Mirakel in den Kanonisationsprozessen des 15. Jahrhunderts» in M. Heinzlmann, K. Herbers et D. R. Baver, éd., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart, 2002, p. 351-376.

¹¹ A. Vauchez, «La nascita del sospetto», in G. Zarri, éd., *Funzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Turin, 1991, p. 39-51; pour les liens entre les hérésies médiévales et la genèse de la sainteté féminine, voir l'ouvrage désormais classique de H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden*

Ce dernier n'était d'ailleurs pas forcément identifié avec le diabolique, même s'il est vrai que des cas de ce genre pouvaient se produire : les charismes de la sainte « mystique » et de la sorcière sont tout à la fois opposés et analogues et leur distinction donnait lieu à toute une science théologique : la « *discretio spirituum* »¹²; ce n'est pas un hasard, en effet, si la même époque, *grosso modo*, voit apparaître les nouveaux modèles de sainteté féminine et le mythe du sabbat : les phénomènes considérés étaient, dans une certaine mesure, les deux facettes de la réaction de l'Église contre les hérésies médiévales. Alors que les modèles de sainteté considérés constituaient l'idéal d'une religiosité féminine domestiquée au sein des ordres mendiants, le côté hétérodoxe se voyait diabolisé par le mythe du sabbat¹³. La peur de l'hérésie restait, à l'époque moderne, le motif principal du « discernement » de « faux » saints; toutefois, dans les pays méditerranéens du moins, le concept de la fausse sainteté était manié de façon plus souple, ce qui n'empêchait pas que de nombreuses personnes (là encore surtout des femmes) accusées

und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin, 1935; voir également P. Dinzelbacher, « Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben mittelalterlicher Frauen », in *Id.* et D. R. Bauer, éd., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Cologne et Vienne, 1988, p. 1-58; pour un aperçu de l'historiographie consacrée aux hérésies médiévales, voir A. Vauchez, « L'historiographie des hérésies médiévales », in J. Revel et J.-C. Schmitt, éd., *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1998, p. 243-257.

¹² Cf. P. Dinzelbacher, « Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo », in G. Zarri, éd., *Finzione e santità, op. cit.*, p. 52-87; *Id.*, *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, Zurich, 1995; R. Kieckhefer, « The holy and the unholy : sainthood, witchcraft, and magic in late medieval Europe », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 24 (1994), p. 355-385; pour la « *discretio spirituum* », voir G. Bardy, J. Guillet *et al.*, « Discernement des esprits », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 3, Paris, 1957, col. 1222-1291; J.-M. Sallmann, « Théories et pratiques du discernement des esprits », in *Id.*, éd., *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, 1992, p. 91-116.

¹³ A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987, p. 284; *Id.*, « Jeanne d'Arc et le prophétisme féminin des XIV^e et XV^e siècles », in *Jeanne d'Arc. Une époque, un rayonnement*, Colloque d'histoire médiévale. Orléans, 1979, p. 159-168; *Id.*, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Age », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Age*, 96 (1984), p. 281-293, ainsi que J.-Cl. Schmitt, *Mort d'une hérésie, l'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, 1978; c'est encore dans la même logique qu'inversement, certains inquisiteurs ont pu se créer une réputation de sainteté... (voir, par exemple, C. Caldwell, « Peter-Martyr – the inquisitor as a saint », *Comitatus – a Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 31 (2000), p. 137-173).

désormais de « sainteté simulée », étaient persécutées par l'Inquisition¹⁴.

Cette dernière thématique nous amène à un troisième domaine de recherche : libérés de soucis dogmatiques ou apologétiques, les historiens se sont efforcés d'analyser les *fonctions* que pouvaient avoir les personnages en réputation de sainteté dans une société donnée, peu importe, en effet, que ces derniers aient été élevés sur les autels ou non, voire qu'ils aient été condamnés par l'Église¹⁵. De telles études ont pu mettre également en lumière les intérêts qu'avaient certains groupes particuliers (la famille, les élites sociales ou certaines parties d'entre elles, un ordre particulier) à promouvoir une réputation de sainteté après la mort du personnage considéré, promotion dont les efforts pour faire démarrer un procès de canonisation faisaient partie intégrante¹⁶; plus encore, cependant, on s'est efforcé d'analyser le statut et la conduite du *saint vivant*, les fonctions qu'il exerce dans une société donnée, le plus souvent au sein des élites sociales¹⁷. Dans ce cadre, une attention particulière a été

¹⁴ Pour une synthèse, voir en dernier lieu A. Jacobson Schutte, « 'Piccolo donne', 'grande eroine' : santità femminile 'simulata' e 'vera' nell'Italia della prima età moderna », in G. Zarri et L. Scaraffia, éd., *Donne e fede, op. cit.*, p. 277-301; *Id.*, « Come costruirsi un corpo di santa », *Studi Storici*, 33 (1992), p. 127-139; A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996, p. 431-464; *Id.*, J.-M. Sallmann, « La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI^e et XVII^e siècles », in S. Boesch-Gajano, *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Rome, 1984, p. 681-702, ainsi que les différentes contributions in G. Zarri, éd., *Finzione e santità, op. cit.*; pour une liste intégrale des cas répertoriés en Italie, voir A. Jacobson Schutte, « Pretense of holiness in Italy : Investigations and persecutions (1581-1876) », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, XXXVII (2001), p. 299-321; pour l'Espagne, voir C. Guilhem, « L'Inquisition et la dévaluation du discours féminin », in B. Benassar, éd., *L'inquisition espagnole. XV^e-XIX^e siècles*, Paris, deuxième édition, 1994, p. 193-236, ainsi que M. E. Perry, « Beatas and the Inquisition in early modern Spain », in S. Haliczer, éd., *Inquisition and society in early modern Europe*, Londres, Sydney, New York, 1987, p. 147-168.

¹⁵ Pour un exposé théorique de ces objectifs de recherche, voir J.-M. Sallmann, « Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo », *Quaderni Storici*, 41 (1979), p. 584-602.

¹⁶ Voir, par exemple, la belle étude de S. Cabibbo et M. Modica, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Turin, 1989; voir également S. Cabibbo, « La santità femminile dinastica », in G. Zarri et L. Scaraffia, éd., *Donne e fede, op. cit.*, p. 399-418; L. Polizzotto, « The making of a saint : the canonisation of St. Antonino, 1516-1523 », *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 22 (1992), p. 353-381; A. Torre, « Atti per i santi, discorsi di santità : la beatificazione di Amadeo IX di Savoia », *Quaderni Storici*, XXXIV (1999), p. 705-731.

¹⁷ Cf. G. Zarri, *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Turin, 1991; en particulier « Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento », publié d'abord in *Annali dell'Istituto Italo-germanico di Trento*, 6 (1980), p. 371-445, ainsi qu'*Id.*, « Les prophètes de cour dans l'Italie de la Renaissance », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen*

portée enfin sur les mécanismes selon lesquels le saint acquiert sa vocation¹⁸, gère, pour ainsi dire, sa propre image¹⁹ et exerce ses dons charismatiques, en particulier son pouvoir thaumaturgique²⁰. En ce qui concerne ces derniers aspects, des études stimulantes ont été consacrées à l'analyse de certains de ces dons ou à certaines «vertus» charismatiques (l'anorexie, par exemple), là encore d'ailleurs surtout en ce qui concerne la sainteté féminine qui, sur l'arrière-fond de l'essor de l'histoire des femmes, a peut-être été le sujet privilégié de cette «nouvelle histoire» des saints²¹. Cependant, c'est J.-M. Sallmann qui a sans doute poussé le plus loin l'interrogation dans l'optique d'une anthropologie comparative en caractérisant le phénomène de la sainteté occidentale, et notamment les cha-

Age – Temps modernes, 102 (1990), p. 649-675; J.-M. Sallmann, «Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle», *ibid.*, 91 (1979-2), p. 827-874; *Id.*, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, 1994; pour l'Italie du sud, voir également G. De Rosa, «Sainteté, clergé et peuple dans le Mezzogiorno italien au milieu du XVIII^e siècle», *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 52 (1976), p. 245-264; voir également le compte rendu de ces travaux par S. Ditchfield, «Sanctity in early modern Italy», *Journal of Ecclesiastical History*, 47 (1996), p. 98-112.

