

Introduction

Reliques politiques *Fonctions, usages, transferts de sacralité*

Albrecht BURKARDT et Jérôme GRÉVY

À toutes les époques sans doute et dans les sociétés les plus diverses, les hommes ont conservé des « restes » du passé pour garder, par ce moyen, la trace de personnages ou d'événements considérés comme dignes de mémoire¹. Ces « reliques » étaient fréquemment une partie d'un tout désormais disparu – fragments du corps, objets personnels, vestiges de bâtiments – d'où la nature essentiellement métonymique de ces objets. Témoignages directs de la chose mémorable, elles devenaient elles-mêmes des objets de vénération, des « lieux de mémoire » dont les usages constituent la « culture mémorielle » d'une société historique donnée². Leur statut est double : elles renvoient à un passé dont elles assurent en même temps une présence concrète. « La relique ne ressuscite pas le mort, elle en prolonge la présence et le souvenir, parfois enrichis d'une efficacité nouvelle³ » : loin de ne susciter que les passions antiquaires, ces objets réactualisent le passé selon diverses modalités.

En Occident, la conservation et la vénération de reliques ont connu leur manifestation la plus évidente dans le domaine religieux. Sans doute cette pratique a-t-elle été favorisée par la nature même d'une religion chrétienne dont la promesse de salut est étroitement liée aux signes censés rendre présent l'Absent (le corps du Christ)⁴. Elle a trouvé son terrain de prédilection dans le culte des saints⁵ qui évolua dès les

1. Pour une typologie de tels restes, voir les approches, fort divergentes, d'Andreas HARTMANN, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin, Verlag Antike, 2010, et Francesco ORLANDO, *Les objets désuets dans l'imagination littéraire? Ruines, reliques, raretés, rebuts, lieux inhabités et trésors cachés*, Paris, Classiques Garnier, 2013, ainsi que l'ouvrage collectif, Alexandra WALSHAM (éd.), *Relics and Remains*, Oxford, Oxford University Press, 2010, en particulier, la stimulante introduction de l'éditeur, « Introduction: relics and remains », p. 9-36.
2. Voir, outre la bibliographie citée *supra*, *Les objets de la mémoire : pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, éd Philippe BERGEAUD et Youri VOLOKHINE, Berne, P. Lang, 2005 ; Marika RÄSÄNEN, Gritje HARTMANN et Earl Jeffrey RICHARDS (éd.), *Relics, identity, and memory in medieval Europe*, Turnhout, Brepols, 2016 ; Marianne SOMMER et Gesine KRÜGER (éd.), *Biohistorische Anthropologie: Knochen, Körper und DNA in Erinnerungskulturen*, Berlin, Kadmos, 2012.
3. David BOUVIER, « Reliques héroïques en Grèce archaïque : l'exemple de la lance d'Achille », in *Les objets de la mémoire*, 2005, art. cité, p. 73-94 (pour la citation, p. 73).
4. Cf. Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, Paris, Aubier/Éditions Montaigne, 1944 ; Pierre-Marie BEAUDE, Jacques FANTINO et Marie-Anne VANNIER (éd.), *La trace entre absence et présence*, Actes du colloque international de Metz, 7-9 juin 2001, Paris, Cerf, 2004.
5. Cf. Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, C. H. Beck, 1994 ; Philippe George, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

premiers siècles du christianisme autour des tombeaux des martyrs, avec, au centre de la vénération, leurs corps intégraux, censés être incorrompus⁶. Très tôt, certains de ces corps circulèrent, dans leur intégralité puis progressivement sous la forme de reliques morcelées. Toutefois, à l'exception des fragments de la Croix, qui se trouvaient diffusés dès le haut Moyen Âge, les reliques du Christ, de sa Passion, de ses proches se répandirent seulement à partir des croisades⁷. La tendance à la segmentation des corps atteint son apogée à partir du XIII^e siècle et dans les derniers siècles du Moyen Âge⁸.

Le culte des corps saints trouva une popularité renouvelée dans l'Europe catholique de l'âge moderne. Cependant, la vénération de « restes » a marqué les traditions de l'Europe dans d'autres domaines encore. Ainsi des ruines de l'Antiquité, conservées et admirées en Occident⁹. Vestiges des Anciens et reliques des saints ont pu faire bon ménage à bien des occasions : les uns comme les autres ont pu susciter, séparément ou conjointement, l'appétit des collectionneurs, par exemple¹⁰, de telles possessions illustrant parfaitement « *the wealth and power of those who owned them; [...] their rarity or uniqueness [...] enveloped those around them with an aura of nobility and might*¹¹ ». Mais les différents types de vestiges pouvaient aussi connaître des usages et porter des significations antagonistes. Dans les conflits pluriséculaires opposant le pouvoir spirituel au pouvoir temporel, les partisans de celui-ci s'appuyaient volontiers sur un langage symbolique s'inspirant des traditions antiques profanes. Les restes de l'Antiquité pouvaient ainsi devenir les symboles d'un pouvoir séculier émancipé du pouvoir religieux¹².

Telle n'est pas la seule constellation où des reliques, vestiges conservés, collectionnés, mis en vénération, ont pu jouer un rôle politique certain. Les corps saints eux-mêmes n'étaient pas dépourvus de significations politiques, par la force de protection collective qui était censée en émaner autant qu'en termes de légitimation du pouvoir, comme on a pu le retenir pour l'époque médiévale¹³. Inversement, le politique profane a pu créer ses propres reliques, autonomes par rapport au domaine religieux, mais sans exclure des processus de transfert de sacralité, les objets en question adoptant bien des traits fonctions politiques comprises – des reliques sacrées. Ce livre, qui fait suite à une

6. Cf. Peter BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1981 ; Hyppolite DELEHAYE, « Loca sanctorum », *Analecta Bollandiana*, 48 (1930), p. 5-64.

7. Voir A. ANGENENDT, *op. cit.*, p. 214-217 ; pour les reliques de la Croix, voir les études désormais classiques de Anatole FROLOW, *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Archives de l'Orient Chrétien, vol. 7, Paris, Institut français d'études byzantines, 1961 ; *Id.*, *Les reliquaires de la vraie croix*, Archives de l'Orient chrétien, vol. 8, *ibid.*, 1965.

8. Carolyne Walker BYNUM, « Material Continuity, Personal Survival and the Resurrection of the Body: a Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Context », in *Id.*, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone books, 1991, p. 239-297.

9. Salvatore SETTIS, *Le futur du classique*, Paris, Liana Levi, 2005 ; voir également Alain SCHNAPP, *Ruines. Essai de perspective comparée*, Dijon/Lyon, les Presses du Réel/Presses universitaires de Lyon, 2015 ; et les différentes contributions à Karolina KADERKA (éd.), *Les ruines : entre destruction et construction de l'Antiquité à nos jours*, Rome, Campisano, 2013.

10. Voir, sur ce dernier point, notamment Krzysztof POMIAN, *Des saintes reliques à l'art moderne : Venise-Chicago, XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2003.

11. Lorraine DASTON et Katharine PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998, p. 68.

12. Cf. A. SCHNAPP, *La conquête du passé, aux origines de l'archéologie*, Paris, Éditions Carré, 1993, *passim*.

13. Pour citer les termes employés, dès le titre de son livre, par Edina BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2007.

étude sur les pèlerinages politiques¹⁴, et constitue le premier volet d'une publication dont le deuxième sera consacré aux ruines, cherche à explorer de plus près le terrain des « reliques politiques ». Il s'agit d'un domaine de recherche qui, contrairement à ce que l'on constate pour le Moyen Âge, a été relativement peu travaillé par l'historiographie des époques moderne et contemporaine¹⁵, en dépit des importantes contributions qu'elle a produites sur les corps saints et leurs usages en général ainsi que sur les usages politiques des funérailles de souverains¹⁶. Dans la continuité de ces travaux antérieurs dont elle partage pleinement les présupposés, la présente étude veut livrer une histoire religieuse largement ouverte aux questionnements des sciences sociales, aussi éloignée de l'apologie édifiante que des railleries éclairées, tendances qui ont dominé pendant longtemps les approches du terrain des dévotions¹⁷.

La connotation politique des corps saints émane tout d'abord du fait que, dans les sociétés anciennes, la présence de reliques était jugée capitale pour l'identité même et le bien-être des communautés. Le pouvoir politique a régulièrement été marqué par la volonté de contrôler les corps saints et de s'en approprier, en guise de légitimation, mais aussi afin de disposer, par ce biais, d'un « réservoir » de biens symboliques dont la distribution pouvait servir à créer ou renforcer les fidélités et rapports de clientèle. Sans doute ces liens gagnèrent-ils encore en intensité, en pays catholique, pendant le premier âge moderne, caractérisé par les processus de confessionnalisation et des liens très forts entre les appartenances religieuses et étatiques.

Toujours est-il que, même à des époques ultérieures, lorsque la religion perdit progressivement de son impact sur les sociétés occidentales, les corps saints gardèrent un statut politique éminent, notamment comme renforts identitaires d'un catholicisme combattu par les révolutionnaires ou devenu « parti », « opinion » parmi d'autres au sein d'un État de plus en plus laïcisé¹⁸. Les reliques peuvent alors apparaître comme les marqueurs d'une résistance symbolique – fonction, il est vrai, qu'elles ont pu avoir également à des époques antérieures. Dans les sociétés d'Ancien Régime, toutefois, les reliques contestataires voyaient le jour notamment au sein des minorités persécutées, dans les conflits opposant différents camps religieux les uns aux autres. À l'époque contemporaine, en revanche, l'antagonisme est davantage celui entre une religion chrétienne mise en question, fragilisée en tant que telle, et les acteurs d'un monde qui se veut de plus en plus en distance par rapport à celle-ci.

14. Cf. Luc CHANTRE, Paul d'HOLLANDER et Jérôme GRÉVY (dir.), *Politiques du pèlerinage, du XVII^e siècle à nos jours*, Rennes, PUR, 2014.

15. Pour l'époque médiévale, voir en particulier E. BOZÓKY, *La politique des reliques, op. cit.* ; Jörg OBERSTE, « Heilige und ihre Reliquien in der politischen Kultur der früheren Ottonenzeit », *Frühmittelalterliche Studien*, 37 (2004), p. 73-98 ; Wolfgang SCHMID, « Zwischen Frömmigkeit und Politik. Reliquien im Mittelalter. Das Beispiel Erzbischof Egberts von Trier », in Georg MEIN (éd.), *Medien des Wissens. Interdisziplinäre Aspekte von Medialität*, Bielefeld, 2011 (Literalität und Liminalität ; 4), p. 65-97 ; voir également les différentes contributions dans Paola VENTRONE et Laura GAFFURI (éd.), *Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux ; Imagini, culti, liturgia: le connotazioni politiche del messaggio religioso*, Actes du premier atelier international du projet « Les vecteurs de l'idéal. Le pouvoir symbolique entre Moyen Âge et Renaissance (v. 1200-v. 1640) » (Milan, 1-3 octobre 2009), Paris/Rome, Publications de la Sorbonne/École française de Rome, 2014.

16. Jacques JULLIARD, *La Mort du roi. Essai d'ethnographie politique comparée*, Paris, Gallimard, 1999.

17. Voir notamment, outre les publications citées *supra*, les derniers travaux du Centre d'anthropologie religieuse européenne (CARE), en particulier Philippe BOUTRY, Pierre Antoine FABRE et D. JULIA (éd.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, 2 vol., Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2009.

18. Voir, à ce propos, l'étude exemplaire de Philippe BOUTRY, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986.

Ce n'est guère un hasard si, au même moment, ce monde profane commence à créer ses propres reliques non dépourvues à leur tour d'une certaine sacralité, et dotées d'un éventail de fonctions tout à fait analogues à celles des reliques anciennes puisque celles-ci se voient employer « as instruments of legitimation, as vectors and embodiments of authority, and as foci for political protest and ethnic rivalry¹⁹ ». Cela dit, de même que certaines reliques profanes pouvaient déjà être vénérées sous l'Ancien Régime, la prolifération de celles-ci n'a pas fait disparaître la production de corps saints traditionnels et leurs cultes.

