

UCLouvain  
Faculté de Philosophie, Arts et Lettres  
Histoire

**LHIST2898 : Travail de fin d'études**

« Le récit de miracles comme conte merveilleux :  
le livret de pèlerinages dans la Principauté de Liège au XVII<sup>e</sup> siècle »

Promotrice  
Mostaccio Silvia

Lectrice  
Guiderdoni Agnès

Année 2019-2020  
Nyssen Maurine, NOMA 52811600

## I. INTRODUCTION GENERALE : L'ÉGLISE AU TOURNANT DU XVII<sup>E</sup> SIECLE

Le XVII<sup>e</sup> siècle constitue un siècle charnière dans l'Histoire religieuse moderne, où protestants et catholiques divisent définitivement leurs deux Églises sans qu'un retour à l'idéal de l'Église universelle ne paraisse désormais possible. Le XVII<sup>e</sup> siècle tourne ainsi à jamais une page de l'Histoire, qui s'était ouverte dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle, dès 1517, où la publication des 95 *Thèses* de Martin Luther annonça la formation des Réformés. Sans revenir sur l'ensemble du récit ayant vu se confronter autant intellectuellement que physiquement deux fois d'une même religion chrétienne, là n'est pas le propos de ce mémoire, nous pouvons en retracer les moments forts. Suite aux écrits de Martin Luther et de Jean Calvin après lui, se forme en 1545 le Concile de Trente dont la mission se veut de réformer l'Église pour en éviter toute dissidence. Il apporte une réponse aux critiques des Réformés portant sur la question des saints (la profusion de leurs reliques et sanctuaires tout autant que leur rôle d'intercesseur), la question de l'Immaculée Conception de la Vierge (et également de sa place d'intercesseur), la question de leurs représentations et enfin, la question de l'Eucharistie et de la transsubstantiation. De fait, les protestants suppriment le culte des saints. Bien qu'ils reconnaissent l'importance de Marie, ils lui refusent toute place privilégiée à côté de Dieu et donc, comme médiatrice entre celui-ci et le croyant. L'iconographie religieuse est mise à mal par un intense élan iconoclaste<sup>1</sup>.

À ce désir des protestants de retourner à l'Église des premiers chrétiens, l'Église romaine opposera l'argument de la tradition. Si les dogmes sont maintenus, un mouvement d'épuration a tout de même cours. L'Église reprend le contrôle sur les sanctuaires locaux et les croyances populaires en général. Ainsi, elle restreint le nombre de saints, particulièrement ceux érigés en modèles par les communautés laïques ou les congrégations sans son consentement. La Vierge est remise en avant en tant que Mère du Christ et personnage saint indépendant possédant à la fois une force guerrière, un pouvoir de guérison et une action protectrice. Si la Vierge est majestueuse, l'Église lui refuse toute image à l'ornementation superflue ou à la beauté provocante. Les cultes mariaux se propagent dans toute l'Europe ; des colonnes à l'effigie de la Vierge parent les places

---

<sup>1</sup> COTTIN J., " L'idole dans le protestantisme : entre archaïsme et actualité ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, L'Harmattan, 2005 (Structures et pouvoirs des imaginaire), p. 143-147 ; LENAIN T., " Les images-personnes et la religion de l'authenticité ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *Ibid.*, p. 303-315 ; VILADSAU R., *The Pathos of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts. The Baroque era*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 165-178.

des villes, des peintures et des sculptures à son image se répandent dans les églises, sa représentation se diffuse au travers des amulettes, des *ex-voto* et des livrets de pèlerinages<sup>2</sup>.

