

Colloque international

Reliques politiques I
Corps saints d'Ancien régime

Madrid
Casa de Velásquez
19-20 mars 2015

À toutes les époques et dans les sociétés les plus diverses, les hommes ont conservé des « restes » du passé, qui sont la trace de personnages ou de moments dont ils veulent conserver le souvenir. Ces reliques, parties d'un tout désormais disparu, connaissent différents sorts : les unes sont vénérées avec continuité, d'autres sont oubliées, voire effacées mais peuvent ressurgir ultérieurement. En Occident, la conservation et la vénération des reliques ont connu leur manifestation la plus évidente dans le domaine religieux, favorisée par la certitude qu'il existe un lien mystique entre les vivants et les morts. Ces objets peuvent prendre des significations et des usages politiques variés. Les pouvoirs civils notamment ont à cœur de légitimer leur pouvoir en l'enracinant dans un passé dont ils conservent les restes. Le monde profane a ainsi pu créer ses propres reliques, impliquant des processus de transfert de sacralité. Intentions religieuses et politiques s'entremêlent alors. Cette première rencontre se consacre à l'usage politique des reliques religieuses à l'époque moderne. Les chercheurs s'interrogeront notamment sur les contextes particuliers qui font émerger un tel usage et sur modalités selon lesquelles les pouvoirs publics et les autorités religieuses ont agi pour protéger, capter ou détruire des reliques, voire établir des anti-reliques.

Coordination :

BURKARDT Albrecht, GREVY Jérôme, CRIHAM (EA 4270), Universités de Poitiers et de Limoges, MICHONNEAU Stéphane, Casa de Velásquez

Organisation :

CRIHAM (Centre de recherches interdisciplinaires en Histoire, histoire de l'art et musicologie, EA 4270, Universités de Poitiers et de Limoges), Casa de Velásquez

Journées organisées avec le soutien de la Fondation Louis Florin

JEUDI 19 MARS 2015

OUVERTURE

Michel BERTRAND

Directeur de la Casa de Velázquez

Stéphane MICHONNEAU

Directeur des études moderne et contemporaine à l'EHEHI

INTRODUCTION

Jérôme GREVY

CRIHAM, université de Poitiers

Lecture politique du religieux et lecture religieuse du politique

RELIQUES ET IDENTITES TERRITORIALES

DESCIMON Robert, LYON-CAEN Nicolas

EHESS, CRH

Camper sur ses reliques. Les trésors des paroisses parisiennes (fin du XVIe – début du XVIIe siècle)

SALICE Giampaolo

Università di Cagliari

In the name of the stolen saint. Ritual spaces, jurisdictional layers and social change in a Mediterranean border (18th-19th).

LÓPEZ ARANDIA María Amparo

Universidad de Extremadura

Defining the collective imagery about the christendom in Spain during the early modern age: the discourses about the relic of the santo rostro

LIGNEREUX Yann

Université de Nantes, CRHIA

Bornes, croix, stèles et autres inscriptions. La souveraineté coloniale entre l'indice et l'icône dans l'espace impérial français (XVIe-XVIIIe siècle)

DONNER LA RELIQUE : POLITIQUES DISTRIBUTIVES

GHILARDI Massimiliano

Istituto Nazionale di Studi Romani

Il Custode delle Reliquie e dei Cimiteri

LEZOWSKI Marie

École française de Rome

Donner corps à un pouvoir local : la politique des reliques selon Teodoro Trivulzio

MOLINA EGEA Montserrat

Universidad de Barcelona

Cosme III, Gran Duque de Toscana, y el uso de las reliquias

VENDREDI 20 MARS 2015

RELIQUES ET POUVOIR SOUVERAIN

MAZUREK Antoine

EHESS, CRH

Reliques et liturgie dans l'Espagne post - tridentine. Genèse et portée d'une législation spécifique (1568 - 1700 ca.)

EDOUARD Sylvène

Université de Lyon 3, LAHRA

Diego de Alcalá : une relique sainte et un saint au service de Philippe II d'Espagne

LETOURNEL Marine

Université de Nice, CMMC

La relique du Saint Suaire : la religion au service du politique

MAES Bruno

Université de Lorraine, CRULH

Les reliques de saint Marcoul de Corbeny et les Capétiens thaumaturges (XIVe-XIXe s.)

CORRÊA DA SILVA Isabel et METELO DE SEIXAS Miguel

Université Nova de Lisbonne, CHAM

Université de Lisbonne, ICS

L'autre corps du roi: les insignes de royauté au Portugal sous la monarchie constitutionnelle

RELIQUES CONTESTÉES OU CONTESTATAIRES

BURKARDT Albrecht

Université de Limoges, CRIHAM

Les reliques de Paolo Sarpi

ANDURAND Olivier

Université de Paris Ouest Nanterre la Défense, CHiSCO,

Mémoires de la résistance, les reliques des « saints » de Port-Royal

CONCLUSIONS : Albrecht BURKARDT

Comité scientifique

Serge BERSTEIN (Prof. Émérite IEP de Paris)

Philippe BOUTRY (Université de Paris I, CARE/EHESS)

Marina CAFFIERO (Università di Roma - "La Sapienza")

Chrisophe DUHAMELLE (CARE/EHESS)

Pierre-Antoine FABRE (CARE/EHESS)

Philippe MARTIN (LARHRA/ISERL - Université Lumière Lyon 2)

Dino MENGOZZI (Università di Urbino)

Gerd SCHWERHOFF (Technische Universität Dresden)

Jean-François SIRINELLI (IEP de Paris)

Christian SORREL (LAHRA – Université Lumière Lyon 2)