L'évolution sémantique du terme « reliques » reflète pour une bonne part les processus évoqués. Le *Dictionnaire de l'Académie française*, dans sa première édition (1694), précise la dimension religieuse : la relique est « ce qui reste d'un saint après sa mort, soit le corps entier, soit une partie du corps », puis signale que par extension le terme désigne les instruments de la Passion du Christ (la Croix), de la passion des martyrs ou tout objet qui a servi à l'usage des saints comme leurs habits, leurs ornements sacerdotaux, etc. Selon le dictionnaire, l'objet est gardé précieusement, sans être porteur d'un pouvoir surnaturel. Ce qui fait la relique est l'attitude de celui qui possède un objet²⁰.

L'*Encyclopédie* témoigne du dédain des philosophes à l'égard des reliques :

« Je ne me propose pas de donner au lecteur un recueil des excès où la superstition & l'imposture ont été portées dans les siècles suivans en matière de *reliques*; mais je ne crois pas devoir lui laisser ignorer ce que raconte Grégoire de Tours, *hist. l. IX. c. vj.* que dans la chasse d'un saint, on trouva des racines, des dents de taupe, des os de rats, & des ongles de renard²¹. »

Les deux facettes des reliques – religieuse et politique – furent également critiquées par les Lumières. Voltaire définit les corps saints comme « les restes ou les parties restantes du corps ou des habits d'une personne mise après sa mort, par l'Église, au nombre des bienheureux ». Inspiré de la pensée calviniste, il y voit la lointaine survivance du polythéisme païen et rappelle le trafic dont elles furent l'objet. Il considère que l'Église et les rois les utilisent avec fourberie pour enchaîner le peuple crédule et fait mention à ce sujet des serments prêtés sur les reliques²².

Au pluriel, le terme devint synonyme de traces, vestiges, restes. En 1853, le conservateur du Louvre Léon de Laborde établit une typologie des reliques, dans le glossaire de sa notice sur les objets conservés au musée :

- reliques saintes ;
- reliques d'affection : « objets que la piété filiale traitait comme des reliques; c'étaient des souvenirs de famille légués par affection de génération en génération²³ » ;
- reliques historiques : ce qui peut « se rapporter, de près ou de loin, à un fait historique », à commencer par les « reliques guerrières ». Il s'agissait de « pieux souvenirs », qui mettaient sur le même plan les rois et les simples écuyers. L'auteur

19. A. WALSHAM, « Introduction », art. cité, p. 24-25.

20. *Le Dictionnaire de l'Académie française*, dédié au Roy. Tome second, Paris, Coignard, 1694, p. 82.

21. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XIV, Neufchastel, S. Faulche, 1765, p. 90.

22. *Œuvres de Voltaire*, t. XXXII, Paris, Lefèvre, 1829, p. 121.

23. L. DE LABORDE, *Notice des émaux, bijoux et objets divers exposés dans les galeries du musée du Louvre*, Paris, Vinchon, 1853, p. 478 sq.

invitait toutefois à ne pas exagérer le respect que l'on portait jadis à ces objets. La collection du Louvre venait pour l'essentiel du château d'Amboise. On y trouvait des objets fort divers, depuis les objets rapportés par saint Louis de Terre sainte, des objets attribués audit roi, une écharpe et une bible de Charles V, des coupes, anneaux, salières, hanap, des objets attribués à Jeanne d'Arc, des épées et d'autres armes, etc.

Entre les reliques d'affection, qui relèvent de la piété familiale et les reliques historiques, qui suscitent et entretiennent le sentiment national, la différence est de degré, non de nature. Sont ainsi considérés comme reliques des objets qui suscitent une émotion, laquelle est liée au passé d'une communauté plus ou moins étendue.

Litré signale l'extension de sens que connaît le mot relique. Il se fait l'écho de son appropriation par les collectionneurs ou les familles : « DE LABORDE, *Ém.* p. 478 : Reliques d'affection, se disait d'objets que la piété filiale traitait comme des reliques ; c'étaient des souvenirs de famille légués par affection de génération en génération. » De fait, cette pratique, qui n'était pas nouvelle, se développa incontestablement au XIX^e siècle. La perte des fiefs et des titres qui y étaient attachés conduisait les familles aristocratiques à valoriser les objets que la mémoire familiale leur avait transmis : portraits des ancêtres, meubles, armes, bibelots. Étaient particulièrement vénérées les reliques qui pouvaient rappeler des hauts faits contre-révolutionnaires.

La notice fait remarquer en outre que Racine utilisait le terme dans le sens profane de « débris, restes de quelque chose de grand », lequel fut rajeuni par Musset. De fait, celui-ci l'emploie dans une acception métaphorique et métonymique, la relique désigne le livre du poète incompris et par suite son œuvre, puis lui-même :

« On ne m'a pas compris ; mon livre symbolique, Poudreux, mais vierge encor, n'est plus qu'une relique²⁴. »

Enfin, l'édition de 1932-1935 du *Dictionnaire de l'Académie* consacre l'extension du sens que prend le terme relique :

« Fig., Garder une chose comme une relique, La garder soigneusement, Elle garde cette lettre comme une relique.

RELIQUE désigne aussi, sans y attacher le sens religieux, Quelque chose de précieux que l'on garde en souvenir. Les reliques du passé. Les reliques du cœur.

Il désigne encore les Restes de quelque chose de grand. Les reliques de sa fortune. Les reliques d'une ancienne splendeur²⁵. »

Il est admis que ce qui fait la relique est le soin qui est accordé à un objet, parce qu'il évoque le passé ou suscite une émotion (ou éventuellement les deux ensemble). Ni la dimension sociétale ni le sens politique ne sont signalés. Pourtant, ainsi que le démontrent les chapitres qui suivent, cet usage avait commencé à largement se diffuser.

24. Alfred DE MUSSET, « Dupont et Durand », juillet 1838, in *Œuvres complètes*, tome deuxième, Poésies II, Charpentier-Hébert, 1888, p. 199.

25. *Dictionnaire de l'Académie française*, 8^e édition, vol. 3, 1935.

Corps saints et identité territoriale

En Occident, les reliques étaient des dotations sacrales indispensables aux églises. Leur existence a pu fortement marquer l'identité des communautés au sein desquelles s'érigeaient les lieux sacrés, la présence des corps saints étant considérée comme un puissant moyen d'assurer aux populations la protection du ciel, par l'intermédiaire d'une force qui était censée en émaner, aidant à faire face aux multiples dangers auxquels elles étaient collectivement exposées; elles contribuaient ainsi à la prospérité matérielle²⁶. Mais de là les choses pouvaient aller bien plus loin. Les différentes contributions rassemblées dans la première partie du livre démontrent qu'au sein de leurs communautés respectives les corps saints allaient jusqu'à assumer « le rôle d'instrument pour la définition des valeurs d'appartenance locale, de signe tangible de la tradition communautaire » (Gianpaolo Salice). Une tradition régulièrement réactivée, car les reliques n'étaient pas seulement constituées en trésors, mais exhibées en public à des moments forts et festifs de la vie communautaire. Ces ostensions des corps saints à travers toute la ville, accompagnés par les habitants en procession, constituaient l'« unité du corps urbain » en rappelant « à l'ensemble des fidèles la singularité de leur ville et la sacralité de leurs édifices religieux²⁷ » (Maxime Hermant). Ces fonctions étaient encore vivantes, dans certaines communautés, au début de la période révolutionnaire, voire au-delà, même si, désormais, elles étaient légitimées dans des termes modernes, au nom de l'intérêt général, par exemple.

La nature des corps saints faisant l'objet d'une telle vénération pouvait sensiblement varier selon les lieux et les époques. Dans bien des cas, un seul saint et ses restes étaient à l'origine des dévotions, enracinées depuis longtemps dans les traits identitaires de la cité. Mais l'ancienneté n'était pas une condition *sine qua non* de tels cultes. La Contre-Réforme notamment fut propice en « inventions » de ce genre, comme en témoignent non seulement la création de nouveaux sanctuaires consacrés notamment à la Vierge, mais aussi le succès que connaissaient, depuis la fin du xv^e siècle, les saints des catacombes, exportés dans les quatre coins du monde catholique, et dont certains furent établis comme saints patrons de villes ou de régions entières²⁸.

Parfois, ces nouveaux cultes se mirent en place parce que les anciens faisaient défaut. Ainsi la grande vague des saints des catacombes atteignit l'Allemagne catholique au

²⁶ Pour une typologie de ces vertus protectrices, voir E. Bozóky, *La politique des reliques*, op. cit., p. 43-50 (pour la citation, p. 42).

²⁷ Voir sur ces traditions, Andrea LÖTHER, *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten: politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*, Cologne/Weimar/Vienne, Böhlau, 1999; Hartmut KÜHNE, *Ostentio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heilumsweisungen im römisch-deutschen Regnum*, Berlin, etc., de Gruyter, 2000; E. Bozóky, *La politique des reliques*, op. cit., p. 242-247. Depuis son « institutionnalisation » au xiii^e siècle (par Urban IV en 1264), la Fête-Dieu était l'une des occasions les plus emblématiques de cette mobilisation du sacré, le thème principal de la fête étant « *the reconciliation of the parts and the whole, the union of social limbs in the body of Christ* » (John Bossy, *Christianity in the West*, p. 71) – ce qui, à son tour, était une façon d'affirmer « *la congruità storica della città terrena con lo stato celeste* ». Aussi la grande procession qui promenait dans les rues l'Eucharistie, accompagnée par tous les trésors sacrés de la cité, était-elle organisée normalement par les confréries, laïques, sous les auspices des magistrats de la ville (Claudio BERNARDI, « *Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia (secc. XVI-XVII)* », in *Images, cultes, liturgies*, art. cité, p. 273-292; pour la citation, p. 273).

²⁸ Cf. Hansjacob ACHERMANN, *Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz*, Stans, Verlag Historischer Verein Nidwalden, 1979, ainsi que la récente enquête du Centre d'anthropologie religieuse européenne, Stéphane BACCIOCHI et Christophe DUHAMELLE (éd.), *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2016.

lendemain de la guerre de Trente Ans afin de faire face aux pertes et destructions entraînées par celle-ci²⁹. Les nouveaux corps saints pouvaient également s'ajouter à un trésor de reliques déjà existant. Car toutes les communautés n'avaient pas la chance de revendiquer la propriété d'une lettre de la Vierge adressée aux habitants de la ville, comme c'est le cas à Messine où un objet de ce type était vénéré depuis des générations (Maria-Concetta Calabrese). Le capital sacré se trouve alors moins incarné par une relique particulièrement célèbre que par l'ensemble des corps saints constitués en trésor.

Une telle collection n'est jamais close, et le trésor peut lui-même connaître des recompositions importantes au fil du temps. Chemin faisant, les reliques qui le constituent peuvent gagner ou perdre de leur valeur, ce qui vaut pour les unes par rapport aux autres autant que pour la collection tout entière. C'est ce qu'observent Robert Descimon et Nicolas Lyon-Caen pour les paroisses parisiennes. Là encore d'ailleurs, les trésors se trouvent fortement enrichis, au cours du XVII^e siècle, par les corps saints des catacombes. Ce processus va ici de pair avec une nouvelle hiérarchisation des reliques, les acquisitions récentes s'imposant au détriment des autres, plus anciennes et, tendanciellement, de plus en plus marginalisées. Cette nouvelle vague de corps saints répond sans doute aussi à un effet de mode – l'Église catholique ayant besoin, selon les protestants, d'une création continue de saints puisque les anciens « perdent par succession de temps leur lustre et leur crédit³⁰ ». Mais surtout elle reflète, sur le plan symbolique, les nouvelles valeurs que les acteurs de Contre-Réforme et Réforme catholique tentaient d'imposer aux fidèles de leur propre camp, si bien que la rencontre entre reliques anciennes et récentes a pu susciter bien des tensions.

Les corps saints, en effet, ne font pas qu'unir les individus. Les traits identitaires qu'ils créent ou soutiennent sont volontiers opposés à d'autres groupes ou communautés – et c'est là que réside un deuxième trait fondamental de leur caractère politique. C'est évident dans le cas d'une relique aussi éminente que celle de la sainte face (« *santo rostro* »), « inventée » à la fin du Moyen Âge – temps fort de la Reconquista – à Jaén, ville en Andalousie, frontière de chrétienté, en proximité immédiate avec l'islam (María Amparo López Arandia). Cependant, aux temps de la confessionnalisation, une signification analogue pouvait aussi investir la présence de reliques dans le face-à-face entre les différentes confessions chrétiennes. La présence des saints des catacombes était particulièrement forte près des frontières de catholicité, notamment dans les territoires du Saint Empire Germanique³¹. La symbolique de ces présences ne prête guère à malentendu : ces corps saints étaient le plus souvent accueillis, à l'occasion de leurs fêtes de translation, avec des honneurs militaires, à la manière de l'entrée d'un général romain³².