¹⁸ Que ce soit à travers tout un apprentissage depuis l'enfance ou que ce soit en passant par «l'épreuve» d'une maladie dangereuse, crise de conversion par excellence. Voir par exemple I. Poutrin, «Souvenirs d'enfance. L'apprentissage de la sainteté dans l'Espagne moderne», *Mélanges de la Casa de Velázquez (M.C.V.)*, XXIII (1987), p. 331-354; C. Klapisch-Zuber, «Les saintes poupées. Jeu et dévotion dans la Florence du Quattrocento», in Ph. Ariès et J. Cl. Margolin, éd., *Les jeux à la Renaissance*, Paris, 1982, p. 65-79; P. Dinzelbacher, «Körperliche und seelische Vorbedingungen religiöser Träume und Visionen», in T. Gregory, éd., *I sogni nel medioevo*, Rome, 1985, p. 57-86.

¹⁹ Cf. S. Cabibbo, «Ignoratio scripturarum, ignoratio Christi est'. Tradizione e pratica delle scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo», *Rivista Storica Italiana*, 101 (1989), p. 85-124; M. Modica Vasta, «La scrittura mistica» in G. Zarri et L. Scaraffia, éd., *Donne e fede, op. cit.*, p. 375-398; I. Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 11, Madrid, 1995.

²⁰ Sur ce point, voir notamment les études de J.-M. Sallmann, *op. cit.*; voir également D. Gentilcore, «The church, the devil and the healing activities of living saints in the kingdom of Naples after the Council of Trent», in P. O. Grell et A. Cunningham, éd., *Medicine and the Reformation*, Londres et New York, 1993, p. 134-155.

²¹ Cf. P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981; R. M. Bell, *Holy anorexia*, Chicago et Londres, 1985; C. Bynum, *Holy feast and holy fast. The religious significance of food to medieval women*, Berkeley, 1987; pour l'histoire de la sainteté féminine, voir en dernier lieu, pour l'Italie, G. Zarri et L. Scaraffia, éd., *Donne e fede, op. cit.*, ainsi que, dans une optique «anthropologisante et pluri-séculaire», J.-P. Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, 1997.

rismes exercés par les personnages considérés, comme une sorte de variante chrétienne du shamanisme²².

Mais ce nouvel essor a connu aussi certaines limites. Si le centre de gravité de ces recherches est sans aucun doute le Moyen Age, les études concernant l'époque moderne sont en grande majorité consacrées aux pays méditerranéens, notamment à l'Italie et à l'Espagne; pour l'Europe transalpine, en revanche, des études analogues sont peu nombreuses. Certes, pour la France, les courants spirituels et mystiques du XVII^e siècle font l'objet d'une longue tradition historiographique, à commencer par l'œuvre monumentale d'Henri Bremond²³. Mais du même coup, la grande influence de ces recherches importantes consacrées à la «spiritualité française» a, dans une certaine mesure, monopolisé les optiques et interdit le développement d'études inspirées par les problématiques que nous venons de résumer; n'est-il pas encore significatif que les recherches qui vont le plus dans ce sens concernent les XVIII^e et XIX^e siècles, et non pas le «siècle des saints»²⁴?

²² Cf. en particulier J.-M. Sallmann, «Image et fonction du saint», art. cité, passim; *Id.*, *Naples et ses saints*, op. cit., p. 235-237, 366-367 et 372-374; pour une optique analogue en ce qui concerne le seul miracle, voir M. Kelsey et M. Waida, «Miracles», in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 9, London, 1982, p. 541-552; voir également B. Kollmann, *Jesus als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen, 1996. La découverte du «saint homme» comme notion clé d'une histoire religieuse comparative, fruit du travail des anthropologues /ethnologues depuis E. B. Tylor et J. G. Frazer jusqu'à M. Eliade, remonte naturellement beaucoup plus loin (cf. A. Angenendt, *Heilige und Reliquien : die Geschichte ihres Kultes*, Munich, 1994, p. 297-299); pour le shamanisme, voir l'œuvre désormais classique de M. Eliade, *Le shamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, deuxième édition, 1968.

²³ H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin de la guerre des religions jusqu'à nos jours*, 10 vol., Paris, deuxième édition, 1967; pour les problématiques que pose l'histoire des mouvements spirituels et mystiques, voir M. de Certeau, «Historicités mystiques», *Recherches de Science Religieuse*, 73 (1985), p. 325-354.

²⁴ Nommons, à titre d'exemple, les travaux consacrés à Benoît Labre et, pour le XIX^e siècle, au curé d'Ars; cf. Y.-M. Hilaire, éd., *Benoît Labre. Errance et sainteté. Histoire d'un culte (1783-1983)*, Paris, 1984; M. Caffiero, «Un santo per le donne. Benedetto Giuseppe Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra '700 e '900», *Memoria. Rivista di storia delle donne*, n° 30 (1991), p. 89-106; *Id.*, «Lo strano caso dell'eremita pellegrino», *Storia e Dossier*, II (1987), p. 26-29, et surtout, en dernier lieu, *Id.*, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Rome et Bari, 1996; pour le XIX^e siècle, voir en particulier les études très stimulantes de Ph. Boutry, «Un sanctuaire et son saint au XIX^e siècle. Jean-Marie-Baptiste Vianney, curé d'Ars», *Annales ESC*, 35 (1980), p. 359-373; *Id.*, «Le mal, le malin, le malheur. Le curé d'Ars face à la souffrance», *Le Monde Alpin et Rhodanien*, n° 2-4 (1986), p. 59-81; pour le XVII^e siècle, voir M. Venard, op. cit., p. 1499-1507 (pour le cas de César de Bus); B. Dompnier, «De miraculis et virtutibus. La naissance du culte du vénérable Jean de Maurienne, Capucin», in *Populations et cultures. Etudes réunies en l'honneur de François Lebrun*, Rennes, 1989,

Une deuxième lacune du nouvel essor examiné ici n'est pas propre seulement à ces «limites géographiques». En effet, le revers de la concentration des recherches sur les *personnages* en réputation de sainteté est que beaucoup moins d'attention a été portée aux clients, pour ainsi dire, de ces saints, et surtout aux simples fidèles en quête du miracle qui ont recours à eux à la suite de la diffusion de leur *fama* après leur mort. En outre, les travaux ne sont de toute façon pas toujours basés, ou en tout cas pas exclusivement, sur l'étude des procès de canonisation; les *Vies*, les écrits autobiographiques et les procès d'Inquisition, sources auxquelles ils ont davantage eu recours, sont souvent, en effet, nettement plus révélateurs que les témoignages des enquêtes canoniques marquées d'habitude par un souci systématique de taire tout trait qui, concernant le personnage considéré, pourrait paraître, sinon hétérodoxe, du moins hors du commun. Si cette (auto-)censure concerne en particulier les témoignages portant sur la vie et les vertus du personnage vénéré, *mutatis mutandis* il n'en va pas autrement, on le verra, pour les témoignages concernant les miracles. Il reste que, à la différence des dépositions sur la vie etc., cette dernière partie des procès constitue une source tout à fait exceptionnelle : elle est la seule à nous informer de façon plus approfondie sur les réactions «populaires» face au phénomène d'une sainteté récente; de même, c'est une des rares sources qui fait longuement parler l'homme moyen de l'époque : «en parlant du saint homme» – ajoutons, à plus forte raison, en parlant des miracles accomplis par son intercession –, les témoins ne cessent-ils pas, comme l'a bien dit M. Venard, «de parler aussi d'eux-mêmes»²⁵?

En centrant notre étude sur ces récits de miracles dans les

p. 297-303; *Id.*, «Les Jésuites et la dévotion populaire. Autour des origines du culte de Saint Jean-François Régis (1641-1676)», in G. et G. Emerson, B. Dompnier et A. Regond, éd., *Les Jésuites parmi les hommes aux XVI^e et XVII^e siècles*, Actes du colloque de Clermont-Ferrand (avril 1985), Clermont-Ferrand, 1987, p. 294-308; le récent ouvrage d'E. Suire, *La sainteté française*, *op. cit.*, n'est que peu au courant des tendances de la recherche internationale et ses apports sont ainsi assez limités. Pour les recherches consacrées à la «spiritualité française», voir la récente synthèse d'Yves Krumenacker, *L'Ecole française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, 1998.