Résumés des communications

Camper sur ses reliques. Les trésors des paroisses parisiennes (fin du XVIe – début du XVIIe siècle)

Les années 1575-1625 voient la plupart des paroisses parisiennes procéder à l'inventaire de leurs reliques, argenterie et ornements. Ces inventaires, souvent fort soigneux, sont normalement liés au changement du responsable de ces précieux biens (le clerc de l'œuvre ou clerc du revestière). Cependant, à cette époque d'affrontements civils, les reliques et les images constituent un enjeu de premier plan autour duquel se jouait un des conflits majeurs de la Contre-Réforme et de la Réforme catholique. Ces listes révèlent une réalité trop souvent ignorée par l'histoire religieuse : le rôle prépondérant des marguilliers en ces matières et l'investissement par les riches laïcs de l'espace sacré, matériel et spirituel, par la fourniture et l'entretien de ces objets de culte en général marqués des armoiries des donateurs. Les inventaires, très fréquents après 1594, semblent manifester le besoin de faire le point, alors que les formalités des croyances et des liturgies connurent des changements inavoués, mais fondamentaux. La richesse et la variété de ces objets, dont les modèles restent la relique corporelle et l'objet en relief plutôt que l'image picturale proprement dite, ouvrent un aperçu vertigineux sur la foi des fidèles parisiens (de certains fidèles, du moins) au temps du radicalisme catholique. L'idée de réforme constituait en effet l'exacte antithèse de tout catholicisme incorporé, celui que manifestait l'usage profus des objets sacrés au sein des églises paroissiales.

DESCIMON Robert, LYON-CAEN Nicolas
EHESS, CRH

*In the name of the stolen saint.
Ritual spaces, jurisdictional layers and social change in a Mediterranean
border
(18th-19th)*

In 1615, the relics of Saint Antiochus re-emerged from the catacombs of Sulci, the South West peninsula of Sardinia. Since at that time Sulci was still exposed to repeated Muslim assaults, the political and ecclesiastic authorities decided to entrust the relics to the royal city of Iglesias.

This discovery, and the baroque celebrations that accompanied the traslatio (transfer) of the relics, was a brilliant achievement for the archbishop and the city of Cagliari, engaged in harsh competition with Sassari, which claimed to be the most ancient Sardinian diocese.

The inventio also played a crucial role within the local context, sealing a new deal between the civil and the ecclesiastical power of Iglesias. Since the 16th century, the city council and the episcopal miter had struggled for exclusive control over the peninsula of Sulci. Eventually, peace in the name of the Saint led to such a prerogative being awarded to the ecclesiastical power, that turning the peninsula in a sacral space and the Saint into the symbol of its political and jurisdictional power over that.

During the 18th century, this equilibrium was called into question by the House of Savoy, new ruler of the Kingdom of Sardinia. The Piedmontese put in place a large plan for reforming and repopulating the kingdom. In that context, the government tried to settle a Greek colony on the Sulci peninsula. Civil and clerical elites from Iglesias vigorously opposed such a project and triggered a bitter controversy against the State plan.

This paper will reconstruct the strategies put in place by Iglesias in defense of its primacy over the peninsula of Sulci/Saint Antiochus. Iglesias urban elites pushed their shepherds and laborers to resettle permanently on the peninsula and to build a new village near the shrine of Antiochus, whom they considered “their” saint and the symbol itself of their right to own the place.

Meanwhile, the same urban elite provided the cathedral of Iglesias with a new monumental chapel for hosting the relics of Antiochus. Within this context, the impressive procession that every year connected the urban chapel to the developing village firstly aimed at expressing, through ceremonial language, the political predominance of Iglesias over Sulci-Saint Antiochus; secondly it represented the response of the Church to the Mercantilistic policies of the State. The cortège, protected by local militia and joined by thousands of people from all over the kingdom, compelled King Charles Emanuel III to negotiate with the Iglesias ruling classes.

In the shadow of its saint, the city of Iglesias had won its battle. However, once more it was a temporary victory. As I will show in the second part of the paper, in 19th century Saint Antiochus, the village born as an Iglesias colony in Sulci, experienced a significant demographic rise, and its inhabitants developed a strong need for autonomy from their old masters. As Iglesias did before, locals used the powerful image of Saint Antiochus and his relics to affirm their identity and to express their sense of independence. In 1852, during the annual procession which brought the Saint from Iglesias, the people of Sant'Antioco prevented the relics from getting back to the city and claimed to be their legitimate owner. That was the founding act of a new local ruling class, which, through the regained saint, intended to legitimize itself and the existence of a new leading political group within the peninsula. This group was a new elite formed by men who in many cases descended from the above mentioned servants of those Iglesias aristocrats who had given birth to the village.

The social and political rise of the Saint Antiochus middle class echoed the “bourgeois” revolution known as the Italian Risorgimento and its capacity to adapt very old celebratory practices to the re-“invention” of local and national identities.

SALICE Giampaolo
Università di Cagliari

Defining the collective imagery about the christendom in Spain during the early modern age: the discourses about the relic of the santo rostro

From the 14th century, the relic called as *Santo Rostro* –the relic of the face of Christ– became the principal relic for the town of Jaén, in the South of the Iberian Peninsula. In fact, this relic made this town was known all around the world for it.

At the beginning, for Jaén, a border town and reign of Castile with the Moslem reign of Grenade, this relic became an “arm” for the reaffirmation of its Christendom, but after some time, it became the economic motor for its cathedral, thanks to the action of a brotherhood which was the custodian of its cult from the 16th century and the numerous donations that it received, which were used to pay its building in the Renaissance and the Baroque, turning the cathedral into a big symbolic reliquary. But also it became the economic motor, by extension, for the town, thanks to the pilgrims who arrived to venerate the relic.