29. Voir A. BURKARDT et Pierre-Antoine FABRE, « Une communauté souterraine : les corps saints des catacombes. Une enquête du Centre d'anthropologie religieuse européenne », in *La cour céleste : la commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Villetaneuse et de Paris* (université Paris 13-Sorbonne Paris Cité/EHESS, 31 mai-2 juin 2012), Turnhout, Brepols, 2015, p. 199-212, en particulier p. 207 sq.

30. *Marseille sans miracle, ou véritable récit de la conférence tenue en Provence entre les sieurs Hugues Rolin, [...] et le sieur Bizot, [...] le 21 et 22 août dernier, touchant les prétendus miracles du feu Evêque de Marseille*, 1644, cité par Bernard MONTAGNES, « Marseille avec ou sans miracles ? La polémique autour des miracles attribués à M^{se} J.-B. Gault (1643-1644) », *Provence Historique*, 36 (1986), p. 435-462 (pour la citation, p. 454).

31. C'est en particulier Trevor JOHNSON qui a caractérisé « *the confessional frontline as a magnet for the Roman relics* » (« Holy Fabrications: the Catacomb Saints and the Counter-Reformation in Bavaria », *Journal of Ecclesiastical History*, 47 (1996), p. 274-297, pour la citation p. 282).

32. A. BURKARDT, « Les fêtes de translation des saints des catacombes en Bavière, XVII^e-XVIII^e siècles », contribution au colloque, Bernard DOMPNIER (éd.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise-Pascal, 2009, p. 79-98.

À l'époque de la confessionnalisation, politique et religion étaient intimement liées³³. Cependant, les reliques pouvaient opposer également différentes factions à l'intérieur même du camp catholique. Les rivalités des ordres religieux pouvaient être virulentes et s'articuler, sur le plan symbolique, à propos des différents saints (et leurs restes) vénérés par les uns et abhorrés par les autres. Des rivalités analogues existaient aussi entre différentes communautés civiques. Celles-ci pouvaient promouvoir « leur saint », leur relique éminente au détriment d'une communauté rivale, en soutenant par ce biais des intérêts de pouvoir purement profanes. En Sicile, la Lettre de la Vierge adressée aux habitants de Messine était ainsi pendant des siècles un argument de poids pour revendiquer la primauté politique de cette dernière ville sur toutes les autres cités de l'île. Les cités rivales, à commencer par la plus grande, Palerme, ne voyaient pas les choses de la même façon, et promouvaient sans doute, à des fins analogues, leurs propres cultes locaux.

Les rivalités entre deux cités pouvaient aussi concerner le même (corps) saint. Il n'y a guère de saint « authentique », en effet, dont la mort ne réveilla pas les disputes entre différentes communautés revendiquant chacune pour elle le corps et le lieu d'enterrement du personnage en question³⁴. Or ce qui vaut au moment de la mort d'un personnage en odeur de sainteté, se confirme plus généralement : les disputes entre les divers lieux gardant la mémoire du saint pouvaient se reproduire plus ou moins régulièrement, parfois pendant des siècles³⁵. Dans la littérature hagiographique, les disputes de ce type sont volontiers mentionnées. Il s'agit d'un véritable topos, car ce « concours » – témoignage de dévotions ferventes – met en avant l'éminence du culte en question, la sainteté du héros du récit. Ces compétitions pouvaient refléter des rivalités politiques bien réelles entre les différentes entités civiques en jeu. Voilà ce dont témoigne, en Sardaigne, le culte de Sant'Antioco, dont les reliques sont vénérées depuis l'antiquité tardive dans le diocèse de Sulci, mais dont la renommée éveilla, au cours d'une histoire pluriséculaire, les appétits des plus grandes cités de l'île (G. Salice).

Ces rivalités se situaient à un niveau horizontal des rapports de pouvoir, elles concernaient des entités de statut comparable. Elles pouvaient aussi s'articuler au niveau vertical de tels rapports, en opposant différentes couches sociales, autorités et peuple, centre et périphérie. Assez souvent, l'on retrouve à ce propos l'opposition entre anciens et nouveaux cultes, élites cléricales mais aussi civiques ou étatiques ayant tendance à récuser de plus en plus les reliques identitaires des populations locales, en tâchant de leur en substituer d'autres, incarnant mieux leurs aspirations. À Paris, la tendance va indéniablement vers la décadence des reliques locales, depuis la deuxième moitié du XVII^e siècle et au cours du XVIII^e (R. Descimon et N. Lyon-Caen)³⁶.

³³. Pour le concept de confessionnalisation, voir l'article désormais classique de Wolfgang REINHARD, « Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters », *Zeitschrift für historische Forschung*, 10 (1983), p. 257-277.

³⁴. Voir Jean-Michel SALLMANN, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994, p. 299-301 ; et Patrick J. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

³⁵. Bien entendu, des conflits analogues pouvaient aussi opposer des factions à l'intérieur d'une même commune (pour un exemple, voir T. JOHNSON, « Holy fabrications », art. cité).

³⁶. Il est vrai que ces derniers processus pouvaient aussi concerner deux communes : les sites hébergeant un culte « marginalisé » risquaient, par exemple, d'enregistrer par ce biais, et au profit d'une autre communauté, des dommages économiques et une perte de prestige parfois sensibles (voir sur ce point et, plus généralement, sur les aspects économiques des pratiques de dévotion, A. BURKARDT, « Commerce et dévotions. Traditions historiographiques et recherches récentes », in A. BURKARDT [éd.], *L'économie des dévotions. Commerce, croyances et objets de dévotion à l'époque moderne*, Rennes, PUR, 2016, p. 7-35).

Ce processus ne se retrouve pas partout de façon identique. Il n'implique pas que les nouveaux corps saints n'aient pu connaître à leur tour un succès notable auprès des populations. Celles-ci ont pu être sensibles, en effet, au prestige sacré que représentaient ces reliques et qui désormais rejaillissait sur elles. Cette conviction pousse un jeune noble milanais, Teodoro Trevulzio, à faire preuve de sa magnificence par le don de nombreux corps saints des catacombes à diverses communautés, civiles ou religieuses, ancrées dans ses fiefs. Dons qui, à la longue, ont donc pu renforcer à leur tour les identités locales, après avoir consolidé l'autorité du donateur (Marie Lezowski).

De ce dernier point de vue, les activités de Trevulzio ne sont pas en contradiction avec la tendance générale postulée par Robert Descimon et Nicolas Lyon-Caen à l'égard des reliques identitaires traditionnelles, leur déclin étant dû, notamment, à la volonté de combattre les particularismes et les autonomies locales. Celle-ci s'avère tout d'abord pour les agents de la Contre-Réforme et de la Réforme catholique promouvant des cultes qui insistent sur les dogmes essentiels du catholicisme post-tridentin. En contrepartie, les dévotions anciennes se trouvent mises en question au nom de la volonté d'imposer une foi épurée exigeant pour elles, par le biais d'une hagiographie critique en développement, une authenticité qui, régulièrement, leur faisait défaut³⁷.

La mise en doute peut même concerner des reliques de grande renommée et des sanctuaires importants, comme en témoigne le cas du « *santo rostro* » à Jaén. Cet exemple montre aussi que des cultes de cette importance ont su mobiliser, en cas de besoin, de nombreux défenseurs. Il n'en va pas de même pour des corps saints moins célèbres, de rayonnement purement local, d'autant plus que l'opposition pouvait venir également des autorités séculières, princes ou nobles ayant tendance à récuser ce genre de reliques. Ces dernières semblaient en effet soutenir l'autonomie des communautés les accueillant, autonomie qui, au temps de l'ascension des régimes à prétention absolutiste, ne pouvait guère éveiller leur sympathie.

Reliques et pouvoir souverain : collection, distribution et contrôle

À l'instar de ce qu'on constate pour les communautés locales, le culte des reliques peut acquérir une signification politique au sein des élites sociales, et en particulier des détenteurs du pouvoir. Princes et grands de ce monde ne manquaient pas, en effet, de nouer des liens étroits avec le capital sacré que constituent les corps saints. Certes, en Occident les choses ne vont jamais aussi loin que dans d'autres sociétés traditionnelles, comme à Madagascar, au sein des royautes sakalava, où, dès le XVIII^e siècle, et sans exclure de nombreuses redéfinitions du culte dans les deux siècles suivants, la possession des reliques des monarques précédents, conservées dans un lieu (le *doany*) et un reliquaire (le *mitaby*) particuliers, est la condition *sine qua non* d'un pouvoir royal légitime (Marie Pierre Ballarin). Toujours est-il que des liens quasi institutionnels entre le pouvoir et les reliques des saints se sont noués aussi en Occident. Dans certains cas, ce lien s'affirme à un niveau purement symbolique. Un symbolisme net toutefois lorsqu'on voit, à Nuremberg, dès l'aube de l'époque moderne, les reliques des saints

37. D. JULIA, « L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverse et critique (xvi^e-xviii^e siècle) », in P. BOUTRY, P.-A. FABRE et D. JULIA (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, Paris, EHESS, 2009, vol. 1, p. 69-120.

exposées conjointement, à diverses occasions, aux insignes de l'Empire³⁸. On est là sans doute dans la continuité du rapport qui s'est établi, depuis le haut Moyen Âge, entre relique, paix et stabilité du royaume, qui trouve son essence dans la croyance en l'importance fondamentale de la présence de reliques pour la *stabilitas regni*³⁹.

Dans certains cas, le lien avec les reliques était quasiment consubstantiel au régime politique, ou du moins à sa légitimation. On songe ici naturellement aux rois thaumaturges puisque, du moins en France, le don de guérisseur attribué aux monarques n'était pas sans l'hommage que ceux-ci étaient censés rendre, dès le lendemain du sacre, aux reliques de Saint Marcoul. Il est vrai que le rapport triangulaire entre ce dernier saint, le sacre et la personne du roi n'est pas fixé une fois pour toutes mais évolue encore au XVII^e siècle. N'est-il pas symptomatique qu'à l'apogée du pouvoir absolutiste en France, le roi soleil ne se déplace plus à Corbeny afin de rendre hommage à Saint Marcoul? Lors de son sacre, il fait venir les corps saints, pour les toucher, dans la cour de l'abbaye de Saint-Rémi à Reims (Bruno Maës).

D'autres pratiques attestent des liens institutionnels plus circonstanciés. L'*Encyclopédie*, par exemple, insiste longuement sur les traditions de prêter serment sur des reliques et sur le tombeau des martyrs. Et l'article « Relique » ajoute : « Sur quoi il est bon d'observer que nos rois [...] gardoient dans leur palais un grand nombre de reliques, [...] & qu'ils les faisoient porter à leur suite, & jusque dans les armées. On envoyoit les reliques du palais dans les provinces, lorsqu'il étoit question de prêter serment de fidélité au roi, ou de conclure quelque traité⁴⁰. »

Par-delà de tels liens plus ou moins institutionnalisés, les puissants de ce monde cherchaient volontiers à bénéficier de l'aura du sacré en créant une proximité personnelle avec lui à l'heure de la mort, se faisant enterrer dans les lieux sacrés qu'ils avaient de préférence eux-mêmes aidés à mettre en place. Dès le haut Moyen Âge, les rois mérovingiens incarnèrent cette tendance, promise à un long avenir : se faisant inhumer dans les basiliques fondés par eux, « ils établirent des liens étroits entre les saints protecteurs et la famille royale terrestre⁴¹ ». Des liens intimes avec le sacré pouvaient déjà se nouer pendant la vie par exemple lorsqu'un personnage politique, tel un Saint Louis, découvrit en lui-même une vocation à la sainteté, faisant ensuite l'objet d'un culte⁴². Cette sainteté faisait autant honneur à la charge elle-même qu'à la dynastie. Bien entendu, des processus analogues se constatent encore très régulièrement à l'époque moderne et pour des familles nobles de moindre envergure⁴³.

38. Christof L. DIEDRICHS, *Man zeigte uns den Kopf des Heiligen. Bausteine zu einer Ereigniskultur in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, Weissensee-Verlag, 2008.

39. Voir, sur ce point, les longs développements d'E. BOZÓKY, *La politique des reliques*, op. cit., p. 50-72 (pour la citation, p. 66).