Les nouveaux ordres religieux, dont font partie la Compagnie de Jésus et les Capucins, participent à ce mouvement tant pour soutenir l'Église post-tridentine que pour se légitimer. Les missionnaires se tournent vers la prédication des campagnes dont le public moins instruit se révèle une proie facile de ce qu'ils considèrent être des superstitions et de l'hérésie. Ils développent ainsi une propagande élaborée et rigoureuse qui se veut d'édifier les esprits des fidèles. Leur instruction est rendue possible par la multiplication des couvents, des collèges, des lieux de culte, c'est-à-dire par la prolifération d'espaces, et également la diffusion des sermons, des chants religieux et des livrets de pèlerinages, c'est-à-dire par l'intensification de la production littéraire et le perfectionnement de leur rhétorique. Le but est de rendre accessible la religion chrétienne par des pratiques simples et concrètes, en stimulant tant le corps que les émotions des laïcs pris collectivement ou dans leur individualité. Ainsi, les religieux invitent les croyants à se confesser, à réaliser des pèlerinages, à émettre des vœux et des prières à l'intention des saints et de la Vierge. Les corps des fidèles se fatiguent lors de longues marches ; ils se mortifient par le jeûne, la flagellation et la laceration au moyen de cordages. Les corps souffrants se libèrent de tout péché et se rapprochent de l'expérience de la Passion christique. Ces mêmes corps se réunissent dans des processions mettant en scène l'ensemble de la communauté. Portant des cierges et les reliques du saint ou la statuette mariale, ces processions traversent la ville ou le village avant de prendre fin devant la chapelle ou l'église dédiée au personnage sacré. Le croyant laïc est désormais intégré dans la pratique religieuse, il devient l'acteur de la démonstration de sa foi. Les édifices religieux eux-mêmes deviennent un espace d'exaltation des émotions baroques, permettant d'atteindre par

---

<sup>2</sup> CAMERON E., *Enchanted Europe. Superstition, Reason & Religion. 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 220-225 ; COUSIN B., " Culte marial et geste votif en Provence (XVIIe-XIXe siècle) ", dans *Autour du culte marial en Forez. Coutumes, Art, Histoire. Actes du colloque des 19 et 20 septembre 1997 à l'Université Jean Monnet*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1999, p. 67-71 ; DELFOSSE A., *La "Protectrice des Pays-Bas". Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Brepols, Turnhout, 2009 (Église, liturgie et société dans l'Europe moderne), p. 9-27 ; FEHRLÉN-WEISS N. et SCHINDLING A., " Les colonnes mariales à Munich, Vienne et Prague : mémoriaux de la guerre de Trente Ans ", dans FORCIAZ B. et MARTIN P. (éd.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2015, p. 19-23 ; GUILLAUSSEAU A., " Des hagiographies collectives au service de l'universalisme tridentin ? Réflexions sur les trajectoires éditoriales des *Flos sanctorum* d'Alonso de Villegas et de Pedro de Ribadeneyra ", dans MARIN O. et VINCENT-CASSY C. (éd.), *La Cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Villeteuse et de Paris (Université Paris 13- Sorbonne Paris Cité et E.H.E.S.S., 31 mai-2 juin 2012)*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 119-125 ; VENARD M., " Le culte marial en France au temps des Réformes ", dans *op. cit.*, 1999, p. 59-65.

intuition la spiritualité. L'église devient un lieu sacré à part entière, elle doit se montrer par son architecture et ses décorations comme étant l'endroit privilégié d'une interaction avec le divin. Elle s'illumine par l'usage de matériaux nobles, de vitraux, d'œuvres d'orfèvrerie. Sa splendeur la dresse comme représentation du Paradis Céleste<sup>3</sup>.

Le fidèle est désormais au centre des préoccupations. Ainsi, ses croyances, assimilées à des superstitions par l'Église, sont considérées et exploitées sous un regard nouveau. À défaut de pouvoir faire disparaître les croyances populaires, comme le préconisent d'ailleurs les protestants (qui critique d'ailleurs la part superstitieuse présente dans le culte des saints et l'idolâtrie), l'Église tente de les purger, de les contrôler et de les insérer dans les pratiques chrétiennes. Une attention particulière est portée sur les campagnes puisque c'est là que les croyances populaires sont les plus tenaces. L'Église attribue la persistance de ces croyances à un manque d'instruction du fidèle qui le plonge dans une ignorance le poussant à davantage user de l'imagination que de la raison et qui le rend plus crédule, entre autres, au discours des Réformés. Suite au Concile de Trente donc, l'Église veut reprendre le contrôle des églises rurales, au détriment parfois des seigneurs locaux. Pour ce faire, elle veille à la formation des curés de campagne, premier représentant de l'institution religieuse auprès du fidèle. Les séminaires se multiplient, les mauvaises mœurs des curés et leur absentéisme sont critiqués. Ils ont l'obligation de résider dans leur paroisse. Ce désir de contrôle des églises rurales explique aussi la promotion des missions intérieures organisées par les nouveaux ordres religieux<sup>4</sup>. Or, si les pratiques dites superstitieuses sont régulées, elles ne sont pas