The associated discourses, from the official ones, by the bishops, until different writings from the 17th and 18th centuries, as those by Mateo de Rivas Olaya (1607), Gaspar Salcedo de Aguirre (1614), Juan Pardo de Villegas Cora (1622), Bartolomé Ximénez Patón (1628), Francisco de Rus Puerta (1634), Juan Acuña del Adarve (1637), Martín Ximena Jurado (1639), Gil González Dávila (1645), Vicente Rodríguez de Medrano (1759) or José Martínez de Mazas (1771) tried to consolidate and define its cult and devotion from different points of view, from the typical baroque exaltation until a supposed scientific position, made in the 18th century.

I'll pay attention to these discourses, analysing how they tried to outline one or different ideas about this relic and its cult, showing it as a unique symbolique element of the Christendom in Spain.

LÓPEZ ARANDIA María Amparo
Universidad de Extremadura

*Bornes, croix, stèles et autres inscriptions.
La souveraineté coloniale entre l'indice et l'icône
dans l'espace impérial français
(XVIe-XVIIIe siècle)*

Ma communication interrogera d'abord la signification des bornes et des croix, des stèles et des inscriptions, etc. dressés par les colonisateurs français au Brésil, à Madagascar, en Floride et en Nouvelle-France au cours des XVIe-XVIIIe siècles pour marquer l'exercice nouveau de la souveraineté du roi sur des territoires étrangers désormais incorporés au Royaume selon des modalités et des statuts cependant souvent ambigus et complexes. Cette puissance performative du signe colonial manifeste les réalités politico-religieuses d'un geste d'appropriation et d'incorporation comme elle met en exergue celles inhérentes à l'objet lui-même dressé, éventuellement représenté, et laissé comme témoignage – et comme témoin – d'un changement de statut du territoire dont il redéfinit le sens et les limites. La puissance de l'objet se manifeste également dans sa démiurgie politique transformant l'étranger en sujet, illustration essentielle des modalités d'exercice de la souveraineté à distance des Etats impériaux de la Modernité. Interrogée au prisme des transformations politico-religieuses de la Souveraineté et de son exercice alors à l'œuvre durant les XVIe-XVIIe siècles français, la marque coloniale au cours de cette période peut décliner, simultanément ou de manière évolutive les caractéristiques essentielles de l'icône, de l'indice et du symbole définies par Charles S. Pierce dans ses études de sémiologie. La proximité de ces questionnements avec l'agency des reliques politiques autorise l'assimilation de ces témoignages aux fonctions testimoniales et fondatrices de légitimité de celles-ci. La constitution par Louis Marin d'une réflexion essentielle sur le portrait du roi dans la seconde moitié du XVIIe siècle permettra de mettre en évidence au cours de ces trois siècles les mutations d'un usage parallèlement à la transformation du statut de la personne – et de son pouvoir – représentée.

La solennité religieuse de la cérémonie (qu'elle soit accompagnée ou non d'un environnement ecclésiastique ou d'acteurs cléricaux), la puissance légale (ou légaliste et normative) qu'elle revête, l'invention (au sens archéologique du terme) presque miraculeuse de bornes oubliées et la vénération de ces colonnes par les populations indigènes concourent ainsi à définir la sacralité politique de ces objets qui témoignent de la perméabilité possible entre la relique religieuse et les reliques politiques, et de ce déplacement de la sacralité qui serait constitutive du processus de sécularisation moderne.

Par rapport à la typologie initialement définie dans l'appel à communication, la qualification de ces bornes comme des reliques politiques tient à la conception organiciste du royaume. Précisément, c'est la question du déclasserment progressif de cette identité qui établit les bornes chronologiques basses de mon étude car on peut observer des changements significatifs durant le règne de Louis XIV dans les objets et dans les lieux. Des bornes, croix et autres inscriptions fondatrices d'une possession de la Couronne, on passe en effet à la mise en scène de la présence vivante de la souveraineté monarchique au travers de l'exportation du buste royal dans un espace dont la qualification change. Ce surgissement de la figure royale est alors contemporain d'une démarcation dans l'espace colonial nord-américain français entre, d'une part, un cœur politique où la représentation constitue l'économie ordinaire de la Présence souveraine et, d'autre part, des espaces périphériques où la signification de la sujétion se manifeste au travers d'une pratique iconique de la Souveraineté.