40. L'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 15 (1765), p. 104 (art. « Serment sur des reliques »); vol. 14 (1765), p. 89 (art. « Relique »). Cf., pour les origines haut-médiévales de ces pratiques, Paolo PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, Il Mulino, 1992, p. 69 sq.; P. GEORGE, *Reliques*, op. cit., p. 58-62.

41. E. BOZÓKY, *La politique des reliques*, op. cit., p. 120.

42. Cf. Jacques LE GOFF, « La sainteté de saint Louis : sa place dans la typologie et l'évolution chronologique des rois saints », in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IX^e-XIII^e siècle)*, Actes du colloque de Rome (27-29 octobre 1988) Rome, École française de Rome, 1991 (Publications de l'École française de Rome, 149), p. 285-293; *Id.*, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996.

43. Sara CABIBBO et Marilena MODICA, *La santa dei Tomasi. Storia di suor Maria Crocifissa (1645-1699)*, Turin, Einaudi, 1989. Pour d'autres saints de familles princières, voir, par exemple, Angelo TORRE, « Atti per i santi, discorsi di santità: la beatificazione di Amadeo IX di Savoia », *Quaderni Storici*, 34, 1999, p. 705-731.

De la même façon, des familles princières pouvaient forger des alliances symboliques avec des saints particuliers, voire la Vierge, comme on l'observe à diverses occasions à l'époque de la Contre-Réforme⁴⁴. Elles promurent aussi des cultes jusque-là restés dans l'ombre. Les choses sont particulièrement nettes en Espagne, à propos de la dévotion de la maison royale pour le franciscain Diego de Alcalà, mort en 1463, et canonisé en 1589. Le culte rendu à ce personnage est intimement lié, en effet, aux grâces que le recours à ses reliques est censé avoir procuré à la maison royale, à tel point que la dévotion au bienheureux semble inextricablement se lier à celle-ci. Aussi l'affaire nourrit-elle « l'ambition politique de Philippe II de faire de la sainteté une arme de gouvernement du monde, autant au service de la foi que de la grandeur de l'*Hispania* » (Sylvène Édouard).

Certains princes cherchaient à se constituer des trésors de reliques, sortes de « remparts » symboliques sanctifiant le règne. La gigantesque collection de reliques que Philippe II établit à l'Escorial, en est l'exemple le plus éloquent⁴⁵ parmi beaucoup d'autres, dont celle érigée, à la fin du xvii^e siècle, par Côme III, duc de Toscane (Montserrat Egea Molina). Souvent, ce n'est pas la seule activité de collectionneur que pratiquent ces mêmes princes. Cependant, il peut y avoir de véritables conversions aux reliques, comme, à la fin du xvi^e siècle, dans le cas de Guillaume V, duc de Bavière, qui hérite de son père l'amour pour les antiquités profanes, avant de s'investir de plus en plus dans la constitution d'un important trésor de corps saints⁴⁶.

Le collectionnisme des princes n'était pourtant que la partie émergée d'un iceberg. La volonté de posséder des reliques en plus ou moins grand nombre était aussi le fait de nombreuses autres familles, notamment au sein de la noblesse. Pour le jeune Milanais Teodoro Trivulzio, c'était un moyen d'affirmer celle-ci puisqu'à Milan, ainsi que l'explique Marie Lezowski, « le statut de patricien se gagne et se maintient par une série de "voies de distinction", communes aux bonnes familles et discriminantes entre elles. La collecte et la distribution de reliques sont l'une de ces pratiques distinctives ». Un collectionneur est volontiers aussi donateur de corps saints. Le cas de Trivulzio en témoigne tout autant que celui de Côme III.

Le don de reliques se pratiqua, en effet, dès les premiers siècles de l'Occident chrétien. Depuis que les corps saints n'étaient plus accessibles qu'en se rendant personnellement *ad loca sanctorum*, leur transfert ne mettait pas seulement en rapport, potentiellement, les lieux les plus éloignés de la chrétienté ; les reliques circulaient essentiellement grâce à une pratique du don à échelle internationale, forte à ce point qu'elle a pu, comme l'a bien formulé Peter Brown, servir d'indice à l'historien afin de « radiographier les systèmes complexes de patronage, d'alliance et du don qui reliaient,

44. Paolo COZZO, *La geografia celeste dei duchi di Savoia. Religione, devozioni e sacralità in uno stato d'età moderna, secoli XVI-XVII*, Bologne, Il Mulino, 2006 ; Anna CORETH, *Pietas austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, 2^e éd., Munich/Vienne, R. Oldenbourg, Verl. für Geschichte und Politik, 1982.

45. Guy LAZURE, « Posséder le sacré. Monarchie et identité dans la collection de reliques de Philippe II à l'Escorial », in Ph. BOUTRY, P.-A. FABRE et D. JULIA (dir.), *Reliques modernes, op. cit.*, I, p. 371-404 ; et Cécile VINCENT-CASSY, *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du xvii^e siècle. Culte et image*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.

46. Voir par exemple Katharina PILASKI KALIARDOS, « Prodigious Relics: Confessional Argument and the Sacralization of the Territory in the Munich *Kunstskammer* of Albrecht V », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 102, 2011, p. 267-295 ; *Id.*, *The Munich Kunstskammer: Art, Nature, and the Representation of Knowledge in Courty Contexts*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013 ; A. BURKARDT, « Zu aller antiquitet lieb und naigung: la maison Wittelsbach et les débuts du culte des saints des catacombes en Bavière », in *Reliques romaines, op. cit.*, p. 629-659.

à l'est comme à l'ouest, les élites laïques et cléricales de l'Empire romain tardif⁴⁷ ». La diffusion des reliques n'a naturellement pas cessé pendant les siècles du Moyen Âge qui voyaient une création permanente de nouveaux corps saints dont l'identité variait en fonction des modèles de sainteté qui se succédaient⁴⁸. Cette évolution trouve son apogée au bas Moyen Âge, parallèlement à la popularisation de la fragmentation des corps, période qui voit aussi apparaître les plus grandes collections de reliques jusqu'à connues en Occident⁴⁹.

La mise en circulation des reliques put principalement prendre deux voies. En direction horizontale, celles-ci servaient volontiers de dons d'ambassadeurs, et ce non seulement chez les diplomates du Saint-Siège⁵⁰. On retrouve la pratique, par exemple, dans les échanges de dons entre différentes cités ou dans ceux qui avaient cours entre deux familles voire au sein de la même famille afin de sceller une réconciliation ou de conclure une alliance⁵¹. En direction verticale, le don de reliques servait à consolider les liens entre autorités politico-religieuses et sujets, à créer (ou entretenir) des rapports de clientèle, le don obligeant ceux qui le reçoivent⁵².

Dans certains cas, se dessinent les contours d'une véritable « politique distributive » (M. Lezowski). Un cas très particulier est celui de l'évêque de Rome dont la possession quasi inépuisable de corps saints, à commencer par ceux extraits des catacombes, stimulaient une demande en continu de la part des fidèles. Aussi la pratique distributive était-elle ici gérée par un agent spécialement député à cette tâche. Ce *Custode delle Reliquie e dei Cimiteri* dont Massimo Ghilardi dresse le portrait n'est pas seulement appelé à examiner les demandes et à pourvoir à l'extraction des corps saints ; il est aussi censé protéger les cimetières – une tâche qu'il n'a pourtant pas toujours remplie à la perfection, d'autant qu'elle était en contradiction évidente avec sa principale fonction distributive.

Malgré le bilan ambigu, cette dernière activité du *custode* fait comprendre que le don de reliques n'était pas le seul mode d'activation du rapport entre les autorités princières et leurs sujets à propos des corps saints. Une volonté de contrôle lui était volontiers associée. À Rome la protection des cimetières, certes imparfaite, trouvait des précédents dans celle (non moins défectueuse) des antiquités « païennes » de la ville⁵³. Il s'agissait bien plutôt de se réserver un droit de regard sur les reliques gérées par les sujets. Chez plusieurs princes de la Contre-Réforme, cette ambition allait de pair avec celle d'aboutir, dans leurs territoires, à un véritable état des lieux de

⁴⁷. Peter BROWN, *The cult of the Saints*, op. cit., p. 89-90 (« to take an x-ray photograph of the intricate systems of patronage, alliance and gift-giving that linked the lay and clerical elites of the late Roman Empire »).

⁴⁸. Pour l'évolution des modèles de sainteté au Moyen Âge, André VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.

⁴⁹. Cf. A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, op. cit., p. 159-162.

⁵⁰. Pour des exemples médiévaux, voir E. BOZÓKY, *La politique des reliques*, op. cit., *passim* ; pour l'époque moderne, A. BURKARDT et P. A. FABRE, « Une communauté souterraine », art. cité ; pour l'échange de dons dans la pratique de la diplomatie, voir plus généralement Mark HÄBERLEIN et Christof JEGGLE (dir.), *Materielle Grundlagen der Diplomatie. Schenken, Sammeln und Verhandeln in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Konstanz, UVK, 2012.

⁵¹. Voir, à ce propos, la contribution de M.-C. Calabrese dans ce volume.

⁵². Cf. A. WALSHAM, « Introduction », art. cité, p. 25 : « *Offering a sacral "plus factor" in times of conflict as well as stability, they [les reliques] allowed rulers to demonstrate a magnanimity that bound the privileged recipients of their gifts tightly to them.* »

⁵³. Cf. David E. KARMON, *The Ruin of the Eternal City: Antiquity and Preservation in Renaissance Rome*, New York/Oxford/Auckland, etc., Oxford University Press, 2011.

ce patrimoine sacré ainsi que des us et coutumes qui y étaient associés. Là encore, Philippe II donnait le ton, mais des entreprises semblables se trouvent aussi chez d'autres princes catholiques, notamment au sein du Saint-Empire germanique, tel Guillaume V de Bavière⁵⁴.

Cette tendance peut bien être considérée comme une variante de ce que Peter Burke a appelé, pour les institutions romaines, l'« accroissement du contrôle centralisé sur le sacré⁵⁵ », caractéristique de la même période. Mais elle correspond également à la volonté de mobiliser ce patrimoine pour une « recharge sacrale » du pays, renforçant les identités confessionnelles en élevant les corps saints au rang d'un rempart contre toute tentation hérétique. Dans ce cadre, le contrôle des corps saints ne s'exerce pas sans celui, plus large, de la liturgie. C'est cette dernière en effet qui donne forme aux cultes, et « sans culte », ainsi que le formule Antoine Mazurek, qui analyse les mesures prises dans cette matière par Philippe II, « les reliques, même authentifiées, ne sont que des os ». Ces mesures elles-mêmes empruntent la voie d'un combat des particularismes mené par le monarque afin de « renforcer l'unité et l'identité liturgiques de ses territoires ».

Au-delà du rapport privilégié qu'ils établissent avec les reliques des saints, princes et puissants pouvaient-ils produire aussi leurs propres reliques, voire même celles d'un nouveau type ? C'est la réflexion que propose Yann Lignereux à propos des « bornes, croix, stèles et inscriptions » installés, sous ordre des monarques, dans les territoires français d'outre-mer depuis le XVI^e siècle. Voilà en effet autant de marques censées rendre la France « maître et possesseur de la nature américaine », et que l'auteur se propose d'analyser dans leur qualité politico-religieuse, « comme le lieu d'une expérience de foi séculière ».

Reliques contestataires, résistances mémorielles

Le culte des saints n'a jamais été un phénomène unanimement reconnu dans toutes ses manifestations. Dès l'aube de l'époque moderne, le mouvement protestant le mettait en question dans son intégralité⁵⁶. Cette contestation n'était pas sans implications politiques fortes. Les communautés étaient traditionnellement attachées à « leurs » corps saints, considérés comme essentiels à leur bien-être. La critique protestante concernait donc l'identité de ces communautés, d'où la virulence des affrontements⁵⁷. Les actes iconoclastes étaient censés purifier les communautés des souillures que constituaient, aux yeux des acteurs, des cultes perçus comme idolâtres et supersti-

54. Pour Philippe II, voir l'étude désormais classique de William A. CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1981 ; pour une tentative semblable en Bavière sous le règne de Guillaume V, voir A. BURKARDT, « Zu aller antiquitet lieb und naigung », art. cité.

55. P. BURKE, « How to be a Counter-Reformation saint », in Kaspar von GREYERZ (dir.), *Religion and Society in early modern Europe, 1500-1800*, Londres, 1984, p. 45-55 (pour la citation, p. 46).