²⁵ M. Venard, *op. cit.*, p. 1502; à notre connaissance, seul les procès napolitains ont suscité un certain nombre d'études (assez courtes, toutefois) consacrées à ce sujet (cf. D. Gentilcore, «Contesting illness in early modern Naples : *miracoli*, physicians and the Congregation of Rites», *Past and Present*, 148 (1995), p. 117-148; J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints*, *op. cit.*, p. 331-367; G. Sodano, «Miracoli e canonizzazione. Processi napoletani tra XVI et XVIII secolo», in M. Modica et S. Boesch Gajano, éd., *Miracoli. Dai segni alla storia*, Rome, 1999, p. 171-195).

procès de canonisation de serviteurs de Dieu du premier XVII^e siècle français, nous nous proposons de contribuer à combler le double vide laissé jusqu'alors par ces deux lacunes de la recherche. Par là même, l'angle d'approche du phénomène de la sainteté se déplace; l'étude que nous proposons se détache considérablement du personnage auquel est consacré le procès de canonisation. En effet, si les recherches considérées ont pu négliger, d'habitude, une exploitation plus approfondie des témoignages des miraculés, c'est surtout parce que la grande majorité des miracles sont le fait des cultes qui s'établissent *après* la mort du personnage vénéré et n'ont donc pas de lien immédiat avec le *saint vivant*, que la plupart des miraculés n'ont jamais connu personnellement. Mettre au centre de notre étude cette réaction populaire, c'est donc porter l'attention sur les modalités de la « mise en vénération » des personnages considérés, sur la *réception* de la *fama* par les fidèles en quête du miracle. A l'instar de ce qu'on a pu noter à l'égard de la mise en mémoire d'une telle réputation de sainteté dans la littérature hagiographique²⁶, cette réception a sans doute elle aussi tendance à être dominée par des stéréotypes : « le groupe [des dévots du saint] voyait en lui un exemple [...] de ce qu'il pouvait lire dans n'importe quelle vie de saint »²⁷; en revanche, il n'est pas garanti que cette réception équivale pour autant à des attitudes dans lesquelles « se perpétue une religion sans âge », une « religion populaire » qui ne varierait pas à travers les siècles²⁸.

Objectiver et nuancer cette dernière hypothèse reste une tâche à poursuivre tout au long de cette étude; celle-ci nous engage toutefois à un certain nombre de choix préliminaires définissant notre champ d'interrogation; ils ne se réduisent pas au seul fait de privilégier les récits de miracles au dépens d'une étude consacrée aux personnages en réputation de sainteté eux-mêmes. Cette tâche implique surtout que notre choix des procès à étudier n'est pas défini par les continuités d'une *causa* individuelle (les différentes étapes du procès de canonisation d'un personnage particulier, étapes souvent séparées par des décennies, voire des siècles), mais bien plutôt par l'homogénéité d'un espace et d'une époque. Opter ici pour les débuts de la

²⁶ Cf. M. de Certeau, « Une variante : l'édification hagiographique », in *Id.*, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 274-288; G. Bollème, « Vies de saints », *Cahiers de Sémiotique Textuelle*, 4 (1985), p. 33-45; voir également S. Gruzinski et J.-M. Sallmann, « Une source d'ethnohistoire : les vies de 'vénérables' dans l'Italie méridionale et le Mexique baroque », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge – Temps Modernes*, 88 (1976-2), p. 789-822; M. van Uytfanghe, art. cité, p. 409 (dans les vies de saint, « l'efficacité 'propagandiste' passe forcément », ainsi que le note l'auteur, « par l'idéalisation stéréotypée »).

²⁷ J.-M. Sallmann, « Image et fonction du saint », art. cité, p. 864.

²⁸ M. Venard, *op. cit.*, p. 1502.

Contre-Réforme est un choix aisé d'autant plus qu'il est sanctionné par la conjoncture des procès de canonisation en France. Ceux-ci ont connu, en effet, deux vagues importantes à l'époque moderne. La première est suscitée par la mort de la première génération de personnages clé de la Contre-Réforme française dans les années 1610 et 1620 (César de Bus, François de Sales, Mme Acarie ou le Cardinal de Bérulle, par exemple); la deuxième couvre, *grosso modo*, le dernier quart du XVII^e siècle et le premier tiers du XVIII^e. Or cette deuxième vague de procès se concentre, elle aussi, majoritairement sur des serviteurs de Dieu ayant vécu dans la première moitié du XVII^e siècle (et même pour les quelques représentants morts dans la deuxième moitié, l'écart est d'habitude considérable entre le décès du personnage et l'ouverture des premières enquêtes) : il nous a donc semblé évident qu'il fallait privilégier les vagues de dévotion suscitées plus ou moins immédiatement par la *fama* des personnages morts en réputation de sainteté, plutôt que de nous en tenir à des réputations de sainteté exhumées d'un souvenir désormais lointain, pour servir à des fins (théologico-) politiques²⁹. De même, étant donné qu'une étude portant sur les deux périodes aurait très largement excédé le cadre de ce travail (conçu, à l'origine, comme un travail de thèse), il nous a aussi fallu centrer notre étude sur la période de cette première vague de procès, quitte à affronter, dans de futurs travaux, des comparaisons plus approfondies avec les procès de la deuxième période³⁰.

Une fois ces décisions prises, le choix de nos procès était défini contraignant : le nombre de tels documents, relevant de l'ancien fonds de la Congrégation des Rites et conservés aujourd'hui à l'Archivio Segreto Vaticano, n'étant pas illimité pour l'époque considérée, le souci de maintenir une certaine homogénéité dans l'espace nous a amené à aborder quatre enquêtes situées dans le bassin parisien, menées toutes dans les années 1620 et au début des années 1630 : il s'agit, d'une part, du procès de l'ordinaire et de l'enquête apostolique consacrés au personnage de Marie de l'Incarnation (alias Mme Acarie), morte à Pontoise, dans l'état de religieuse Carmélite, en 1618³¹; on dispose, d'autre part, de deux procès aposto-

²⁹ Voir, par exemple, M. Emerit, « Une manœuvre antijanséniste : la canonisation de Vincent de Paul », in *La piété populaire de 1610 à nos jours*. Actes du 99^e Congrès national des sociétés savantes (Besançon, 1974), Histoire Moderne et Contemporaine, vol. I, Paris, 1976, p. 139-150; pour les différentes vagues de procès de canonisation en France, voir R. Darricau, art. cité. (pour les causes en partie responsables du décalage considéré et qui tiennent aux réformes des procédures du procès de canonisation, voir *infra*).

³⁰ Pour une mise en perspectives des problématiques à développer dans un tel travail comparatif, voir nos conclusions.

³¹ Archivio Segreto Vaticano, Congregazione dei Riti, Processus 2233 : *Pro-*

liques consacrés à François de Sales : l'un qui s'est déroulé à Paris, l'autre, et c'est celui qui nous a intéressé principalement puisqu'entièrement consacré aux miracles (attribués à l'intercession de l'évêque de Genève dans cette ville), à Orléans³². Nous avons enfin entrepris une excursion dans le sud de la France en étudiant l'enquête consacrée par les autorités ecclésiastiques locales aux miracles qui se sont produits à Marseille à la suite de la mort de l'évêque de la ville, Jean-Baptiste Gault, en 1643³³. Cette enquête ne nous a pas seulement permis de confronter nos données du bassin parisien avec celles d'une autre aire géographique, elle est aussi la seule à documenter cet événement clé dans l'éclosion d'un culte de saint qui est le concours populaire au corps du vénérable exposé après sa mort, ici dans la cathédrale de Marseille³⁴.