Il Custode delle Reliquie e dei Cimiteri

Il 13 gennaio del 1672, con la promulgazione della bolla *Ex commissae Nobis caelitus* contenente *Diversae Ordinationes circa extractionem Reliquiarum ex Coemeteriis Urbis, & Locorum circumvicinorum, illarumque custodiam, & distributionem* (il testo integrale della bolla si legge in *Bullarium Romanum seu novissima et accuratissima collectio Apostolicarum Constitutionum. Ex autographis, quae in Secretiori Vaticano, aliisque Sedis Apostolicae Scriniis asservantur. Cum Rubricis, Summariis, Scholiis, & Indice quadruplici, tomus septimus, Complectens Constitutiones a Clemente X. editas, Romae, Typis, et Expensis Hieronymi Mainardi in Platea Montis Cimatorii, 1733, XCII, pp. 161-162*), Clemente X – nel tentativo di disciplinare una materia sempre più articolata e dai contorni frastagliati – affidava al proprio Vicario, cardinale Gaspare Carpegna, l'incombenza dell'estrazione e della dispensa delle reliquie cavate secondo i criteri distintivi identificati dalla Congregazione delle indulgenze e delle reliquie, con la facoltà di nominare un suo ministro che sovrintendesse a tutte le operazioni di esumazione e conservazione dei resti ossei dei martiri delle catacombe. È, in sostanza, l'atto di fondazione della Custodia delle Sacre Reliquie e dei Cimiteri, la cui importanza crebbe nel corso dei decenni sino a diventare, attorno alla prima metà del XIX secolo, una delle istituzioni religiose più vitali e centrali della Curia romana. Dotati di squadre di energici cavatori, i cosiddetti corpisantari, i Custodi – con ritmi estrattivi che non è eccessivo definire “industriali” – avviarono allora un vasto piano di svuotamento delle gallerie ipogee, innalzando agli onori degli altari, con criteri a dir poco discutibili, mai esistiti santi di improbabili antiche persecuzioni. Ben presto, però, sorsero problemi sulle competenze del Custode e sulla effettiva proprietà e gestione dei resti ossei cavati: in effetti, a norma del breve di Clemente X del 1672, una parte delle reliquie cavate dai fossori del Custode – dipendente, lo ripetiamo, dal Cardinale Vicario – sarebbe dovuta andare al Praefectus Sacrae Apostolicae, un agostiniano sin dai tempi di Alessandro VI, che le avrebbe dovute custodire per conto del Pontefice. Riconosciuta tuttavia la poca praticità di questo metodo che implicava un difficile riconoscimento delle rispettive autorità in materia di reliquie ed un non sempre chiaro ed immediato passaggio di consegne, si stabilì presto che il Sacrista Pontificio possedesse una propria squadra di cavatori ed autonome autentiche prestampate – uscite, come quelle della Custodia, dai torchi della Stamperia Apostolica – sulle quali apporre il proprio sigillo di autentica. La confusione, come è facilmente immaginabile, non dovette essere poca, soprattutto agli inizi, anche perché spesso le squadre di cavatori si servirono degli stessi cimiteri, veri e propri giacimenti di santità. Il recupero recente di numerosi documenti inediti, già conservati presso l'Archivio Storico del Vicariato di Roma ma successivamente smembrati dal “fondo reliquie” dell'archivio lateranense e ritenuti perduti (tra i quali, ad esempio, il *Regestum Secundum Corpora et Reliquiae Ss. Mm. quae conceduntur a Custode ab anno MDCCLIV ad annum MDCCC*), consente oggi di tratteggiare con maggiori dati la figura del Custode, centrale per la storia politica e religiosa della prima età moderna, ma oggi quasi del tutto dimenticata dalla storiografia contemporanea.

GHILARDI Massimiliano
Istituto Nazionale di Studi Romani

Donner corps à un pouvoir local : la politique des reliques selon Teodoro Trivulzio

Les rapports entre reliques et politique sont surtout étudiés à partir de trésors princiers ou civiques ; l'attention portée au rôle des institutions laisse dans l'ombre les collections de corps saints formés à l'initiative de particuliers. Dans ma communication, je souhaiterais analyser la collecte et la distribution de reliques en tant que levier du pouvoir exercé par un individu sur un territoire. En cartographiant une donation, on peut comprendre les héritages et les lignes d'expansion du pouvoir de cet individu, et, d'un point de vue de méthode, envisager son parcours politique autrement que par l'exercice de charges.

La capacité d'un donateur à distribuer des reliques sur un vaste territoire est la manifestation d'un pouvoir, acquis à la fois dans le lieu de provenance et dans le territoire d'arrivée des reliques. L'intérêt de cette géographie est qu'elle ne coïncide pas nécessairement avec les frontières politiques. Elle rend compte de la construction transnationale du pouvoir de certains personnages puissants, que l'on peut expliciter grâce à une fine compréhension de leur parenté et de leurs engagements.

La Lombardie moderne se prête à une étude de ce type, grâce au contrôle de la provenance des corps saints par l'archevêché au cours d'un long XVII^e siècle (Archives diocésaines de Milan, fonds Ricognizioni di reliquie). Après avoir rappelé la spécificité du contexte lombard, marqué par le modèle de saint Charles Borromée, j'aimerais présenter le cas très documenté des dons de reliques du Milanais Teodoro Trivulzio (1597-1656) dans les années 1610 à 1630, à partir de sources inédites conservées dans les Archives diocésaines et dans celles de la Fondation Trivulzio. Les Trivulzio forment l'une des maisons les plus illustres du duché de Milan espagnol, mais n'y tiennent plus la première place, en raison des services rendus par la famille à la France pendant les guerres d'Italie.

Les donations de reliques de Teodoro Trivulzio interviennent dans le contexte crucial du choix de carrière du jeune patricien. Gianvittorio Signorotto a montré que son cursus honorum se déploie entre Rome et Madrid et qu'il est animé par l'ambition de restaurer la puissance de sa maison. Les distributions de reliques complètent les enseignements de la prosopographie, qui envisage surtout les rapports de l'élite avec les centres pourvoyeurs d'offices.

L'enjeu de cette communication est d'abord de mettre en évidence les logiques de collection et de dissémination des reliques, qui portent vers le noyau traditionnel de domination féodale de la famille, mais aussi vers des directions nouvelles, comme Mantoue et la Suisse. Apposant les sceaux sur les reliquaires provisoires, Teodoro Trivulzio marque de son empreinte un Stato Trivulzio hérité et construit, avec un sens consommé de l'action politique locale.

Secondairement, on voudrait restituer la texture des relations de clientèle et de service donnée par des actes de donation entre vifs. On y voit le jeune patricien distribuer différents types de reliques, dans des pièces différentes de son palais, être présent ou absent à la distribution : le tout en fonction de l'identité du bénéficiaire.

Cette même documentation donne enfin quelques vues sur la gamme de reliquaires qui reçoivent les « reliques Trivulzio » et qui témoignent cette fois-ci d'investissements différenciés des bénéficiaires, dans leur réception et appropriation des corps saints.