56. Voir en dernier lieu, sur ces critiques, l'étude de P.-A. FABRE et Mickaël WILMART, « Le Traité des reliques de Jean Calvin (1543). Texte et contextes », in Ph. BOUTRY, P.-A. FABRE et D. JULIA (dir.), *Reliques modernes, op. cit.*, vol. 1, p. 29-68.

57. Cf. Robert SCRIBNER, « Popular piety and mode of perception in late medieval and Reformation Germany », *Journal of Religious History*, 15 (1989), 448-469 ; *Id.*, « Zur sakramentalischen Denkart in Deutschland am Ausgang des Mittelalters », in P. DINZELBACHER et D. R. BAUER (dir.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Paderborn, 1990, 253-275 ; *Id.*, « Zur Wahrnehmung des Heiligen in Deutschland am Ende des Mittelalters », in J. KUOLT, H. KLEINSCHMIDT et P. DINZELBACHER (dir.), *Das Mittelalter – unsere fremde Vergangenheit*. Flugschriften der Volkshochschule Stuttgart. Neue Folge 6, Stuttgart, 1990, 241-267

tieux. Inversement, pour le camp catholique, ces mêmes actes exigeaient les sanctions les plus sévères précisément parce que le capital sacré de la communauté était en jeu et que tolérer des profanateurs devait forcément attirer sur elle la colère divine⁵⁸.

Cependant, au cours de l'époque moderne, la critique des reliques ne venait pas seulement des protestants. Les corps saints pouvaient aussi opposer différentes factions à l'intérieur même du camp catholique. Les autorités religieuses, fidèles aux prescriptions de contrôle et d'authentification des corps saints émises par le concile de Trente, pouvaient s'en prendre à des cultes considérés désormais comme apocryphes et qu'il s'agissait du coup d'effacer. La mise en doute des cultes traditionnels a pu être identifiée, notamment en France, à une véritable vague iconoclaste mise en œuvre en particulier par les ordinaires, engagés de plus en plus, tout au moins depuis la deuxième moitié du XVII^e siècle, à faire respecter les décrets tridentins⁵⁹. Cette campagne iconoclaste par ordre épiscopal⁶⁰, qu'elle tende à supprimer des cultes entiers ou certains détails les concernant, n'était pas sans susciter des résistances, et les reliques contestées pouvaient ainsi se transformer en reliques contestataires⁶¹.

Ce dernier type de corps saints se rencontre également du côté des minorités religieuses persécutées par l'Église. Déjà le Moyen Âge avait connu bien des personnages vénérés en contre-modèle des croyances officiellement légitimées par Rome, en exprimant par ce biais une opposition qui était aussi d'ordre politique – ne serait-ce que par la critique, voire la négation du pouvoir papal exprimée souvent par les mouvements en question⁶². Une telle vénération impliquait du même coup celle des reliques du personnage. On retrouve ces traditions à l'époque moderne, comme on peut le voir, en France, notamment à propos du mouvement janséniste. Au XVII^e siècle, il est vrai, cette vénération passe par des reliques concernant des cultes bien établis, rapprochés du mouvement par l'appartenance de ces objets au trésor de Port-Royal (Olivier Andurand). Les choses changent au temps du deuxième jansénisme lorsque toute une sociabilité nouvelle naît autour du culte rendu au diacre Pâris. Les miracles opérés par l'intercession du personnage vénéré depuis 1727 (date de sa mort) et dans les années 1730 engendrent une véritable « communauté de foi », qui non seulement se donne ses propres reliques mais dont la cohésion est renforcée par les liens sociaux, notamment ceux du mariage (Robert Descimon et Nicolas Lyon-Caen).

On peut sans doute considérer comme une variante le cas de Paolo Sarpi, ce servite mal aimé à Rome mais vénéré à Venise puisque, dans ses écrits théologico-politiques, il avait soutenu fortement l'autonomie de sa patrie, pourtant restée catholique, par rapport au pouvoir du souverain pontife. Un siècle après la mort du personnage,

⁵⁸. Nathalie Zemon DAVIS, « The rites of violence », in *Id.*, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford/California, 1975; Olivier CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Seuil, 1991.

⁵⁹. Voir sur ce point D. JULIA, « La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales : ordre et résistances », in *La società religiosa nell'età moderna*, Naples, 1973, 311-415, republié in *Id.*, *Réforme catholique, religion des prêtres et « foi des simples » études d'anthropologie religieuse (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Genève, Droz, 2014, p. 137-231, en particulier p. 159-168.

⁶⁰. *Ibid.*, p. 163.

⁶¹. Voir, à titre d'exemple, A. BURKARDT, « Une "dévotion indiscreète". Privation de reliques et émotion populaire au début du XVIII^e siècle. Le cas de Saint Julien d'Alexandrie », in Xavier PÉROT (dir.), *Les reliques en action*, Limoges, PULIM, 2019, p. 85-144.

⁶². Pour un survol de tels cas de figure, voir A. BURKARDT, « Miracolo », in Adriano PROSPERI (éd.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, Pise, Edizioni della Normale, 2010, p. 1046-1048.

ses restes firent encore l'objet d'une ample dispute entre les autorités vénitiennes et l'Inquisition romaine, étant donné qu'ils suscitèrent, dès leur redécouverte, un concours populaire massif et des miracles qui semblaient clairement plaider en faveur de la sainteté du personnage (Albrecht Burkardt).

Des reliques contestataires se retrouvent en bon nombre à l'époque contemporaine. Le pèlerinage à la robe de Jésus-Christ conservée dans la cathédrale de Trèves n'est qu'un exemple parmi d'autres qui montrent, au-delà de la vigueur des cultes « populaires », comment le catholicisme pouvait, par ce biais, rester « performant » dans sa résistance à un régime politico-confessionnel (en l'occurrence celui de la Prusse, protestante) qui était loin de l'appuyer⁶³. La modernité, qui prend notamment la forme du pluralisme religieux et de la privatisation des croyances religieuses, semble mettre radicalement en cause le catholicisme, du moins auprès des élites libérales. En réaction, le clergé catholique s'appuie sur le soutien des aristocraties contre-révolutionnaires, qui ont retrouvé le chemin des autels, ainsi que sur la ferveur populaire, qui s'alimente de cérémonies fastueuses et du culte des reliques. La vénération des corps saints, et notamment ceux des victimes de la révolution, peut ainsi être comprise comme une résilience au mouvement général de sécularisation des sociétés, variable selon les pays et régions⁶⁴.

Collectionner et vénérer les reliques des saints constitua l'une des modalités de résistance à la sécularisation, initiée en France par la Révolution. Les nombreuses béatifications et canonisations, au XIX^e siècle, de personnages de la Contre-Réforme, sont l'éclatante expression de la nostalgie d'un ancien régime idéalisé, dans lequel la société, les souverains et le clergé étaient supposés avoir connu une harmonie bénie de Dieu.

La Révolution française bouleversa les fondements de la société en remettant en cause l'ordre hiérarchique de la société considéré comme immuable. Délégitimées par la proclamation de la liberté et de l'égalité, les familles aristocratiques s'efforcèrent de retrouver leur statut en mettant en avant leur ancienneté et leur vertu. D'où sans doute l'attachement aux reliques familiales. Les unes étaient les débris qui avaient été récupérés après la tourmente révolutionnaire. Les autres étaient les preuves de leur lutte contre des révolutionnaires qui avaient mis le pays à feu et à sang et qui, en lieu et place de la raison et la prospérité promises, n'avaient apporté que l'anarchie et la ruine.

Cette démarche rejoignit celle de l'Église catholique. Dans le souci de rechristianiser la France, le clergé s'employa à redonner de la vigueur à la vénération des reliques. Les autorités romaines distribuèrent volontiers des restes sacrés exhumés des catacombes. Les catholiques se tournaient vers Rome, vénéraient le pontife et se pensaient comme héritiers de l'Église primitive. Cette représentation constitua le fil directeur de l'interprétation de l'histoire dite sainte par les catholiques du XIX^e siècle : la déchristianisation révolutionnaire, les vagues d'anticléricalisme, les refus d'égalité

63. Nils FREYTAG, *Aberglauben im 19. Jahrhundert. Preußen und seine Rheinprovinz zwischen Tradition und Moderne (1815-1918)*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003 ; Volker SPETH, *Katholische Aufklärung, Volksfrömmigkeit und » Religionspolicy » . Das rheinische Wallfahrtswesen von 1816 bis 1826 und die Entstehungsgeschichte des Wallfahrtsverbots von 1826. Ein Beitrag zur aufklärerischen Volksfrömmigkeitsreform*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang, 2008 ; *Id.*, *Katholische Aufklärung und Ultramontanismus, Religionspolicy und Kultfreiheit, Volkseigensinn und Volksfrömmigkeitsformierung. Das rheinische Wallfahrtswesen von 1826 bis 1870*, 2 vol., Francfort-sur-le-Main, etc., Peter Lang, 2010-2011.

64. Cf. Ph. BOUTRY, « Une recharge sacrale. Restauration des reliques et renouveau des polémiques dans la France du XIX^e siècle », in *Id.*, P.-A. FABRE et D. JULIA (dir.), *Reliques modernes, op. cit.*, I, p. 121-173.

de traitement (Angleterre ou Allemagne) furent perçus comme un rejeu des persécutions subies par les premiers chrétiens⁶⁵. Ainsi furent données à vénérer les reliques des martyrs de Lyon dans la basilique d'Ainay, qui fut restaurée dans le style romano-byzantin et dont le décor de peintures réalisées par Hippolyte Flandrin et Jean-Baptiste Frénet comme celui des mosaïques des frères Édouard et Pierre Mora, s'inspiraient des catacombes. Les noms glorieux des martyrs Pothin et de Blandine étaient unis à ceux des romains Exupère et Calixte. Des fouilles furent entreprises pour déterminer le lieu exact du martyr des Lyonnais mais ne purent mettre un point final aux controverses historiographiques et archéologiques. Le plus important pour les habitants de ce quartier conservateur et d'un catholicisme intransigeant, situé entre Rhône et Saône, était que Lyon retrouvât sa légitimité de première cité christianisée, face à la concurrence de Paris, cité de la Révolution (Bruno Dumons).

Ainsi la politisation des reliques fut paradoxalement le fait des milieux contre-révolutionnaires. En effet, dans leur souci de combattre la Révolution et de restaurer ce que celle-ci avait détruit, les ultras soutinrent l'Église dans son projet de donner à la religion sa splendeur. Avec la Révolution et la profanation de ses sépultures⁶⁶, puis le pillage de son trésor, Saint-Denis avait perdu sa fonction de dernière demeure des rois, qui avait fini par faire de la basilique un reliquaire monumental. Dans cette perspective, ce fut l'édifice lui-même qui devint une relique : il était à la fois une preuve de l'antiquité du christianisme sur la terre de France, donc le signe de sa mission de fille aînée de l'Église et le témoignage accusateur de la violence de la persécution subie durant la Révolution déchristianisatrice⁶⁷. Le terme « Restauration » exprimait au sens figuré comme au sens propre la volonté de redonner sa dignité à la collégiale/reliquaire : le bâtiment était rétabli, un chapitre canonical était constitué, qui aurait pour mission de protéger et vénérer les reliques royales. Les cendres de Louis XVI et Marie-Antoinette furent transférées à Saint Denis en 1815, les restes profanés en 1793 furent exhumés en 1817 et regroupés dans deux cavités. Les reliques de Saint Denis, Eleuthère et Rustique, placées dans trois reliquaires offerts par le roi, furent à leur tour translattées en la collégiale en 1819. Le panégyrique prononcé par M^{gr} de Boulogne, évêque de Troyes, affirmait l'indéfectible alliance du trône et de l'autel : la religion était au fondement de la France et sa civilisation.

Rémy Hème de Lacotte fait remarquer le renversement de perspective qui s'opérait ainsi : ce n'était plus la monarchie, qui, en établissant dans le sanctuaire sa nécropole, avait fait de saint Denis un saint national mais c'était le saint qui était devenu lui-même le fondement de la monarchie. Dans le même temps, l'ancien Panthéon révolutionnaire perdait définitivement – du moins le croyait-on – sa fonction de temple des grands hommes de la Nation : il était en 1822 consacré église Sainte Geneviève, en présence du comte d'Artois, du duc et de la duchesse d'Angoulême. La dynastie entendait capter à son profit la dévotion aux grands hommes en sacralisant

65. Ph. BOUTRY, « Les saints des catacombes. Itinéraires français d'une piété ultramontaine (1800-1881) », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge, Temps modernes*, 1979 ; S. BACCIOCHI et D. JULIA, « Reliques et Révolution française (1789-1804) », in Ph. BOUTRY, P.-A. FABRE et D. JULIA (dir.), *Reliques modernes, op. cit.*, vol. I, p. 483-586.