Devant cette documentation, une deuxième restriction de notre travail va de soi : en concentrant celui-ci sur les témoignages recueillis nous sommes loin de contribuer aux analyses des notions théoriques du miracle. Une étude de la « théologie du miracle » telle qu'elle se déploie en France à la suite du Concile de Trente, occupant une place importante dans la controverse entre catholiques et protestants, aurait exigé un travail tout à fait différent³⁵; il n'en va pas

cessus super vita, heroicis virtutibus, sanctitate ac miraculis ancillae Dei Sororis Mariae ab Incarnatione [...], 1622-1627, 123 ff. (à partir de maintenant : ASV, Congr. Riti, Processus 2233); Processus 2235-36, 2239 : Marie de l'Incarnation, *Processus super virtutibus ancillae Dei Sororis Mariae ab Incarnatione [...]*, 1630-33, 3 vol., 4162 p. (ASV, Congr. Riti, Processus 2235 etc.); pour les différences entre ces différents types de procès, voir *infra*; pour l'ensemble des procès de canonisation archivés à Rome, voir P. Burchi, *Catalogus processuum beatificationis et canonisationis qui in tabulariis et bibliothecis Urbis asservantur*, Rome, 1965.

³² Congregazione dei Riti, Processus 981 : S. François de Sales, *Dicta et depositiones testium remissionalium Aurelianen.*, 1628-29, 1319 p. (ASV, Congr. Riti, Processus 981).

³³ Congregazione dei Riti, Processus 1661 : *Processus ordinarius super miris [...]* Joannis Baptistae Gault, 1643, 545 ff. (ASV, Congr. Riti, Processus 1661).

³⁴ Nous avons rajouté à ces dossiers les témoignages concernant les miracles du Capucin Honoré Bouchard de Champigny à Chaumont, rassemblés sous les auspices de l'évêque de Langres tout au long des années 1620-1630 et jusqu'au début des années 1640, témoignages dont nous avons négligé, toutefois, dans le cadre de ce travail, les aspects quantitatifs (ASV, Congr. Riti, Processus 1341-1343).

³⁵ Cf. R. Taveneaux, *Le catholicisme dans la France classique 1610-1715*, 2 vol., Paris, 1980, t. II, 382-391; pour la controverse, voir L. Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants (1598-1685)*, 2 vol, Genève, 1984-1985; J. Solé, *Le Débat entre protestants et catholiques français de 1598 à 1685*, 4 vol., Paris, 1985; pour l'évolution de la notion du miracle, voir J. A. Hardon, SJ, «The concept of miracle from St. Augustine to modern apologetics», *Theological Studies*, 15 (1954), p. 229-257; B. Ward, *Miracles and the medieval mind*, Londres, 1982, p. 3-19; B. Vogler, «La Réforme et le concept du miracle au XVI^e siècle», *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, 48 (1972), p. 145-150; Ph. M. Soer-

autrement pour les critères romains de la vérification du miracle à l'intérieur des procès de canonisation, critères que toute une littérature tend à définir bien avant que ces efforts débouchent, au XVIII^e siècle, sur l'œuvre monumentale de Prospero Lambertini, le futur Benoît XIV³⁶. Les témoins de nos procès (y compris les clercs) ne semblent quasiment rien connaître de ces débats, et même les distinctions thomistes du miracle, qui sont pourtant un lieu commun des conceptions théoriques, n'y apparaissent jamais³⁷. On a donc bien plus à faire ici à une vision du miracle au quotidien, pour ainsi dire, et plus précisément, aux pratiques de la quête du miracle de la part de ces dévots moyens. En effet, ces témoignages ne concernent pas tellement l'événement miraculeux en tant que tel, du moins si l'on comprend par là le moment même du miracle; selon une logique narrative cherchant à aborder systématiquement tout ce qui peut prouver l'effet miraculeux, les témoins racontent surtout la *pré-histoire* du miracle et donc, dans le cas d'une guérison (cas de loin le plus fréquent), la maladie et les souffrances du futur miraculé, l'échec de toutes les tentatives précédentes de trouver la guérison, la découverte de l'existence du personnage dont traite le procès et «qui fait des miracles», les modalités de recours à ce saint, enfin les circonstances plus précises de la guérison elle-même. Notre étude sera, pour l'essentiel, consacrée à l'analyse de ce «vécu» du miracle, en

gel, «From legends to lies : protestant attacks on catholic miracles in late reformation Germany», *Fides et Historia*, 21 (1989), p. 21-29; *Id.*, «Miracle, magic and disenchantment in early modern Germany», in P. Schäfer et H. G. Kippenberg, éd., *Envisioning magic. A Princeton seminar and symposium*, Leyde, New York et Cologne, 1997, p. 215-234; P. Dear, «Miracles. experiments and the ordinary course of nature», *Isis*, 81 (1990), p. 663-683; C. Webster, «Paracelsus confronts the saints : miracles, healing and the secularisation of magic», *Social History of Medicine*, 8 (1995), p. 403-421; pour le merveilleux – notion voisine, mais plus large – et pour ses rapports avec le miraculeux, voir C. W. Bynum, «Wonder», *The American Historical Review*, 102 (1997), p. 1-26; L. Daston et K. Park, *Wonders and the order of nature 1150-1750*, New York, 1998.

³⁶ *De servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* (1734-1738); pour cette œuvre et le personnage de son auteur, voir M. Rosa, «Prospero Lambertini tra 'regolata devozione' e mistica visionaria», in G. Zarri, éd., *Finzione e santità, op. cit.*, p. 521-550, ainsi que la belle étude de F. Boespflug, *Dieu dans l'art. Sollicitudinæ Nostræ de Benoît XIV (1745) et l'affaire de Crescentia de Kaufbeuren*, Paris, 1984; voir également A. Eszer, O.P., «Miracoli ed altri segni divini. Considerazioni dommatico-storiche con speciale riferimento alle cause dei santi», in *Studi in onore del Card. Pietro Palazzini*, Pise, 1987; pour des ouvrages précurseurs de l'œuvre de Benoît XIV, voir, par exemple, pour le premier XVII^e siècle, A. Rocca, *De Canonizatione sanctorum commentarius [...]*, Rome, 1601; F. Cantelori, *Tractatus et praxis de canonizatione sanctorum*, Lyon, 1634.

³⁷ Voir également, sur ce point, notre conclusion; pour les conceptions thomistes (dont la distinction fameuse entre les miracles *contra naturam*, *praeter naturam* et *supra naturam*), voir, par exemple, J. A. Hardon, art. cité, p. 232-234.

faisant de la progression (syntagmatique) du récit notre principal fil conducteur; en soumettant, chemin faisant, chaque élément constitutif de ces récits à une analyse paradigmatique, ne peut-on pas espérer déceler par là même, non seulement une image différenciée de la quête du miracle, mais aussi certains traits d'une réalité historique plus large (à l'égard de la maladie, par exemple, et des façons de la vivre)? En définitive, après avoir longtemps paru «irréductible à toute autre recherche que celle inspirée par une piété quelque peu demeurée ou un scepticisme railleur», le miracle peut devenir pour nous un objet d'investigation à cause justement de la richesse de ces informations³⁸; mais c'est aussi notre accès à la compréhension du phénomène miraculeux : comme l'a excellemment dit M. de Certeau, des contemporains à nous, le rapport entre «signifiant et signifié» s'est inversé : «Cela même qu'ils [les contemporains] avaient à expliquer par une vérité (Dieu, la providence, etc.) est devenu ce qui nous rend intelligibles leurs explications»³⁹. Dans ce même sens, nous ne cherchons pas à sonder la «vérité» des miracles, mais bien plutôt les pratiques et les représentations dont leur documentation nous fait part.

Reste toutefois à savoir dans quelle mesure nos sources elles-mêmes ne limitent pas la représentativité des données qu'elles livrent. Dans ce contexte, il n'est pas nécessaire de s'arrêter longuement aux *procédures* du procès de canonisation, même s'il est vrai que celles-ci connaissent des réformes importantes à l'époque qui nous concerne, notamment sous le pontificat d'Urbain VIII⁴⁰ : non

³⁸ M. Rouche, «Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France», in *Hagiographie, cultures et société IV^e-XII^e siècles*, op. cit., p. 319-337, ici p. 319; voir également S. Boesch Gajano, «La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione», *Schede Medievali*, 5 (1983), p. 303-312; F. Lotter, art. cité, p. 298-304; M. Modica, «Il miracolo come oggetto di indagine storica», in *Id.* et S. Boesch Gajano, éd., *Miracoli. Dai segni alla storia*, Rome, 1999, p. 17-27.

³⁹ M. de Certeau, «L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVII^e siècle», in *Id.*, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 131-152, en particulier p. 148.