---

<sup>3</sup> CHAMPION M. S., " Emotions and the Social Order of Time : Constructing History at Louvain's Carthusian House, 1486-1525 ", dans BROOMHALL S. (éd.), *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe. Destroying Order, Structuring Disorder*, Ashgate, Farnham, 2015, p. 95-104 ; DELFOSSE A., *op. cit.*, 2009, p. 50-58 ; DELUMEAU J., " Le péché et la peur en Occident ", dans DILLEN A.-M. (éd.), *La peur. Émotion, passion, raison*, Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006, p. 32-39 ; DOMPNIER B., *Missions, vocations, dévotions. Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*, Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes, Lyon, 2015 (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires), p. 65-77, 108-115, 281-284, 351-357 ; KUIJPERS E., " 'O, Lord, save us from shame' Narratives of Emotions in Convent Chronicles by Female Authors during the Dutch Revolt, 1566-1635", dans BROOMHALL S. (éd.), *op. cit.*, 2015, p. 140-144 ; MAJORANA B., " Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) ", dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Année 57, n° 2, 2002, p. 314-320 ; MOSTACCIO S., " La mission militaire jésuite auprès de l'armée des Flandres pendant la guerre de Trente Ans. Conversions et sacrements ", dans FORCLAZ B. et MARTIN P. (éd.), *op. cit.*, 2015, p. 199-201 ; MONTANDON A., " L'invention d'une autosurveillance intime ", CORBIN A., COURTINE J.-J., VIGARELLO G. (éd.), *Histoire des émotions*, vol. 1 : *De l'Antiquité aux Lumières*, Seuil, Paris, 2016, p. 253-261 ; VIGARELLO G., " Joie, tristesse, terreur... La mécanique classique des humeurs ", dans *Ibid.*, p. 241-249.

<sup>4</sup> CAMERON E., *op. cit.*, 2010, p. 219-230 ; HICKEY D., " Le rôle de l'État dans la Réforme catholique : une inspection du diocèse de Poitiers lors des Grands Jours de 1634 ", dans *Revue Historique*, n° 624, 2002, p. 952-956 ; JOBLIN A., " L'attitude des protestants face aux reliques ", dans BOZOKY E. et HELVETIUS A.-M. (éd.), *Les reliques. Objets, cultes symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côté d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, Brepols, Turnhout, 1999 (Hagiologia, Études sur la Sainteté en Occident), p. 123-130 ; MAJORANA B., *op. cit.*, 2002, p. 297-300.

supprimées pour autant. Comme le dit Euan Cameron, dans son ouvrage *Enchanted Europe. Superstition, Reason & Religion, 1250-1750*, alors que pour les protestants un élément est défini comme superstitieux par sa nature, pour les catholiques un élément est jugé superstitieux en fonction de son degré d'écart aux pratiques chrétiennes admises<sup>5</sup>. Ainsi, plutôt que de critiquer l'existence de tels éléments, les religieux vont tenter de les ancrer dans les pratiques tolérées par l'Église. Pour ce faire, les religieux doivent former les fidèles. La diffusion des ouvrages de pèlerinages devient alors un atout essentiel.