66. Jean-Marie LE GALL, « Violence et révolution : exhumation et profanation des tombes royales à Saint-Denis », in Annie DUPRAT (dir.), *Révolutions et mythes identitaires. Mots, violence, mémoire*, Paris, Nouveau Monde Éditions, 2009, p. 157-171.

67. Tatiana WEBER-MAILLOT, « La basilique de Saint-Denis dans l'œuvre de Chateaubriand : aventures d'une métamorphose », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 1, 2000, p. 273-284.

leurs dépouilles. L'assassinat de l'héritier du trône, en 1820, lui en avait déjà donné l'occasion lorsque le duc de Berry, magnifié comme un martyr, fut inhumé à Saint Denis. En 1824, le garde des Sceaux déposa un projet de loi contre les vols sacrilèges commis dans les édifices religieux (catholiques comme des autres confessions).

L'attitude de la Restauration à l'égard des reliques est révélatrice de la conception du pouvoir et du rôle de la dynastie. Les ultras, inspirés par la pensée de Joseph de Maistre et de l'abbé Bonald, encouragés par le mouvement romantique naissant qui développait une véritable mystique d'inspiration moyenâgeuse, entendaient encourager le retour de l'aristocratie aux autels et resacraliser le pouvoir.

L'on comprend alors l'importance qui fut donnée aux reliques contre-révolutionnaires. Les objets provenant des victimes de la Terreur et de la guerre de Vendée furent d'abord recueillis pieusement par des témoins, qui les donnèrent aux familles. Parfois le caractère précieux de ces reliques conduisit certains militants du légitimisme à multiplier les acquisitions, jusqu'à constituer une ou des collections (Jean-Jacques Lucas). On y trouvait des trophées, des drapeaux, des armes ramassées sur les champs de bataille ou retrouvés dans les armoires ou les greniers. Certains objets étaient liés à la mort du héros familial, comme un mouchoir taché de sang ou le fauteuil où fut exécuté d'Estrée. S'y trouvaient parfois également des objets personnels sans rapport direct avec l'événement commémoré. L'accumulation tend à renforcer la valeur de ces objets. Elle est preuve de l'aura du personnage vénéré. Elle crée, légitime ou renforce celui qui les expose, les commente, les fait admirer. Car ces objets ne peuvent prendre tout leur sens emblématique qu'accompagnés d'un récit destiné à les authentifier. Une collection de récits est ainsi associée à la collection d'objets. Le collectionneur les fait admirer aux membres de sa famille comme à ses visiteurs puis finit par les confier à un musée afin que celui-ci les expose au public. La notice concerne autant les actions du propriétaire que la transmission de l'objet, selon un parcours parfois chaotique, de veuve à neveu, jusqu'au collectionneur. La relique change alors de statut. Elle n'est plus l'objet privé destiné à conserver la mémoire de l'ancêtre mais un témoignage public dénonçant la Révolution et ses héritiers, les républicains. Les catalogues des expositions successives, dans lesquelles on peut retrouver les mêmes objets, donnent une tournure scientifique, ou plutôt qui se veut impartiale, à ces récits. La patrimonialisation des objets, grâce à une scénographie soigneusement orchestrée, contribue à la patrimonialisation des combats contre-révolutionnaires, à commencer par les guerres de Vendée et au rejet de la République, l'objet étant pièce à conviction à la charge du régime honni, tandis que la nostalgie militante contre-révolutionnaire était empreinte d'émotivité. L'objet contribue à la lutte contre l'effacement mémoriel et au façonnage de la contre-mémoire⁶⁸. Ainsi le collectionneur Raoul de Roquebrune (1849-1924) rassemblait des vestiges du château de Chambord, les mettait en scène, les remployait dans son propre château, comme il le fit par exemple avec les boiseries.

La comparaison de la découverte, la transmission et l'usage des reliques princières des Bourbons et des Romanov, réalisée par Paul Chopelin, permet de souligner les points communs dans l'usage politique qui en fut fait, au-delà des différences de lieux et de contextes, par les révolutionnaires français et russes. Dans les deux cas, les autorités révolutionnaires s'efforcèrent d'empêcher la vénération des restes des membres des

68. Jean-Clément MARTIN, *La Vendée de la mémoire (1800-1980)*, Paris, Seuil, 1989.

familles exécutés en les transférant dans un lieu secret, en tentant de les brûler, en les inhumant, en accélérant leur décomposition par de la chaux vive ou de l'acide. Cet acte politique était véritablement révolutionnaire : les autorités manifestaient leur puissance et affirmaient leur légitimité en niant l'exceptionnalité des souverains, en faisant entrer leurs dépouilles dans l'anonymat égalitaire de la fosse commune ou en les faisant disparaître. Il s'agissait également de combattre une croyance superstitieuse et les pratiques associées de pèlerinage, considérées comme des instruments forgés par les rois et les clercs pour dominer le peuple. Plus rousseauistes que voltairiens, les révolutionnaires organisaient dans le même temps la vénération des dépouilles et le culte des reliques de leurs « grands hommes », de Marat à Lénine et bien d'autres, dans des Panthéon et mausolées. Ils ne purent cependant empêcher une dévotion spontanée de se constituer, sans l'assentiment des Églises, autour des restes des martyrs de la Terreur et des combattants de la Contre-Révolution.

Dans les deux cas en effet, les proches et les partisans mirent en œuvre des démarches relativement importantes pour conserver, retrouver, authentifier, vénérer, traduire, distribuer, faire circuler les restes corporels, les objets personnels ou même des fragments de la terre du lieu de l'exécution. Des monuments-sépultures furent constitués en l'honneur de ceux qui étaient considérés comme des martyrs : chapelle expiatoire (Paris), église orthodoxe sainte Marie-Madeleine de Gethsémani (Jérusalem), saint Job (Bruxelles), saint Nicholas (Londres). Des membres des familles royales puis des descendants et des proches, en tout cas des fidèles, se donnèrent pour mission de sauvegarder les reliques afin de perpétuer la mémoire des princes et entretenir la culture politique contre-révolutionnaire. Les bénédictines de Saint Louis du Temple furent constituées pour assurer la vénération des restes des Bourbon. Les reliques furent parfois patrimonialisées : des collectionneurs les recherchaient, des faussaires en faisaient le trafic. Le musée Carnavalet accueillit des reliques des Bourbons dans une salle qui acquit de ce fait la fonction de reliquaire. Le culte des reliques princières perdura et existe encore au début du XXI^e siècle, mêlant le politique et le religieux, jouant de l'émotivité des visiteurs par des mises en scène doloristes.

A contrario, l'absence de reliques pouvait affaiblir le pouvoir monarchique. Isabel Corrêa da Silva et Miguel Metelo de Seixas expliquent que le défaut de véritables reliques royales serait à la fois un symptôme et un facteur des difficultés de la monarchie portugaise au XIX^e siècle. En effet, alors que les reliques traditionnelles représentaient le corps mystique du roi, les objets exhibés lors des investitures – sceptre, couronne, manteau – étaient fabriqués pour les cérémonies. Dépourvus de l'aura que donnaient l'ancienneté des reliques et la transmission des objets depuis des temps immémoriaux, ils importaient moins que les gestes qui étaient accomplis, par exemple l'acclamation populaire reçue par Pierre V ou encore le serment d'hommage. Les mises en scène des rituels parlementaires, religieux, militaires et auliques avaient beau être soignées, elles ne parvenaient pas à faire atteindre aux insignes royaux le niveau de sacralité que les véritables objets-reliques, comme la couronne de Charlemagne ou l'ampoule du saint-chrême pour la monarchie française, étaient capables d'établir. Ainsi s'expliquerait, selon les auteurs, l'absence de légitimité de la monarchie et sa chute sans grand fracas en 1910.

L'alliance entre l'ultramontanisme et le légitimisme, qui s'exprime à travers le culte des reliques, suscita un regain de critiques de la part des milieux libre-penseurs. Jacques

Collin, dit Collin de Plancy, s'inspira du *traité des reliques* de Calvin, qu'il réédita en 1822, pour écrire son *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses; précédé d'un Essai historique sur le culte des images et des reliques, sur les troubles élevés par les Iconoclastes*⁶⁹. Cette thématique fut largement diffusée, la moquerie à l'égard des croyances et pratiques dévotes qu'ils jugeaient ridicules étant l'arme favorite des anticléricaux⁷⁰.

À des milliers de kilomètres de distance et dans une situation coloniale bien différente, nous pouvons observer de similaires tentatives de récupération, d'instrumentalisation de pratiques religieuses relatives aux reliques par les pouvoirs publics. Ainsi de la III^e République à l'égard du culte des morts, à travers la vénération de leurs reliques, par le peuple malgache. Deux moments, situés à deux décennies de distance, ont été étudiés par Frédéric Garan. La reine Ravalona qui avait été exilée loin de sa terre natale par Gallieni pour son supposé rôle dans la révolte lors de l'établissement du protectorat français sur Madagascar, fut inhumée en toute discrétion à Alger, en 1917. En 1938, le gouvernement français accepta le transfert des cendres qui était réclamé par les Malgaches au nom du respect de la tradition. En effet, un culte devait être rendu aux morts dans la terre des ancêtres. Les autorités coloniales françaises, afin de faire preuve de leur attitude bienveillante et de leur capacité à assurer l'ordre public, organisèrent la translation. Lors de son exhumation, des honneurs républicains furent rendus au cercueil, en hommage au patriotisme français de la reine, qui avait encouragé la participation des Malgaches à la Grande guerre. En dépit d'un unanimité de façade, la cérémonie organisée ensuite à Tananarive fut sujette à polémiques. Les colons craignaient en effet que les indigènes ne perçoivent l'événement comme un encouragement à une nouvelle révolte. Les reliques de la reine étaient donc honorées par les uns comme symbole de réconciliation et de pacification, tandis que les autres y voyaient un rite religieux, ferment potentiel de contestation. En ces temps de mise en cause, de plus en plus vive, de l'occupation française, le politique et le religieux étaient étroitement mêlés.

Ces exemples conduisent à nuancer l'interprétation généralement admise de transfert de sacralité. Il s'agit d'avantage d'une superposition de sacralités. Dans sa démarche d'expiation des crimes révolutionnaires par la resacralisation des territoires et des monuments qui avaient été souillés par les impies, l'Église catholique réactiva le culte des reliques et mit en place une politique reliquaire volontariste. Des reliques qui avaient été dérobées, détruites ou cachées furent soit restituées soit remplacées. Opportunément, la réouverture des catacombes romaines et la découverte de sépultures antiques permirent de « fabriquer » de nouveaux saints et saintes, dont Philomène fut la plus fameuse dans les pays de catholicité. Parallèlement, les émigrés, de retour en France, s'efforçaient de relégitimer leur place dans la société en vénérant les victimes de la Terreur.

Dans ce contexte de restauration politique et religieuse, la relique revêt deux significations concomitantes, religieuse et politique, dont les déclinaisons peuvent dépendre des lieux, des personnes, des contextes. Le sens qui leur est donné n'est pas non plus

69. Jacques-Albin COLLIN DE PLANCY, *Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses; précédé d'un Essai historique sur le culte des images et des reliques, sur les troubles élevés par les Iconoclastes*, etc., 3 vol., Paris, Guien, 1821-1822.

70. Jacqueline LALOUETTE, *La libre-pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.

figé. Il est évolutif, fluctuant. Le changement de lieu, de la collection privée au musée, du cimetière lointain à la terre des ancêtres, est lui-même un événement porteur de signification. Il semble s'agir d'un premier pas, ou d'une première inflexion de la pratique reliquaire, vers la création et la vénération de reliques exclusivement profanes.