⁴⁰ Pour les procédures des procès de canonisation voir les articles «Canonisation» in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 2, 2., Paris, 1932, col. 1645-1659 et «Canonizzazione», in *Enciclopedia cattolica*, vol. III, Florence, 1949, col. 569-607, pour les réformes sous Urbain VIII, *ibid.*, ainsi que P. Burke, art. cité, p. 46-48; J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints*, op. cit., p. 108-117; G. Dalla Torre, «Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV», in G. Zarri, éd., *Finzione e santità*, op. cit., p. 231-263; voir également C. Renoux, «Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée : les procès de canonisation», *Mélanges de l'École Française de Rome. Italie/Méditerranée* 105 (1993-1), p. 177-217; *Id.*, *Sainteté et mystique féminine à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, Thèse de doctorat d'histoire, Paris I, 1995, p. 46-96, ainsi que les travaux récents de Miguel Gotor, «La riforma dei processi di canonizzazione dalle carte del Sant'Uffizio (1588-1642)», in *L'in-*

seulement la canonisation, mais aussi le droit de béatifier relèvent désormais de la seule autorité du pape; une nouvelle congrégation, la *Congrégation des Rites*, créée en 1588, est chargée de surveiller les procédures⁴¹. Dans le cadre de cet «increase of the central control of the sacred» (P. Burke)⁴², le chemin des autels est désormais limité à deux voies : l'une, plus rare, ne concerne que les personnages morts depuis des lustres, mais dont un culte (dit «immémorial») s'est conservé depuis : les procès correspondant à ce cas de figure (procès dits *per viam cultus*) ne doivent alors faire preuve que de la persistance de ce même culte; l'autre (*per viam non cultus*), interdisant tout culte officiel avant la béatification du personnage considéré, concerne donc tous les autres cas (y compris les nôtres)⁴³. Elle prévoit trois étapes : la première reste à l'initiative des autorités ecclésiastiques locales (normalement l'évêque du diocèse où est mort le personnage en réputation de sainteté). Normalement sur la demande d'un postulateur, celles-ci mènent les premières enquêtes sur la vie, les vertus et les miracles du personnage en réputation de sainteté, procès *informatifs*, dits «de l'ordinaire», qui, en cas d'approbation de leurs résultats par les mêmes instances, sont envoyés à Rome avec la demande de l'ouverture officielle d'un procès de canonisation. C'est seulement dans le cas d'un jugement favorable de la Congrégation des Rites, à la suite d'un examen attentif de ces procès, que la cause est officiellement introduite à Rome et que l'on

quisizione e gli storici : un cantiere aperto. Tavola rotonda nell'ambito della conferenza annuale della ricerca (Roma, 24-25 giugno 1999), Rome, 2000 (Atti dei convegni licei 162), p. 279-288; *Id.*, «La fabbrica dei santi : la riforma urbaniana e il modello tridentino», in L. Fiorani et A. Prosperi, éd., *Roma, la città del papa : vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio 8. al giubileo di papa Wojtyla*, Turin, 2000, p. 677-727.

⁴¹ Pour cette congrégation, voir en particulier N. Del Re, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, troisième édition, Rome, 1970, p. 435-442, ainsi que G. Papa, «La sacra congregazione dei Riti nel primo periodo di attività (1588-1634)», in *Miscellanea in occasione del IV Centenario della Congregazione per le cause dei Santi (1588-1988)*, Rome, Città del Vaticano, 1988, p. 13-52.

⁴² P. Burke, art. cité, p. 46.

⁴³ Tout un ensemble de décrets d'Urbain VIII dont le bref *Coelestis Hierusalem cives* (1634) constitue la somme visaient à préciser cet état de «non culte» : au-delà des signes les plus évidents d'un culte «officiel» (exposer l'image du serviteur de Dieu dans un lieu sacré public, voire au-dessus d'un autel), l'interdiction concernait les signes de vénération auprès du tombeau (les *ex-voto*, par exemple, devaient être enlevés), ainsi que les écrits sur la vie et sur les miracles du personnage mort en réputation de sainteté (toute publication de ce genre devait avoir l'accord des autorités ecclésiastiques et contenir la déclaration de l'auteur de ne vouloir aucunement prévenir au jugement de l'Eglise dans cette matière (cf. «canonizzazione» (*Enciclopedia cattolica*), art. cité, col. 590-594; C. Renoux, *Sainteté et mystique féminine*, op. cit.).

passé (le serviteur de Dieu étant désormais «vénérable») au deuxième stade de la procédure, celui des procès *apostoliques* consacrés aux vertus et aux miracles du personnage en question; ce sont les sous-délégués de la Congrégation des Rites qui interrogent désormais les témoins à partir d'interrogatoires formulés à Rome. Sur la base des différentes enquêtes, la Congrégation, et en dernière instance le pape lui-même, peuvent conclure, successivement, à la reconnaissance des «vertus héroïques», à la validité des miracles (au moins deux), enfin à la béatification du vénérable. Celle-ci, toutefois, ne peut avoir lieu, en théorie du moins (la pratique a connu de nombreuses exceptions), que cinquante ans, au plus tôt, après la mort du serviteur de Dieu (d'où, en France, les deux vagues de procès que nous avons mentionnées plus haut). La voie peut s'ouvrir alors, à la suite de nouvelles demandes attestant que la *fama* du béat n'a pas perdu de son lustre, sur une nouvelle série d'enquêtes : le procès de canonisation à proprement parler.

Les enquêtes qui constituent la base de notre recherche sont toutes, on le voit, situées dans les deux premières étapes de la procédure; pire, alors que le procès marseillais n'a jamais donné lieu (à l'époque qui nous concerne) à l'introduction de la cause à Rome, dans le cas de François de Sales et de Marie de l'Incarnation les enquêtes apostoliques ont été jugées non valables par la Congrégation des Rites, notamment à cause de l'absence d'une étape cruciale des nouvelles procédures *apostoliques*, le procès de *non cultu*, vérifiant justement qu'aucun culte officiel n'était rendu au personnage considéré. Dans l'objectif de notre propre enquête, ce dernier fait ne dévalorise en rien la validité des témoignages rassemblés dans les procès considérés; mais, inversement, il ne les libère pas des véritables failles des témoignages d'un procès de canonisation. Celles-ci concernent tout d'abord le choix des témoins. Entreprise pieuse, un tel procès exclut d'avance tout témoignage «suspect», c'est-à-dire soupçonné de non-orthodoxie ou issu de personnes peu dignes de confiance : «hérétiques» (ce qui va de soi) et sujets «criminels», mais aussi, dans une large mesure, marginaux et pauvres⁴⁴. Dans les procès apostoliques, toute une grille de questions préliminaires est destinée à s'assurer de la fiabilité des témoins. Le témoin est censé faire connaître, non seulement son âge, sa demeure et son origine géographique, le nom de ses parents, sa profession et son état civil, mais également ses conditions de vie (riche ou pauvre?), s'il a été accusé de crimes ou s'il a encouru des procès, s'il a jamais été

⁴⁴ Sur ce point, voir également l'article «Témoins judiciaires», in *Dictionnaire de droit canonique*, t. VII, Paris, 1958, col. 1171-1182.

excommunié et s'il a fait ses Pâques; on lui demande également la date de sa dernière confession et communion (question à laquelle les témoins de nos procès répondent souvent de façon généreuse, en énonçant de plus chez qui et à quelle fréquence ils se confessent et communient).

Le résultat de ces précautions est un public de témoins issus d'un « juste milieu » catholique, le plus souvent des partisans indéfectibles de la cause : les témoins pour ainsi dire neutres sont rares. Et comment pourrait-il en être autrement? En effet, sur le plan des procès informatifs déjà, *l'ordinaire* n'aurait pas conclu à demander l'ouverture officielle d'un procès de canonisation, s'il n'avait pas été convaincu de disposer là de témoignages valides; dans les procès apostoliques, en revanche, les témoins ont beau être sélectionnés désormais par le *promoteur de la foi* (le *promoteur fiscal*, avant 1631), ce dernier ne peut faire ce choix que sur la base du procès de l'ordinaire, et des témoins supplémentaires ne peuvent être trouvés qu'à l'aide des dignitaires qui se trouvent sur place. Aussi la commission des sous-délégués de la Congrégation des Rites réserve-t-elle quasiment toujours une place à l'évêque qui a construit le procès informatif; conformément aux principes qui régissent le choix des témoins, les autres délégués ne sont certainement pas non plus hostiles à la cause : dans les enquêtes apostoliques consacrées à François de Sales en Savoie, par exemple, un des sous-délégués est Jean-Pierre Camus; à Orléans, on trouve parmi eux André Frémyot, le frère de Jeanne de Chantal⁴⁵.