Cosme III, Gran Duque de Toscana, y el uso de las reliquias

En la línea de los monarcas y gobernantes de la época el Gran Duque de Toscana Cosme III (1642-1723) se muestra interesado por las cuestiones religiosas. Dentro de ese interés se encuentran las reliquias, unos objetos de los que a un mismo tiempo es poseedor y transmisor, haciéndolos llegar en forma de regalo a terceras personas.

A partir del caso de Maria Caterina Brondi (1684-1719), mística genovesa conocida en la época como la santina di Sarzana y sobre la cual el Gran Duque ejerció el patronazgo espiritual, se pone sobre la mesa el uso de las reliquias en el binomio religión y poder. Pues a través de la correspondencia generada en torno al caso se observa que esos objetos son empleados como pago o recompensa a trabajos y favores realizados.

En las fuentes originales se distinguen dos tipos de reliquias. Primero, las que están propiamente relacionadas con Brondi, como las ropas y los objetos que en algún momento le pertenecieron; y, en segundo lugar, aquellas otras reliquias que pueden considerarse de mayor valía y entre las que, según los documentos, se encuentran la sangre de Cristo y los cabellos de la Virgen María. Giovanni Bartolomeo Mascardi, canónigo de la catedral de Sarzana (República de Génova) y director espiritual de Brondi, es agraciado con un relicario que contiene dichos cabellos, aunque él prefiere, en beneficio espiritual de la comunidad, ceder tan preciado regalo a la catedral de la ciudad, donde en un primer momento queda expuesto al público con la intención de que el pueblo devoto tenga ocasión de contemplarlo. Posteriormente la reliquia pasa a ocupar una hornacina en el santuario, junto al resto de objetos similares de los que ha hecho acopio la ciudad a lo largo del tiempo.

El interés del Gran Duque por este tipo de piezas da pie a preguntarse cómo llegó a la posesión de reliquias, con qué propósitos, si era frecuente que las entregase a terceras personas en forma de regalo y cuántas conservó como colección particular. De hecho tampoco parece que a Cosme III le cueste demasiado deshacerse de estos objetos, puesto que al canónigo Mascardi no sólo le entrega un primer relicario con los cabellos de la Virgen, sino también otro más tras conocer la cesión del primer objeto a la catedral.

A través de la correspondencia, recibida y conservada por el gobierno del Gran Ducado de Toscana, se puede hablar de cierta circulación e incluso mercadeo de este tipo de objetos. El interés de Cosme III, heredado de sus antepasados, no sólo se vislumbra a partir del caso que da pie a esta primera aproximación, sino que ya aparece con anterioridad. Sin embargo, por lo que respecta al caso Brondi, él no es el único que está implicado directamente en esa circulación. Existe constancia de que algunos devotos solicitan pedazos de ropa u objetos usados por la santina di Sarzana y no sólo eso, sino que en ocasiones incluso se llega a solicitar una carta de autenticidad que demuestre su valor ante una posible canonización del personaje. Además, los testimonios que se han conservado sobre las curaciones milagrosas atribuidas a Brondi después de fallecida, indican que diversas personas conservaban este tipo de objetos, a los que se atribuían poderes curativos y que a ojos de la comunidad otorgaban a quien los poseía la cercanía a una difunta con fama de santidad, intercesora entre Dios y los hombres.

*Reliques et liturgie dans l'Espagne post - tridentine.
Genèse et portée d'une législation spécifique (1568 - 1700 ca.)*

La réforme tridentine a bénéficié, dans les territoires de la monarchie catholique, du soutien du roi qui dès 1564 a fait inscrire les décrets du Concile de Trente parmi les lois du royaume. L'image de Philippe II entouré des reliques qu'il avait rassemblées dans son palais-monastère de l'Escorial est souvent présentée comme la marque indiscutable de son engagement en faveur de la réforme catholique. L'objet de cette communication est de rappeler que l'intérêt du monarque pour les reliques n'est dissociable ni d'un discours idéologique sur l'histoire de l'Espagne (comme cela a été montré dernièrement par Guy Lazure) ni d'une volonté de contrôle de la liturgie qui a entre autre comme fonction de célébrer les restes des saints. La convergence de ces intérêts se manifeste dans les trois tâches que le Philippe II a confiées à son historiographe, Ambrosio Morales, à partir de 1562 : continuer la chronique d'Espagne de Florián de Ocampo, mener une enquête dans l'ancien royaume asturo-léonais sur les reliques qui y étaient conservées et enfin réviser les lectures des offices des saints.

Cet intérêt à la fois pour la liturgie et les reliques s'est traduit surtout dans la requête faite par le roi au Saint-Siège, dès la publication du bréviaire romain réformé en 1568, première étape de la réforme liturgique décidée à Trente, de faire bénéficier l'Espagne de certains privilèges. En échange d'une imposition uniforme et « sans exception » du bréviaire romain à l'ensemble des territoires de la monarchie, Philippe II demandait, d'une part, de pouvoir faire célébrer dans toute l'Espagne certaines fêtes et, d'autre part, de laisser aux églises espagnoles la possibilité de célébrer leurs saints par des offices propres. Si cette dernière possibilité était déjà envisagée pour tous les diocèses de la catholicité par les rubriques du bréviaire romain, la bulle du pape étendait l'exception pour les diocèses espagnols, en leur accordant le droit de célébrer dans tout le diocèse tous les « saints naturels » ou ceux dont une église possédait des « reliques remarquables ». Ces dispositions ont été souvent interprétées conjointement : les reliques pouvant être célébrés par un office propre doivent être celles de saints « naturels » d'Espagne. Cette législation a eu une grande portée pour l'histoire du culte des reliques des saints en Espagne – elle a stimulé bien souvent l'invention des reliques et n'est pas étrangère au grand mouvement de falsifications historiques dans la péninsule – mais aussi pour l'histoire de la réglementation liturgique universelle, qu'elle anticipe largement.