Transferts de sacralité? La vénération des dépouilles civiles

Même si les corps saints traditionnels trouvent toujours leur public à l'époque contemporaine, la tendance la plus novatrice est sans doute alors celle de la création de « reliques » suscitant une vénération quasi religieuse mais qui, au lieu de s'investir dans les intercesseurs célestes, concerne les agissements du monde politique profane⁷¹. Ces reliques ne renvoient pas forcément aux seuls *personnages*. Elles peuvent rappeler également des *institutions* politiques, ou encore des *événements* particuliers⁷², et parfois c'est sans doute un entre-deux : les pierres de la Bastille, par exemple, ou les morceaux du mur de Berlin sont à la fois les souvenirs symboliques d'un régime politique révolu et de la chute même de ce régime⁷³. Le cas le plus classique est néanmoins celui des restes laissés par des *personnes* d'importance politique dotées d'une aura quasi-religieuse, que celle-ci se fonde sur la théologie politique de l'Ancien Régime, ou corresponde à des formes modernes du charisme politique. Les choses peuvent aller ici jusqu'à la mise en place de véritables cultes « parallèles », corps saints compris, que l'on songe aux martyrs de la Révolution, ou à certains « cultes civiques » du XIX^e siècle (à propos de Jeanne d'Arc, par exemple)⁷⁴.

De fait, si les funérailles officielles furent toujours l'objet de cérémonies organisées avec soin, les protagonistes et les médias accordèrent toute leur attention aux personnes présentes et leurs discours. Certes, dans leur volonté de restaurer l'Ancien régime, les ultras sacralisèrent les restes corporels ainsi que divers objets de Louis XVI, promu roi-martyr, et recherchèrent l'appui de Rome, espérant obtenir la béatification du défunt roi⁷⁵ mais leur échec est le signe de la disparition de la vénération religieuse

⁷¹. On peut nommer comme emblématiques à ce propos les travaux récents de Sergio Luzzatto, consacrés aux deux phénomènes – l'écllosion et la persistance d'un culte de saints très contemporain (*Padre Pio. Miracles et politique à l'âge laïc*, Paris, Gallimard, 2013) et le culte rendu au corps d'un personnage profane (*Le corps du duc : essai sur la sortie du fascisme*, Paris, Gallimard, 2014).

⁷². Les reliques seraient alors l'ensemble des objets témoignant encore, directement, de l'événement en question. Un tel usage du terme s'aperçoit dans le langage courant actuel, notamment à propos des « reliques » de telle ou telle bataille. Voir à titre d'exemple, *Normandie 44 et les reliques de la bataille : collector guide Hermann Historica*, Bayeux, Heimdal, 2009 ; Gilles BERNARD et Gérard LACHAUX, *Waterloo : les reliques*, Paris, Histoire & collections, 2005, p. 3, à propos des « objets qui ont réellement "fait" Waterloo » : « leur capital émotionnel reste toujours intact, du célébrissime chapeau de Napoléon au bouton d'uniforme du plus obscur des fusiliers d'infanterie. Les musées officiels et les collections particulières recèlent encore nombre de ces objets. Anciens trophées ramassés au lendemain des combats, souvenirs de famille que les générations ont pieusement conservés. L'analyse minutieuse de ces reliques nous apprend souvent bien des choses ignorées des livres d'Histoire ».

⁷³. Voir, par exemple, Héloïse BOCHER, *Démolir la Bastille. L'édification d'un lieu de mémoire*, Paris, Vendémiaire, 2012.

⁷⁴. Albert SOBOUL, « Sentiment religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Saintes patriotes et martyrs de la liberté », *Archives de sociologie des religions*, n° 2, juillet-décembre 1956, p. 73-87 ; Serge Bianchi (éd.), *Héros et héroïnes de la Révolution française* ; avec le concours de Bernard Gainot et Pierre Serna, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2012 ; pour les appropriations du personnage de Jeanne d'Arc, voir en dernier lieu les différentes contributions à Vincent COUSSEAU, Florent GABAUDE et Aline LE BERRE (éd.), *Jeanne politique. La réception du mythe de Voltaire au Femem*, Paris, Pulim, 2017.

⁷⁵. Emmanuel FUREIX, « Expier le régicide : un deuil conflictuel sous la Restauration », in Matthieu BREJON DE LAVERGNE et Olivier TORT (dir.), *L'union du Trône et de l'Autel? Politique et religion sous la Restauration*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012, p. 105-118, en particulier p. 107 et 110.

à usage politique des restes royaux. Lorsque libéraux et républicains organisaient des « deuils politiques » sous la Restauration, ces funérailles étaient avant tout un prétexte pour contourner l'interdiction de réunion⁷⁶. Néanmoins, les restes corporels et les objets vénérés lors de deuils-manifestations subsistaient.

Ces formes de vénération ne sont pas totalement inouïes. Dans les sociétés archaïques, la vénération des divinités a sans doute trouvé son origine dans celle des ancêtres, progressivement sacralisés⁷⁷. Le culte des héros, dans l'antiquité, avec tout un ensemble de reliques inscrites dans la mémoire collective, suscita la vénération des populations⁷⁸. Au Moyen Âge et à l'époque moderne, se produisirent des phénomènes analogues de vénération de « reliques » qui, souvent d'origine antique, soutiennent l'identité collective civique, par exemple à Florence avec le véritable culte rendu, depuis le xv^e siècle, à la « *Littera fiorentina*⁷⁹ ».

Tenu pendant longtemps pour le manuscrit original du Digeste (des Pandectes de Justinien), conservé au Palazzo Vecchio à Florence comme une sorte d'icône civique – « symbole de la loi, entendue comme le garant fondamental et perpétuel de la liberté et de l'autonomie⁸⁰ » – ce document fait l'objet d'une vénération tout à fait comparable à celle « que l'ancienne Église réserve aux ossements et objets sacrés ; dans les deux cas, on trouve la visite révérencieuse suivant des rites particuliers, et l'ostension publique du trésor sacré ("sacra ostensione") à des rares jours de fête, la translation solennelle d'un lieu à un autre⁸¹ ». À certains moments où la République est en danger, « la Seigneurie de Florence ordonne que les *Pandette* soient montrées au peuple », alors qu'en temps normal, elles sont conservées dans la même armoire qui enferme le manuscrit censé être l'original de l'Évangile de Saint Jean⁸². Au milieu du xvii^e siècle, Rabelais s'était montré parfaitement conscient et de l'importance du « culte » rendu à la Lettre florentine, et de son parallélisme avec les dévotions religieuses. Lorsque Pantagruel arrive sur l'île de Cassade, il entend parler d'un « flasque du Sang greal, chose divine et à peu de gens cogneue. Panurge feist tant par belles prières avec les Scindics du lieu que ils nous le monstrerent ; mais ce

76. E. FUREIX, *La France des larmes. Deuils politiques à l'âge romantique (1814-1840)*, Paris, Champ Vallon, 2009.

77. Cf. Carla M. ANTONACCIO, *An Archaeology of Ancestors: Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1995.

78. Voir D. BOUVIER, « Reliques héroïques en Grèce archaïque », art. cité, et Francesco NERI, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a. C.)*, Bologne, Il Mulino, 2010 ; voir en outre David BOEHRINGER, *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien*, Berlin, Akademie Verlag, 2001 ; Alessandra COPPOLA, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venise, Marsilio, 2008 ; Bianca v. MANGOLDT, *Griechische Heroenkultstätten in klassischer und hellenistischer Zeit. Untersuchungen zu ihrer äußeren Gestaltung, Ausstattung und Funktion*, Tübingen, Berlin, E. Wasmuth, 2013.

79. E. SPAGNESI (éd.), *Le Pandette di Giustiniano. Storia e fortuna della «Littera fiorentina»*, Mostra di codici e documenti (24 giugno-31 agosto 1983), Florence, Olschi, 1983. Voir, sur la réception, les différentes contributions à *Le Pandette di Giustiniano. Storia e fortuna di un codice illustre. Due giornate di studio, Firenze 23-24 giugno 1983*, Florence, Olschi, 1983, ainsi que, plus récemment, Valérie Hayaert, en particulier « Le manuscrit de la lettre florentine des Pandectes : une relique civique », in X. PERROT (dir.), *Les reliques en action, op. cit.*, p. 43-50.

80. *Le Pandette di Giustiniano. Storia e fortuna della «Littera fiorentina»*, op. cit., p. 8 (« simbolo della legge, intesa come la fondamentale, perpetua, garante della libertà e dell'autonomia »).

81. Franz WIEACKER, « Mommsens Digestorum editio maior: Aspekte und Aporien », in *Le Pandette di Giustiniano. Storia e fortuna di un codice illustre, op. cit.*, p. 199-214 (pour la citation, p. 199 : « welche die Alte Kirche geheiligten Beinen und Gegenständen erweist: hier wie dort der ehrfürchtige Besuch unter besonderen Riten, die öffentliche Weisung des Heiltums („sacra ostensione“) an seltenen Festtagen, die feierliche Translatio von Ort zu Ort... »).

82. Piero FIORELLI, « Le Pandette dal palazzo alla libreria », *ibid.*, p. 131-141 (ici p. 136 : « la Signoria di Firenze dispone che le Pandette siano mostrate al Popolo »).

fut avec plus de cerimonies et de solennité troys fois qu'on ne montre à Florence les Pandettes de Justinian, ny la Veronique à Romme⁸³ ».

Le « culte » de la *Littera Fiorentina* concerne un monument historique, et il n'est pas sûr que l'on puisse déjà trouver, à la même époque, des formes de vénération analogues pour les restes de *personnes* qui n'auraient pas appartenu au champ religieux. La *dilaceratio corporis*, l'embaumement de certaines parties du corps d'un défunt, à commencer par le cœur, pratique (le *mos teutonicus*) que l'on trouve appliquée depuis les croisades puis tout au long de l'époque moderne à certains monarques et grands nobles, ne se confond pas en tout cas avec la production de reliques de saints, ni la conservation de ces restes (le plus souvent les entrailles) avec la volonté d'en faire les bases matérielles d'un culte⁸⁴. Il est vrai que la *dilaceratio* peut prendre les aspects d'une telle sacralisation à l'époque contemporaine, tout en cessant de s'appliquer aux seules personnes distinguées *a priori*, par la naissance. Les contributions de Jérôme Grévy et Patrick Clastres dans ce volume le montrent à l'évidence. En revanche il semble probable que le culte quasi religieux de personnes à vocation purement profane aura trouvé ses origines seulement au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, avec la naissance du culte des héros⁸⁵. Inspirés de la pensée rousseauiste, qui préconisait la création de religions civiles, les révolutionnaires français offrirent à la vénération des citoyens les reliques des « grands hommes » de la nation, à commencer par Mirabeau, qui fut le premier panthéonisé, ou Marat, qui fut célébré comme un martyr de la liberté⁸⁶. Une démarche similaire conduisit la vénération de la Constitution de l'an II, qui fut placée dans une urne et portée en procession à travers Paris⁸⁷. L'habitude a d'ailleurs été conservée jusqu'à ce jour de ritualiser tout ajout ou amendement constitutionnel par la fabrication d'un original, selon des règles très codifiées⁸⁸.

Par ailleurs, la vénération quasi religieuse n'est pas le seul fait de personnages de la vie politique *strictu sensu*. Elle peut concerner aussi d'autres acteurs du monde profane, en particulier les artistes⁸⁹ dont une certaine sacralisation, perceptible au

⁸³. RABELAIS, *Œuvres complètes*, éd. Pierre Jourda, vol. II, Paris, Garnier, 1962, p. 315 (*Le cinquième livre*, chap. x).

⁸⁴. Une connotation sacrée y est pourtant de mise. Mais elle résulte des enterrements en lieu sacré et de la proximité recherchée avec les corps saints. De même, la pratique a un sens politique certain. La *dilaceratio* permet une présence du défunt dans différents endroits, qui peuvent être les parties constitutives du règne. Voir Elizabeth A. R. BROWN, « Authority, the Family, and the Dead in Late Medieval France », *French Historical Studies*, 16 (1990), p. 803-832; Romedio SCHMITZ-ESSER, *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers*, Stuttgart, J. Thorbecke, 2014, p. 165-186 et 631-651.

⁸⁵. Martin PAPPENHEIM, *Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715-1794)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992; Jean-Claude BONNET, *Naissance du Panthéon. Essai sur le culte des grands hommes*, Paris, Fayard, 1998; Thomas W. GAEHTGENS et Gregor WEDEKIND (éd.), *Le culte des grands hommes, 1750-1850*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2009; Antoine LILTI, *Figures publiques. L'invention de la célébrité*, Paris, Fayard, 2014.