La prédominance d'intervenants favorables à la cause débouche, dans ces procès, non seulement sur la quasi-absence de tout regard critique sur le personnage vénéré et sur les merveilles qui lui sont attribuées, mais encore sur une grande uniformité des témoignages. Ce fait vaut tout d'abord, naturellement, sur le plan du langage. François Le Maire, annaliste d'Orléans au milieu du XVII^e siècle, a beau souligner que « le langage Orleanois est fort recommandé, mesme pour le bon accent », vanter son « idiome naturel et naïfue pureté », il n'y a pas de doute que le travail des greffiers, dans l'enquête orléanaise autant que dans nos autres procès, efface toute différence linguistique entre les témoins⁴⁶. Leurs dépositions sont rap-

⁴⁵ De même, les deux évêques interviennent ensemble lors de l'ouverture du tombeau de François de Sales à Annecy, en 1632 (cf. ASV, Congr. Riti, Processus 1000, p. 88).

⁴⁶ F. Le Maire, *Antiquitez et choses mémorables de l'Eglise et diocèse d'Orléans*, 2 tomes dans un volume, Orléans, 1645, p. 81 et 83; l'auteur concède d'ailleurs lui-même « qu'on remarque parmy le vulgaire, quelque dialecte et forme de prononciation un peu rude et mal polie » (p. 81-82); le langage vanté se pratique, en fin de compte, surtout « entre les habitans qui sont relevez au dessus de la commune » (p. 83).

portées en français (seuls les actes relatifs à la procédure sont rédigés en latin), mais depuis la simple paysanne jusqu'au (futur) chancelier Séguier (témoin du procès apostolique de Marie de l'Incarnation) tout le monde parle de la même façon, et ce, de plus, dans un discours continu qui ne rend certainement pas compte des véritables façons de conter⁴⁷ (peu importe que les témoignages soient rapportés à la première personne, ce qui est le cas des enquêtes apostoliques, ou à la troisième, technique des procès de l'ordinaire). Aussi les récits se déroulent-ils toujours, comme nous l'avons mentionné plus haut, selon le même schéma, sans même que les témoignages (contrairement à ceux concernant la vie et les vertus du personnage vénéré) soient guidés par des questions précises de l'interrogatoire⁴⁸ : là encore, nous pouvons donc supposer un travail de réorganisation – cette fois-ci de la part des enquêteurs eux-mêmes⁴⁹, encore que la logique narrative du récit ne soit sans doute

⁴⁷ Pour un constat analogue concernant les procès de canonisation napolitains des XVII^e et XVIII^e siècles, voir D. Gentilcore, «Contesting illness», art. cité, p. 124; voir également M. L. Odorisio, «La narrazione 'miracolosa' : i miracoli di S. Rita da Cascia (XV-XVII sec.)», *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, 1988, p. 41-67, sp. p. 49. L'enquête marseillaise consacrée aux miracles de Jean-Baptiste Gault constitue, de ce point de vue, l'exception qui confirme la règle : les greffiers signalent, de temps en temps, des expressions originales employées par les témoins parce que ces derniers parlent en langue d'oc, voire, dans certains cas, en italien; la version française des témoignages constitue donc une traduction.

⁴⁸ En effet, à l'encontre de ce que l'on constate par exemple pour les procès apostoliques du XVIII^e siècle, dans ceux qui font l'objet de notre étude une seule question est réservée au sujet du miracle; il en va de même dans les procès de l'ordinaire où les miracles sont d'habitude résumés par des notices assez courtes en forme de procès verbal. L'enquête marseillaise constitue là encore une exception dans la mesure où, à l'instar des procès apostoliques, plusieurs témoins sont interrogés afin de vérifier chaque miracle; en outre, la commission chargée du procès n'hésite pas, de temps à autres, à se faire préciser, par des questions supplémentaires, certains détails de la déposition. Quant aux effets «manipulateurs» des interrogatoires, voir A. Vauchez, *La sainteté en Occident, op. cit.*, p. 4 et 57-58.

⁴⁹ A l'intérieur de ce travail de «réorganisation», on pourrait distinguer deux aspects. Il y aurait, d'une part, une sorte de mise en forme des récits : leur structure générale a beau être familière, cela ne signifie pas que les témoins racontent tout dans un ordre cohérent. D'autre part, les enquêteurs ont dû insister sur certains éléments censés être particulièrement importants pour la vérification du miracle, la consommation ou non de médicaments, par exemple. En effet, depuis le Moyen Age tout un ensemble de critères (résumés par Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione, op. cit.*, IV, 8) visait la vérification d'une guérison tenue pour miraculeuse : les médicaments mis à part, il fallait enquêter sur la gravité du mal (naturellement curable?), savoir si ce dernier n'avait pas déjà été à son dernier stade au moment du miracle, explorer enfin si la guérison était complète, sans rechute et arrivée de façon soudaine (mais non pas en forme d'une crise); cf. C. L. P. Trüls, *Heilige und Krankheit, Geschichte und Gesellschaft*. Bochumer

pas étrangère aux témoins puisqu'elle est quasiment identique (quelques exceptions remarquables mises à part) au schéma que comportait n'importe quel *exemplum* rapportant un fait miraculeux⁵⁰. Enfin, ces témoignages standardisés sont souvent presque identiques aussi quant à leur contenu précis : les dépositions concernant le même miracle ne diffèrent que fort peu, d'habitude, et ne se contredisent quasiment jamais. En définitive, le procès de canonisation n'a rien de commun avec un procès d'Inquisition où des témoignages quasi-identiques sont justement suspects⁵¹. En effet, ni dans les procès informatifs envoyés à Rome, ni dans les enquêtes apostoliques consacrées à des personnages reconnus vénérables, la « respectabilité » de ces derniers n'est véritablement en cause; en revanche, tous les témoins savent que des contradictions flagrantes peuvent mettre en doute la validité des témoignages, et la manière la plus commode de les éviter est de viser l'unanimité. Chez les témoins déposant sur les miracles, celle-ci est en effet facile à atteindre; ces témoins sont le plus souvent des parents, des amis ou des voisins du miraculé qui, comme ce dernier lui-même, n'ont pas le moindre intérêt à contredire « leur » miracle⁵². En revanche, ils vont certainement se garder,

historische Studien 19, Stuttgart, 1978, p. 281-282. Pour une discussion plus étendue de la construction des témoignages dans les procès de canonisation médiévaux, voir C. Krötzel, art. cité, ainsi que P. Mariani, « Racconto spontaneo o memoria costruita? Testi a confronto in alcuni processi di canonizzazione del secolo decimoquarto », *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age*, 108 (1996), p. 259-316. Pour l'époque moderne, il est rare de trouver un récit de miracle dans ses différentes phases de rédaction, depuis le premier procès verbal jusqu'à la publication (pour un exemple de ce type, voir O. Maise, « Le témoignage des fidèles : les récits de miracle de Saint-Nicolas-de-Port au début du XVII^e siècle », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, LXXV (1989), p. 177-188, en particulier p. 183-184).

⁵⁰ Voir, à ce propos, G. Klaniczay, « The structure of narratives on misfortune and healing : a confrontation of miracles and maleficia », communication faite au colloque *Healing, magic and belief in Europe. 15th-20th centuries. New perspectives*, Conference Centre Woudschoten, Zeist (21-25 septembre 1994), vol. II, p. 223-238 (propos repris, dans une optique plus restreinte, in *Id.*, « Miracoli di punizione e maleficia », in M. Modica et S. Boesch Gajano, éd., *Miracoli*, *op. cit.*, p. 109-135); pour un trait caractéristique de nos témoignages qui ne correspond pas à ce modèle (l'absence des péchés du malade parmi les causes du mal mentionnées par les témoins), voir *infra*, chap. 5 (p. 265 sq.).

⁵¹ Cf. J.-P. Dedieu, « L'inquisition et le droit. Analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi », *Mélanges de la Casa de Velazquez*, XXIII (1987), p. 227-251, sp. p. 235.