MAZUREK Antoine
EHES, CRH

Diego de Alcalá : une relique sainte et un saint au service de Philippe II d'Espagne

La promotion espagnole des saints et de leurs reliques, qu'a soutenue Philippe II tout au long de son règne, a fait l'objet d'une abondante littérature historiographique et hagiographique. Pour autant, il est encore nécessaire de revenir sur la portée politique d'un tel engagement qui ne fut pas seulement au service de la Réforme catholique (S. Édouard, 2003 et G. Lazure, 2009). Cette proposition entend ainsi éclairer un événement marquant de l'œuvre politique de sainteté de Philippe II d'Espagne, à savoir la fabrique de saint Diego de Alcalá, le premier saint canonisé après le concile de Trente en 1588. La dépouille du frère franciscain Diego, mort à Alcalá de Henares en 1463, devint une relique sacrée, non seulement en vertu des miracles et de sa réputation, mais surtout en raison de l'acte fondateur du procès en canonisation : la guérison miraculeuse de l'infant don Carlos, en 1562, par contact avec la relique. L'infant s'était gravement blessé à la tête en tombant dans l'un des escaliers du palais archiépiscopal d'Alcalá de Henares et, tandis que les médecins avaient jugé son cas désespéré, don Juan d'Autriche et le duc d'Albe firent déplacer le cercueil du bienheureux Diego, depuis le monastère franciscain où s'était établie la réputation miraculeuse de sa relique, et le placèrent à côté de l'infant dont les signes de rétablissement furent immédiats. Le roi et l'infant, ainsi que la ville et quelques-unes de ses institutions, demandèrent ensuite la canonisation de Diego.

La version officielle de cette guérison, occultant celle des médecins au chevet de l'infant, fut largement répandue à travers plusieurs hagiographies (Columna (1588), Galesino (1588), Mata (1589), Peña (1589) et Moreno de La Rea (1602)) dont il conviendra d'éclairer ici le sens politique. Mais, en amont de ces récits, ce sont surtout les témoignages résultant de l'enquête qui ont permis d'établir la sainteté de Diego sur les demandes répétées du roi d'Espagne (copie des pièces du procès à la Bibliothèque nationale d'Espagne, ms 5 734). Ces quelques quatre-vingts témoignages établissent un faisceau d'indices permettant d'authentifier la relique comme étant sainte. Puis, au terme d'une longue procédure plusieurs fois interrompue, la relique de Diego - enfin canonisé en juin 1588 - fut dignement célébrée à Alcalá de Henares l'année suivante, en présence du roi et de sa famille. Selon le récit du P. Gabriel de Mata (1589), la ville et ses institutions rendirent hommage au saint et au roi à travers leur œuvre commune. La promotion du saint sert donc tout autant celle de l'ambition universaliste du roi qui put ainsi se poser en garant efficace et légitime de la foi catholique comme condition suffisante de son hégémonie politique.

EDOUARD Sylvène
Université de Lyon 3, LAHRA

La relique du Saint Suaire : la religion au service du politique

La relique du saint Suaire est associée à la résurrection du Seigneur et est à ce titre vénérée avec ferveur par les catholiques, en particulier les habitants de la Savoie et du Comté de Nice. Le linge blanc qui enveloppa le Christ lors de sa mise au tombeau fut retrouvé intact par les apôtres Jean et Pierre le jour de Pâques. La renommée de cette relique se développe grâce aux nombreuses ostentations et vénérationes qui lui sont faites par les franciscains et les dominicains entre la fin du XV^e et le début du XVI^e siècle.

En 1453, la maison de Savoie acquiert le saint Suaire. Cette acquisition du linceul du Christ lui permet d'asseoir sa légitimité au sein de ses territoires. En se plaçant sous protection de la divine relique, les ducs de Savoie cherchent en effet à acquérir le même prestige et la même sacralité que les rois de France. Les ducs de Savoie font construire une chapelle au sein de la forteresse de Chambéry pour présenter le saint Suaire. Pour que ce culte acquiert une renommée universelle, la maison de Savoie demande à la papauté d'approuver cette dévotion. Ainsi, à partir de 1467, le pape Paul III accorde de nombreuses indulgences pour les fidèles qui viendraient se recueillir devant la relique au sein de la sainte chapelle de Chambéry. L'importance du culte du saint Suaire est réaffirmée en 1506 par son successeur, Jules II, qui encourage à nouveau les fidèles à se rendre dans la cité savoyarde le vendredi saint mais également à l'occasion de la fête liturgique instaurée le 4 mai pour l'ensemble des États du duché de Savoie. Cette relique, considérée comme un véritable trésor, fait l'objet d'une grande attention. En effet, lors de l'invasion de la Savoie par la France en 1535, le saint Suaire est transféré successivement à Turin, puis à Nice au château de Saint-Elme, avant de revenir définitivement dans la capitale de la maison de Savoie, à Turin, en 1578.

Ce culte, protégé et désormais reconnu par Rome, permet aux ducs de Savoie d'asseoir leur puissance politique à travers la religion au sein de leurs territoires et auprès des autres grandes puissances catholiques, à commencer par le royaume de France.

LETOURNEL Marine
Université de Nice, CMMC

Les reliques de saint Marcoul de Corbeny et les Capétiens thaumaturges (XIV^e-XIX^e s.)