⁸⁶. Joseph CLARKE, *Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance, 1789-1799*, Cambridge University Press, 2007; *La Mort de Marat, de l'évènement au mythe : autour du tableau de Jacques-Louis David*, catalogue de l'exposition, Ville d'Avignon et musée Calvet, 1989; Jacques GUILHAUMOU, *1793 : la mort de Marat*, Bruxelles, Complexe, coll. « La Mémoire des siècles » (n° 212), 1989; Guillaume MAZEAU (préf. Jean-Clément MARTIN), *Le bain de l'histoire : Charlotte Corday et l'attentat contre Marat (1793-2009)*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « La chose publique », 2009.

⁸⁷. Cf. Mona OZOUF, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

⁸⁸. « Le scellement des lois depuis 1946. État des sources existantes », dossier établi par le service des Archives du ministère de la Justice avec le concours des Archives nationales, Musée de l'histoire de France et service des Sceaux, 2008 [http://www.archives-judiciaires.justice.gouv.fr/art_pix/Scellement_des_lois_depuis_1946.pdf], consulté le 19 février 2020.

⁸⁹. La perspective se trouve confortée par le langage courant. Dans des catalogues de vente, par exemple, on trouve bien le terme de « relique » appliqué aux restes de certains artistes : reliques de Mozart (« *Mozart-Reliquien* »), etc.

xix^e siècle – le « sacre de l'écrivain », cher à Paul Benichou – constitue comme le pendant du processus de sécularisation⁹⁰. Se tromperait qui classerait ces cultes dans un domaine purement apolitique. En réalité, ils ont pu connaître des récupérations certaines, notamment au sein des divers mouvements nationalistes, à coloration politique divergente⁹¹, alors que les restes eux-mêmes ont pu éveiller parfois la convoitise de différents pays⁹². Le romantisme vit la multiplication de mises en scène de funérailles d'artistes – Goethe suggéra de prendre des poèmes en sacrifice, tandis qu'un bûcher pour la crémation de Shelley fut dressé « à la manière antique » sur la plage de Viareggio⁹³.

La vénération des restes corporels et des objets personnels de personnages emblématiques ne peut systématiquement être considérée comme un relevant d'un rituel laïque. Indéniablement, certains héros, qui avaient tenu un discours hostile à l'Église catholique et ses rites surannés, instruments de domination d'un peuple crédule, firent l'objet d'un culte par leurs fidèles dont la forme religieuse frappa les contemporains. Néanmoins, chacun des cas ici étudiés – Garibaldi, Gambetta, Che Guevara –, révèle l'absence d'un rituel laïque, les pratiques étant dépendantes de la spécificité du personnage vénéré, de l'importance de ses fidèles et du contexte. Dans le cas de Garibaldi et Gambetta, cette vénération s'étiola peu à peu, se limitant à un cercle de plus en plus réduit, et vit d'autres héros leur être préférés. Le traitement de leurs restes corporels – crémation, autopsie – empêcha qu'ils devinssent l'objet d'un culte pour eux-mêmes. Exposés dans des vitrines de musées, leurs objets devinrent de simples témoignages historiques et perdirent leur dimension sacrale (Jérôme Grévy et Dino Mengozzi). En revanche, le culte des reliques et le souvenir de l'Argentin Che Guevara ne sont pas à ce jour altérés par le temps et furent même réactivés pour la découverte des restes corporels (Jean-Marie Terral).

Les exemples de révolutionnaires, admirés et vénérés en partie pour avoir été des victimes incomprises et des martyrs de la cause qu'ils incarnaient, ne doit pas nous faire oublier que des hommes qui exercèrent le pouvoir purent également susciter une admiration qui conduisit à la création et la vénération de reliques. Sur ordre de leurs successeurs, qui entendaient puiser leur légitimité dans l'hommage qu'ils suscitaient, les dépouilles de Lénine, Hô Chi Minh, Mao Zedong ou Kim Il Song furent exposées

90. Cf. P. BÉNICHOU, *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, J. Corti, 1973 ; pour un exemple précis, en dehors du cas de la France, voir Christoph SCHMÄLZLE, « Weltliche Wallfahrt. Schillers Reliquien in den Gedenkstätten des 19. Jahrhunderts », in Hellmut SEEMANN (éd.), *Literatur ausstellen: museale Inszenierungen der Weimarer Klassik*, Göttingen, Wallstein, 2012 (Jahrbuch Klassik-Stiftung Weimar ; 2012), p. 57-84. Là encore, il est vrai, des exemples analogues se trouvent dès l'Antiquité. Cf. Diskin CLAY, *Archilochos heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*, Washington DC / Londres, Center for Hellenistic studies, Cambridge (Mass.)/Harvard University, 2004 ; Flore KIMMEL-CLAUZET, *Morts, tombeaux et cultes des poètes grecs*, Bordeaux, Ausonius Éditions, Scripta Antiqua 51, 2013.

91. Pour de multiples exemples, depuis la vénération des derniers rois Aztèques dans le cadre du mouvement national mexicain jusqu'à la revalorisation de certains grands hommes et leurs restes après la chute des régimes communistes en Europe de l'Est, voir les différentes contributions dans A. WALSHAM (éd.), *Relics and remains, op. cit.*

92. C'est par ce biais que certaines reliques peuvent acquérir une dimension politique qu'*a priori*, elles n'ont pas, en se trouvant au centre de luttes de factions, voire au crible des rivalités entre différentes nations. Le masque mortuaire de Chopin, par exemple, semble avoir été revendiqué à plusieurs reprises, par la Pologne. On imagine facilement que d'autres « reliques d'artistes » aient pu susciter des affaires analogues, parfois d'ordre quasiment diplomatique. À coup sûr, il n'en va pas autrement pour le domaine des objets spoliés, ou des formes modernes de vandalisme.

93. Voir Edmond PILON, « Les centenaires romantiques : la mort de Shelley (8 juillet 1822) », *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1922, p. 441-455 ; Pierre GLAUDES et Dominique RABATÉ (dir.), *Deuil et littérature*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2005.

dans des mausolées ouverts aux citoyens⁹⁴. De Gaulle, qui goûtait fort peu de tels appareils, désira pour lui une tombe modeste. Peu attiré par la vénération des objets, il ne put cependant empêcher une dévotion populaire de se mettre en place de son vivant déjà. Dès sa mort se mit en place un pèlerinage, individuel ou associatif, purement émotif ou à caractère politique (Chantal Morelle).

N'allons cependant pas croire que cet usage des reliques, qui mêle spontanéité des admirateurs et instrumentalisation par le pouvoir, se traduit systématiquement par un unanimité des acteurs. La vénération des reliques de Pierre de Coubertin fut ainsi révélatrice de rivalités multiples, qui donnèrent naissance à des cérémonies concurrentes (Patrick Clastres).

Fabriquer les reliques au XXI^e siècle

Les autorités civiles comme religieuses du XXI^e siècle, pourtant épris de rationalisation, de numérisation et d'immatérialité, ne cessent pas pour autant de fabriquer des reliques comme des reliquaires et de mettre en place autant de pèlerinages destinés à leur vénération. Voilà un dernier constat, et non des moindres, ressortant clairement de quelques contributions de ce livre.

C'est avec une démarche d'anthropologue que Francesca Sbardella s'est immiscée dans un couvent féminin dont des religieuses sont spécialisées dans la fabrication de reliques. Car les débris d'ossement ou de tissus, souvent détériorés, supposés provenir d'un personnage en odeur de sainteté, ne deviennent des reliques offertes à la dévotion qu'après une série d'opérations codifiées, dont seules quelques personnes ont la maîtrise. Il en est ainsi des restes de la fondatrice des Carmélites en France, la duchesse Françoise d'Amboise, dont l'ordre entreprend, en ce début du XXI^e siècle, de réactiver le culte en vue de la faire canoniser. En effet, inhumée dans le couvent des Couëts, près de Nantes, sa dépouille avait été profanée et ses reliques avaient été dispersées lors de la Révolution. Dans cet objectif, contrevenant aux recommandations officielles de l'Église, les religieuses procèdent à la multiplication des reliques, soit par parcellisation des restes, soit par leur contact avec d'autres objets, qui sont alors considérés eux-mêmes comme des reliques. Les reliques sont alors mises dans des vitrines, scellées pour garantir leur authenticité, tandis qu'une inscription indique leur nature. Incontestablement, les conditions de réalisation des reliques révèlent que l'ordre s'est attribué une certaine autonomie vis-à-vis du clergé romain masculin. De son propre chef, il a entrepris de fabriquer et distribuer des reliques. En outre, les autorités civiles du village breton de Pluherlin tentent également de s'approprier le patronage de Françoise d'Amboise à des fins touristiques en arguant de la possession de reliques par l'église paroissiale saint Gentien. Ainsi, cette étude de cas révèle que les opérations relatives aux reliques – possession, translation, multiplication, distribution, vénération – constituent toujours un enjeu de contrôle au sein de l'Église.

Il peut se produire que la revendication des reliques soit à l'origine de conflits entre autorités civiles et ecclésiastiques comme au sein de l'Église. Ce fut le cas des reliques de Padre Pio qui, de son vivant et malgré lui, avait suscité une dévotion sans pareille.

⁹⁴. Cf. Fred KUPFERMANN, *Au pays des Soviets. Le voyage français en Union Soviétique, 1917-1939*, Paris, Gallimard/Julliard, 1979.

Fascinés par ses stigmates, ses dévots voyaient en lui une « relique vivante du Christ » et s'efforçaient par tous les moyens de s'approprier un linge tâché de sang ou un autre objet du capucin. Un tel mouvement avait irrité Rome, qui avait pris ses distances avec les pratiques reliquaires. Le religieux fut un temps suspendu, surveillé, confiné. Cela n'empêcha pas une dévotion populaire spontanée qui fit venir des foules à la recherche d'un thaumaturge dans les Pouilles. Après sa béatification par Jean-Paul II, sa dépouille fut exhumée, embaumée, exposée. Ses restes furent l'objet de rivalité entre les frères capucins mineurs et la municipalité de San Giovanni Rotondo. Les autorités municipales réclamaient que le cœur soit transféré dans la commune voisine de Pietrelcina. Une entente fut finalement trouvée. Il n'en reste pas moins que les reliques de Padre Pio furent l'objet d'un enjeu économique-religieux entre le Vatican, l'ordre des capucins et la municipalité (Simone Visciola).

La rivalité entre les autorités civiles et religieuses n'est pas exclusivement à l'origine de ces situations conflictuelles. Une relique profane peut également susciter des polémiques. Guillaume Bourgeois a exploré la guerre de la mémoire historique suscitée par les panthéonisations de 2015 décidée par le Président François Hollande. En effet, le choix d'honorer des résistantes et résistants de la Seconde Guerre mondiale a réveillé un vieux débat concernant Jean Moulin, qui était jusqu'alors l'unique représentant de la Résistance. Un véritable psychodrame agita le microcosme des historiens sur le lieu et les circonstances de la mort de Jean Moulin. Le plus étonnant dans cette affaire est que le cercueil de Jean Moulin comme celui de Pierre Brossolette étaient vides lors de la cérémonie et avaient un caractère purement symbolique. Le débat sur les reliques fut donc un prétexte pour une querelle entre des chapelles universitaires dont les rivalités tenaient autant aux personnes qu'aux interprétations proposées.

Ces études témoignent de la persistance des pratiques reliquaires et de leur propension à mettre en jeu pouvoirs ecclésiastiques et pouvoirs civils. Non seulement des rivalités peuvent exister au sein des institutions mais les reliques peuvent également être révélatrices de conflits politico-économiques. Si les reliques contemporaines ont changé de forme, si elles sont parfois immatérielles, elles n'en sont pas moins bien présentes dans les sociétés et participent de leur fonctionnement, qu'il soit harmonieux ou conflictuel.



Les études rassemblées dans ce livre sont le fruit de deux colloques internationaux qui se sont tenus, respectivement, les 19-20 mars 2015, à la Casa de Velázquez de Madrid (*Corps saints d'Ancien Régime : vecteurs d'une identité politico-religieuse, XVII^e-XVIII^e siècles*), et les 11-12 juin 2015 à l'université de Poitiers (*Reliques politiques modernes, XIX^e-XX^e siècles*). Nous tenons à remercier vivement les personnes et organismes de recherche qui ont contribué à rendre possibles ces rencontres scientifiques, en particulier le Centre de recherche interdisciplinaire en histoire, histoire de l'art et musicologie (CRIHAM) des universités de Limoges et de Poitiers, le conseil scientifique de l'université de Poitiers, ainsi que la Casa de Velázquez et notamment Stéphane Michonneau, à ce moment directeur des études.