⁵² En réponse à un dernier ensemble de questions préliminaires, tous les témoins assurent pourtant qu'ils n'ont pas été instruits et qu'on « ne m'a rien donné, ny promis, ny remis pour cela » (ASV, Congr. Riti, Processus 981, p. 1163), enfin qu'ils sont parfaitement conscients du sérieux de la déposition. Mais cela n'empêche pas l'unanimité considérée. Les témoins parents, amis et autres proches (à peu près 70% de tous les témoins), ont dû échanger leurs propos tout naturelle-

devant une commission d'évêques, d'exposer des opinions audacieuses ou de mentionner des pratiques « illicites » : malgré la place importante qu'accordent les récits, par exemple, aux échecs de toute tentative de trouver guérison avant le recours au personnage vénéré, on s'attendra ainsi en vain à des témoignages abondants concernant les pratiques « superstitieuses ». Cette absence n'est certainement pas un indice que nos quêteurs du miracle n'ont jamais eu recours à celles-ci; elle nous prévient du même coup que ces témoignages risquent de nous donner une image tronquée et parfois enjolivée de leur vécu des pratiques considérées. Mais ce n'est pas tout. Même en mettant à part ces silences, nous ne devons pas perdre de vue que les pratiques de ces dévots sont énoncées seulement dans la mesure où la logique narrative du récit de miracle leur donne pour ainsi dire un lieu. Là encore, les différents éléments du récit ne nous offrent donc pas toujours une vision globale des pratiques qu'ils thématisent⁵³, et ce d'autant plus qu'au-delà des omissions, les pratiques mentionnées elles-mêmes ne risquent d'apparaître qu'en fonction de la finalité « miraculeuse » : à en croire D. Gentilcore, « the entire illness episode was thus reinterpreted in the light of the miraculous outcome »⁵⁴.

ment entre eux et avec le miraculé; et de certains témoins on sait même qu'ils ont reçu le questionnaire avant leur déposition « afin de n'être prise à l'impourveu », ainsi que le déclare, en toute innocence, Angélique Lhuillier, supérieur du premier monastère de la Visitation à Paris (ASV, Congr. Riti, Processus 996, p. 452); enfin, dans le cadre de la réorganisation des témoignages, les enquêteurs eux-mêmes s'occupaient probablement du reste (voir cependant *infra*, note 56). Pour une analyse de la composition des témoins en fonction de leur rapport avec le miraculé, voir *infra*, p. 34.

⁵³ Le meilleur exemple est peut-être celui des « actions de grâce » entreprises par le dévot après la guérison miraculeuse : les témoignages sont rarement abondants à ce propos. A la limite les miraculés mentionnent qu'ils ont accompli leur vœu, mais ils ne disent presque jamais qu'ils ont laissé des ex-voto, par exemple. Or il serait abusif d'en conclure que nos dévots n'en donnaient pas volontiers; c'est plutôt l'image inverse qui s'impose, même les plus pauvres pouvant offrir quelque chose, à la limite des produits naturels, tels « des veaux, des agneaux, des poules, des fromages, du beurre, des petites pièces de chair salée, des œufs [...] du sel, et autres semblables choses », comme l'indique le rapport d'une visitation du tombeau de François de Sales à Annecy en 1627 (ASV, Congr. Riti, Processus 1000, p. 92). Si de telles remarques sont rares dans les récits de miracles, c'est la logique des enquêtes qui l'explique, les ex-voto n'ayant pas d'importance pour la vérification de l'événement miraculeux. D'où le fait qu'à l'encontre de tant d'autres études sur les miracles, ce livre ne contiendra pas de chapitre consacré aux ex-voto (voir néanmoins *infra*, chap. 7, nos remarques concernant les pratiques du vœu).

⁵⁴ D. Gentilcore, « Contesting illness », art. cité, p. 124; l'auteur donne notamment l'exemple du recours même à l'intercession du saint. Dans les récits de miracle, ce recours est toujours le dernier remède, après l'échec de tous les autres moyens employés afin de regagner la santé. Nous échappe ainsi, dans ces sources, le fait que le recours à l'intercession d'un saint pouvait tout aussi bien

En affrontant ces récits et face à leurs failles, il convient donc de s'armer d'un bon sens critique. Toutefois, si nous nous sommes permis, dans les derniers paragraphes, de jouer nous-même, pour ainsi dire, le rôle de l'avocat du diable, il convient de souligner aussi les qualités de notre documentation et d'énoncer ce qui nous semble permettre d'en tirer tout de même des informations valables tout en définissant dans le même mouvement notre démarche. Notre étude est consacrée à une seule source, mais qui, massive, nous livre un corpus considérable de données homogènes, la meilleure base pour reconstruire de façon différenciée des pratiques et des représentations historiques⁵⁵. En analysant ces données, on peut tirer largement profit de la règle classique qu'une source est la plus fiable là où son (ou ses) auteur(s) n'avai(en)t pas conscience de se trahir. Cela d'une part parce que bien des données «qualitatives» peuvent être analysées indépendamment de leur contexte d'énonciation; il s'agit simplement de lire «à rebours» ces témoignages, et voici qu'ils nous livrent des informations précieuses pour notre sujet⁵⁶. D'autre part, les données statistiques nous permettent d'introduire des différenciations qui, du moins dès que l'on passe à des analyses plurifactorielles, n'ont certainement pas été dans les intentions des auteurs.

Concrètement, les données quantitatives nous permettent, tout

être la première étape d'une recherche de guérison, ou que plusieurs sortes de recours pouvaient être sollicitées en même temps (*ibid.*). Le propos mérite d'être précisé (cf. *infra*, chap. 5, p. 285-307), mais il nous amène en tout cas à un autre aspect de cette faille de la source. En effet, si certains détails des pratiques thématiques dans les témoignages sont omis par manque d'intérêt pour les finalités de la procédure, d'autres risquent d'être surévalués par leur présence même : le fait, par exemple, que tant de miraculés mentionnent ne pas avoir employé de médicaments dans un temps plus ou moins long précédant le miracle n'indique pas pour autant que cet abandon des médicaments était considéré par les dévots comme une condition *sine qua non* de la cure miraculeuse; une telle attitude a pu exister, mais sans aucun doute la fréquence de telles mentions est due aux enquêteurs et à leurs critères de vérification du miracle (cf. *supra*, note 49).

⁵⁵ En effet, quant à l'approche à laquelle elle engage et quant aux réalisations qu'elle rend possible, notre source est comparable à certaines sources sérielles, les testaments, par exemple, même s'il est vrai que, dans le cadre de ce travail, il ne nous a pas été possible d'analyser l'évolution des attitudes dans une plus ou moins longue durée (pour l'exploitation des testaments dans ce sens, voir le chef d'œuvre de M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, 1978).

⁵⁶ L'exemple classique d'une étude appliquant avec succès ce procédé reste E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, deuxième édition, 1982. Ajoutons que, dans des contextes moins essentiels à la vérification du miracle, il arrive que certains des témoignages de nos procès se contredisent quand même; contradictions qui, de temps à autre, peuvent être tout à fait révélatrices (pour des exemples, voir *infra*, p. 204 sq. et 329-331; pour une étude de cas consacrée à l'analyse de tels témoignages divergents dans un procès de canonisation du bas Moyen Âge, voir L. A. Smoller, «Miracle, memory, and meaning

d'abord, d'analyser, dans l'espace et dans le temps, les différentes vagues de miracle dans lesquelles se manifeste le concours populaire aux cultes récents; de même, ces données, en particulier celles relevant des questions préliminaires de chaque témoignage, nous permettent de déterminer (et de différencier) avec précision le public mobilisé par la cause du saint, les témoins en général, les miraculés en particulier. Une telle macroanalyse de nos données sera encore notre première approche dans une deuxième partie qui nous fait passer aux maladies soignées par la cure miraculeuse. Certes, tout comme la composition du public des témoins, la configuration de ces maladies est sans doute le résultat d'une sélection dont il convient de rendre compte dans nos analyses; mais cette sélection n'empêche pas que les données statistiques dont on dispose sur les miraculés (sexe, âge, statut social, etc.) rendent possible une investigation relative à l'arrière-plan socio-pathologique de la quête du miracle. Ce ne sont cependant pas les seules informations que nous livrent nos sources sur la maladie : les témoignages nous renseignent longuement aussi sur les manières de vivre la maladie, depuis son expérience individuelle jusqu'aux formes d'assistance rendues par l'entourage du malade en passant par les différents recours aux agents du champ médical ou para-médical. C'est à partir de ces derniers éléments que notre analyse suivra donc la progression du récit de miracle, ce qui nous mènera à aborder, logiquement, dans une troisième partie de ce livre, les différentes étapes du recours au saint menant à l'issue miraculeuse de la crise pathologique.