« Autant que la France a eu de monarques couronnés depuis Saint Louys sacrez à Reims, autant saint Marcoul a veu de couronnes prosternez à ses piez. Personne n'ignore que la religieuse coutume de nos roys est après leur sacre de visiter l'église de Corbeny pour y honorer les reliques de ce glorieux protecteur de leur sceptre. » C'est en ces termes qu'en 1638, le prieur bénédictin de Corbeny Dom Oudard Bourgeois, traduit l'opinion communément répandue dans la société du XVII^e siècle, dont il faudra montrer comment elle s'est construite. De fait, les liens entre reliques de saint Marcoul et politique sont un sujet bien connu, depuis l'ouvrage fondateur de Marc Bloch (1924) jusqu'à celui de Monique Cottret et Caroline Galland (2013) représentant sur la page de titre la célèbre gravure d'Henri IV touchant les écrouelles.

Une question s'impose : comment le rite du pèlerinage est utilisé par le roi en vue d'unifier le pays autour de sa personne ? Trois étapes se dessinent. Tout d'abord, la mise en place d'un pèlerinage autour des reliques de saint Marcoul à Corbeny, qui se spécialise au XIII^e siècle dans la guérison des écrouelles. Ensuite, une description de ce rite qui suit le sacre à partir de la fin du Moyen Âge montre que le roi est fortifié comme unificateur du royaume, en diffusant dans la société l'image du roi médecin de ces sujets. Enfin, une partie chronologique montrera que cette image s'est construite petit à petit à partir du sacre de Charles VIII.

Au VI^e siècle, Marcoul est abbé de Nanteuil, au diocèse de Coutances. Il est inhumé le 1^{er} mai 558, qui devient un jour de fête du pèlerinage. À la fin du IX^e siècle, les Bénédictins quittent la Normandie devant la fureur de Rollon, pour trouver refuge auprès du roi Charles III le Simple, dans sa villa de Corbeny. Elle devient prieuré en 906. En 1790, la châsse qui contient ses reliques est déposée dans l'église paroissiale, où elle existe encore aujourd'hui. Marcoul, d'abord généraliste, se spécialise au XIII^e siècle dans la guérison des écrouelles, en raison d'un jeu de mots (« mar », mauvais, et « cou », en raison des bubons provoqués par les écrouelles).

Le roi de France, au moins depuis le XI^e siècle, guérit des écrouelles, mais sans jamais avoir eu recours à Marcoul. La première attestation de ces guérisons date de Guibert de Nogent, serviteur de Louis VI le Gros. Ce n'est qu'à partir du sacre de Jean II (1350), et surtout à partir de celui de Charles VIII (1484), qu'apparaît le pèlerinage à Corbeny au lendemain du sacre. Le roi guérit le « mal royal », qui devient synonyme du « mal saint Marcoul ». Au cours de ces rites, peu étudiés par Marc Bloch, mais qui sont longuement décrits par Oudard Bourgeois en 1638, le roi entre dans un premier cercle, conduit par les laïcs de la confrérie des merciers, qui avaient Marcoul comme patron. Dans un deuxième rite, où le souverain s'avance davantage vers les reliques, il est conduit par les Bénédictins : le roi prend le chef de Marcoul, passe sous sa châsse pour capter la *virtus* du saint. Il devient ainsi guérisseur après le pèlerinage, rite qui n'était pas nécessaire pour ses devanciers du début du XIV^e siècle, qui guérissaient dès l'onction du sacre avec la sainte Ampoule. Ensuite, le roi-prêtre écoute la messe, revêt ses habits royaux, communie sous les deux espèces, et touche les scrofuleux en disant « le roi te touche, Dieu te guérit. »

L'engouement des foules pour la guérison royale juste après le pèlerinage à saint Marcoul apparaît tard dans l'histoire. À Corbeny, 6 personnes se présentent en 1484, 80 pour son successeur Louis XII, plusieurs centaines à celui d'Henri II, et des milliers aux XVII^e et XVIII^e siècles. Le roi pratique de nouveau ce rite aux grandes fêtes religieuses. Pourtant, Henri IV, considéré comme relaps, aurait pu échouer dans l'accomplissement de cette coutume. Il n'en fut rien. C'est sous son règne qu'a été gravée la seule estampe, à destination des foules, représentant Henri IV touchant les écrouelles, et que le médecin du roi André Du Laurens publie un livre en latin sur le même thème à destination des élites. Pourtant, à partir

du sacre de Louis XIV en 1654, le roi ne se déplace plus à Corbeny, mais le saint va rencontrer le roi soleil à Reims, et la même chose se reproduit après le sacre de ses successeurs. Ceci marque la fin du roi pèlerin, et la sédentarisation à Versailles à partir de 1682 d'une monarchie devenue administrative. Mais les foules se pressent encore plus nombreuses autour du roi au XVIII^e siècle, comme en témoignent les procès-verbaux de miracles ou les témoignages de pèlerins comme Caillotin.

La fin des pèlerinages royaux aux reliques de Saint-Marcoul de Corbeny marque le passage d'un État gyrovague à un État sédentaire, mais aussi la permanence de la croyance au miracle royal.

Plus tard, en 1804, l'année du sacre de Napoléon 1^{er}, le futur empereur se fait peindre en thaumaturge dans *Les pestiférés de Jaffa*, reprenant un épisode de la campagne d'Égypte. En 1825, lors de son sacre, Charles X accepte de venir toucher les scrofuleux qui se pressent en nombre dans l'hôpital Saint-Marcoul de Reims. Ceci témoigne que les mentalités changent moins vite que les structures politiques.

MAES Bruno
Université de Lorraine, CRULH

L'autre corps du roi : les insignes de royauté au Portugal sous la monarchie constitutionnelle

Comme toutes les monarchies européennes d'Ancien Régime, la monarchie portugaise possédait un ensemble d'objets qui étaient considérés comme insignes du pouvoir royal et qui prenaient place lors de la cérémonie d'acclamation, acte officiel de reconnaissance de chaque nouveau roi. Ces objets appartenaient à la sphère religieuse (reliquaire, missel, pallium), politique (sceptre, manteau, trône, épée, étendard, ordres honorifiques) ou mixte (cas de la couronne qui, étant à l'origine un insigne politique, acquit une dimension religieuse après le don qu'en fit Jean IV à Notre-Dame de la Conception).

Ces objets furent transportés par la famille royale lors de sa retraite vers le Brésil en 1808; mais le roi Jean VI, lors de son avènement en 1816, décida de créer de nouveaux insignes afin de mieux représenter la nouvelle unité politique créée l'année antérieure : le Royaume-Uni de Portugal, Brésil et Algarves. Ces insignes furent utilisés lors de son acclamation en 1818 dans le scénario tropical de Rio de Janeiro. Puis ils l'accompagnèrent de retour au Portugal, en 1821.

Considérés comme de véritables reliques de l'institution monarchique, ces objets souffrirent une adaptation aux conditions révolutionnaires de la monarchie libérale implantée au Portugal depuis la décennie 1830. Lors de la première acclamation d'un roi constitutionnel (Pierre V, 1855), on leur consigna de nouveaux rôles, face à un rituel qui avait lui aussi dû changer.

Notre proposition est d'étudier la relation entre ces insignes du pouvoir monarchique et les rituels d'acclamation des rois de Portugal depuis le cas brésilien de Jean VI jusqu'à celle de Manuel II en 1908, cherchant à établir leur rôle dans la construction de l'image du roi constitutionnel.

CORRÊA DA SILVA Isabel
Université Nova de Lisbonne, CHAM
METELO DE SEIXAS Miguel
Université de Lisbonne, ICS

Les reliques de Paolo Sarpi

Au début du XVIII^e siècle, les reliques de Paolo Sarpi sont découvertes à Venise. L'événement est d'autant plus spectaculaire que les restes du chef spirituel de la République aux temps de l'Interdit semblent « non corrompus », l'incorruptibilité du corps étant l'un des signes traditionnellement considérés infaillibles indiquant la sainteté d'un personnage. Aussi l'Inquisition romaine, alarmée rapidement, cherche-t-elle à étouffer au plus vite le culte qui commence à se mettre en place, tout en écartant les prétendus corps saints. La communication se propose d'analyser de plus près le contexte de la découverte et les procédés de la congrégation romaine, en mettant l'accent sur la comparaison avec d'autres cas d'incorruptibilité traités par l'Inquisition au même moment.

Mémoires de la résistance, les reliques des « saints » de Port-Royal

De Besoigne à Sainte-Beuve, les historiographes qui se sont intéressés à Port-Royal ont tous insisté sur le goût des jansénistes pour les reliques. Le corps de Saint-Cyran a été morcelé en une multitude de fragments et, quelques décennies plus tard, les *Nouvelles ecclésiastiques* rapportent qu'à la mort de Simon Jean Delaune, la foule s'est empressée de venir couper les cheveux et les vêtements de celui qu'elle considérait comme un saint prêtre. Parmi les « saints » du mouvement, plusieurs figures émergent. Soanen, François de Pâris, mais aussi Nicolas Pavillon, Antoine Arnauld et Pasquier Quesnel.

Seulement, le combat port-royaliste évolue dans sa nature entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. D'abord souvenirs plus que restes saints, les reliques deviennent rapidement des objets au fort pouvoir thaumaturgique comme dans le cas topique des miracles du diacre Pâris ou de celui de Mgr Soanen⁴. Rassemblés en reliquaires, ces restes sont la preuve de la sainteté de la cause des appelants. Installés à proximité de reliques de saints « officiels », elles reçoivent une part supplémentaire de sainteté. Car, le cas du mouvement janséniste pose un problème majeur : à quelle condition une relique devient-elle un reste sanctifié ? Si la sanction du magistère est nécessaire, le cas janséniste est entendu ; ce que le mouvement se plaît à appeler « reliques » ne peut en rien y prétendre. Dans le cas où l'usage fait force, le problème est plus difficile à trancher.

C'est à ce travail de réflexion sur le statut de la relique dans un milieu en résistance face aux règles établies par le magistère que nous souhaitons nous intéresser en fondant notre analyse sur les fonds de la Bibliothèque de la Société de Port-Royal et du Musée national de Port-Royal des Champs. Le mouvement janséniste se sert de la relique selon plusieurs modalités : elle est d'abord preuve de sainteté du défunt dont elle signale la fidélité à la vérité ; ensuite, elle souligne, par sa juxtaposition avec des reliques « officielles », la continuité de la sainteté entre les temps apostoliques et ceux de l'appel ; enfin, par son lien étroit avec les miracles, elle montre la dilection spéciale dont jouissent les anticonstitutionnaires dans le cœur divin.

En replaçant, le développement de la collecte des reliques jansénistes dans le contexte plus général de la lutte entre bullistes et appelants, ou encore dans la guerre des saints que se mènent les deux tendances de l'Église de France, nous tenterons aussi de montrer comment les reliques port-royalistes doivent être lues non pas comme des « antireliques » mais comme des « contrereliques » s'inscrivant pleinement contre celles des saints d'une Église officielle soupçonnée d'apostasie.

ANDURAND Olivier

Université de Paris Ouest Nanterre la Défense, CHiSCO,