Dans ces analyses, on peut se fonder sur une bibliographie considérable bien que celle-ci concerne peu, on l'a dit, les procès de canonisation eux-mêmes. Il reste que les travaux les plus importants consacrés au phénomène de la sainteté à partir de cette source thématisent tout de même le miracle, et ils nous livrent en même temps un certain nombre de données globales qui nous permettent par comparaison de mieux évaluer les nôtres⁵⁷. Conformément aux centres de gravité de cette historiographie, ces données concernent surtout, à l'époque moderne, l'Italie, et, plus encore, le Moyen Age, époque pour laquelle on dispose également d'un nombre important d'études consacrées au seul miracle à partir d'autres sources (*Vies de saints*, recueils de miracles de certains sanctuaires, etc.)⁵⁸. Un cer-

in the canonization of Vincent Ferrer, 1453-1454», *Speculum*, 73 (1998), p. 429-454).

⁵⁷ Voir en particulier A. Vauchez, *La sainteté en Occident*, *op. cit.*, p. 519-558; A. Turchini, *op. cit.*, p. 84-117, ainsi que les études (citées *supra*, note 25) menées à partir des procès napolitains.

⁵⁸ Cf. R. C. Finucane, *Miracles and pilgrims. Popular beliefs in medieval En-*

tain nombre d'études de ce dernier type existent aussi pour la France du XVII^e siècle⁵⁹. Toutefois, ces études, qui nous livrent, sans doute, des données globales autorisant des comparaisons, ne sont pas en revanche d'une grande utilité quant à l'analyse des étapes constitutives du récit de miracle. Pour une bonne partie, c'est la conséquence du fait que les sources sur lesquelles ces études s'appuient (les livres de miracles, par exemple) n'accordent jamais beaucoup d'espace aux différents miracles individuels, tout au contraire de nos propres documents. Ce laconisme souligne donc encore une fois, si c'était nécessaire, les vertus de notre source : les différents éléments qu'abordent ces récits de miracle ont beau être limités par leur lieu d'énonciation, du moins ce lieu précis est-il bien documenté et peut-il être analysé de façon différenciée. Si pour certains de ces éléments cette analyse ne nous apprend peut-être pas beaucoup plus que ce que nous savons déjà, par d'autres études et indépendamment des récits de miracle, dans la plupart des cas nous espérons contribuer à une connaissance et à une compréhension plus approfondies du sujet considéré. Cela d'autant plus que nous n'avons pas hésité à enrichir nos données par le témoignage d'autres sources de provenances diverses, procédé qui nous paraît légitime dès qu'un corpus homogène comme le nôtre constitue le point de départ et dès que nous restons conscients des lieux d'énonciation différents⁶⁰.

gland, Londres, Melbourne et Toronto, 1977; C. Rendtel, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung untersucht an Texten insbesondere aus Frankreich*, 2 vol., Düsseldorf, 1985; P.-A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, 1985; B. Schuh, 'Jenseitigkeit in diesseitigen Formen.' *Sozial- und mentalitätsgeschichtliche Aspekte spätmittelalterlicher Mirakelberichte*, Schriftenreihe des Instituts für Geschichte, Darstellungen 3, Graz, 1989; B. Ward, *op. cit.*; D. Lett, *L'enfant des miracles. Enfant et société au Moyen Age (XII^e-XIII^e)*, Paris, 1997.

⁵⁹ Voir les synthèses de J. Delumeau, *Rassurer et protéger*, Paris, 1989, p. 202-212, et de J. de Viguier, «Le miracle dans la France du 17^e siècle», *XVII^e Siècle*, 140 (1983), p. 313-331.

⁶⁰ Parmi ces sources, évoquons tout d'abord un certain nombre d'autres enquêtes menées dans le cadre (ou en préparation) d'un procès de canonisation : telle enquête consacrée, aux débuts des années 1640, aux miracles de François de Sales dans la ville de Bourges (Archivio della Congregazione per la canonizzazione dei santi [ACCS], Fondo Storico, Busta 592 : Franciscus de Sales), telle «liste supplémentaire» de miracles attribués à l'intercession de Jean-Baptiste Gault (Archives Nationales [AN], M 231, n° 2, *Miracles operez par l'Intercession de Monseigneur de Marseille Defunct Verifiez par Informations Authentiques*), enfin et surtout les témoignages concernant les miracles du Capucin Honoré Bouchard de Champigny (voir *supra*, note 34); pour ce dossier, voir H. Barbin et de J.-P. Duteil, «Miracle et pèlerinage au XVII^e siècle», *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, LXI (1975), p. 246-256; A. Burkardt, «Rayonnement et voies de diffusion

Enfin, ces remarques n'entendent pas réduire le récit de miracle à un simple rassemblement de données qui nous renseignent sur des sujets le plus souvent peu étudiés jusqu'à aujourd'hui, ni notre propre étude à une suite d'analyses juxtaposées dont le seul lien serait de partir d'une même source. Les éléments examinés constituent chacun une composante de l'expérience des dévots en quête du miracle, quête dont il s'agit d'analyser les différentes articulations, mais aussi l'unité : au-delà des « contraintes » ou des « stratégies » narratives du *récit* de miracle (dans son ordre « syntagmatique »), se dégage, en effet, une logique *rituelle* qui détermine la cure miraculeuse. Nous aborderons ce phénomène dans le dernier chapitre de cette étude ; au début de celle-ci, il convient tout d'abord de nous faire une idée des personnages auxquels sont consacrés nos sources, de présenter les caractéristiques générales des enquêtes elles-mêmes, et d'évoquer le contexte de leur mise en œuvre.

de nouveaux cultes de saints à travers le témoignage des procès de canonisation» (première moitié du XVII^e siècle)», in *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire «Espaces et cultures»* 12 : *La circulation des dévotions*, Marignies, 2000, p. 91-113 ; pour les miracles d'une enquête comparable (comme la précédente, elle n'a jamais donné lieu, au XVII^e siècle, à un procès informatif officiel), voir R. Pillorget, «Les miracles de Bérulle», in *Histoire des miracles. Actes de la Sixième Rencontre d'Histoire Religieuse [...]*, Angers, 1983, p. 63-75. Parmi les sources éditées, évoquons surtout les recueils de miracles rendant compte, quoique de façon incomplète, des enquêtes menées en Savoie à l'attention de l'évêque de Genève (cf. *Pouvoir de saint François de Sales, ou miracles et guérisons opérés par le saint évêque, tirés du procès de sa canonisation et de pièces authentiques [...]*, deuxième édition, revue sur les pièces originales [...], Bourg, 1911 ; Ch.-R. Rebord, *Gerbes de notes et documents*, Annecy, 1922, p. 205-320 ; autre édition : *Id.*, Glane salésienne. Supplément au «Pouvoir de Saint François de Sales», Annecy, 1922). Le recueil de miracles lillois édité par H. Platelle (*Les Chrétiens face au miracle, op. cit.*) offre un panorama passionnant et fort utile de l'ensemble des miracles enregistrés dans une seule ville, «capitale de la Contre-Réforme» (A. Lottin), tout au long du XVII^e siècle. Nous avons enfin eu recours à un certain nombre de récits de miracles publiés à l'époque même : nous avons consulté les *Vies* des différents serviteurs de Dieu protagonistes de nos procès et qui contiennent toujours une collection de miracles opérés par le personnage en question *in vita* et/ou *post obitum* ; nous avons consulté d'autres *Vies* et surtout de nombreux «canards» de l'époque (pour une bibliographie de ce genre de textes, voir J.-P. Seguin, *L'information en France avant le périodique. 517 canards imprimés entre 1529 et 1631*, Paris, 1964).