Ainsi, cette étude se veut d'étudier les livrets de pèlerinages comme objet d'éducation et de dévotion destiné aux fidèles. Quels messages souhaitaient transmettre les auteurs de ces récits ? Quels effets espéraient-ils produire chez les lecteurs ? Quels moyens mettaient-ils en place pour y parvenir ? Surtout, quels étaient la structure narrative, le genre littéraire, la rhétorique et les figures de style mis en place pour émouvoir et guider le croyant ? Comment expliquer que ces moyens littéraires furent privilégiés à d'autres ?

Pour répondre à ces différentes questions, cette étude se centre sur la Principauté de Liège. De fait, celle-ci connaît, par sa position géographique (située entre Les Pays-Bas espagnols, la France, le Saint-Empire germanique et les jeunes Provinces-Unies) et son statut de principauté ecclésiastique, une place particulière dans la Réforme tant protestante que catholique. La Principauté constitue en effet un carrefour religieux, politique et culturel. Ses princes sont, en effet, les ducs de Bavière et ainsi des membres du Saint-Empire germanique, lui-même déchiré par la guerre de Trente Ans (1618-1648), qui voit se confronter les princes protestants et les princes catholiques. En réponse aux Réformés, les ducs Ferdinand (1612-1650) et Maximilien-Henri (1650-1688) dressent la Vierge comme protectrice de leur maison et de leurs territoires. Les ordres religieux sont accueillis dans la Principauté de Liège à partir de laquelle ils peuvent réaliser des missions intérieures en faveur des populations rurales et également des missions en direction des Provinces-Unies. Les ducs ayant été formés par les jésuites favorisent particulièrement le développement de la Compagnie. Les représentations et les cultes mariaux se multiplient dans leurs différentes villes, dont Liège. Ils deviennent le symbole de la Contre-Réforme et la marque d'un soutien divin au pouvoir des ducs : une propagande tant politique que religieuse se met en place.

---

<sup>5</sup> CAMERON E., *op. cit.*, 2010, p. 221.

Ce modèle de propagande sera repris par les archiducs Albert et Isabelle qui connaissent également une guerre, celle de Quatre-Vingts Ans (1568-1609, puis 1621-1648)<sup>6</sup>.

Si la Principauté de Liège adopte une position neutre lors des conflits et ne connaît donc pas de batailles sur son territoire, elle n'en subit pas moins les conséquences désastreuses. Les soldats peuvent y circuler librement. Ainsi, de nombreuses troupes espagnoles, italiennes et allemandes traversent le pays, n'hésitant pas à piller et violenter la population sur leur passage. Des tensions naissent également entre les Pays-Bas espagnols et la France. Louis XIV place des soldats aux frontières de la Principauté. Ces mouvements d'hommes transportent avec eux également des maladies, dont la peste qui réapparaît. La population est rongée par la disette, la peur constante et la mort subite. Cependant, cette grande circulation d'hommes correspond aussi à une grande circulation des idées et de la culture. Les soldats transportent avec eux leurs coutumes, histoires et croyances locales. Celles-ci s'assimilent aux croyances populaires déjà présentes, de telle sorte que la Principauté de Liège semble un lieu privilégié pour l'étude des contes merveilleux et des récits de miracles dans une dimension qui dépasse le cadre local. Il ne sera pas surprenant, en effet, de trouver des influences littéraires<sup>7</sup> espagnoles, italiennes, françaises, allemandes ou flamandes<sup>8</sup>.

De la sorte, à défaut de pouvoir étudier l'ensemble des livrets de pèlerinages dédiés à la Vierge et imprimés dans la Principauté de Liège lors du XVII<sup>e</sup> siècle, cette étude se focalisera sur deux sources, diffusées toutes deux en 1666 : *L'Histoire de la découverte & merveilles de l'Image de Nostre-Dame de Foy*<sup>9</sup> du jésuite Pierre Bouille et le *Recueil des grâces et faveurs, accordées à*

---

<sup>6</sup> BAETENS R., "La relance d'une dynamique culturelle sous le règne des archiducs", dans DUERLOO L. et WERNER T. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musée royal d'Art et d'Histoire), p. 145-150 ; DELFOSSE A., *op. cit.*, p. 166-168 ; DEMOULIN B. et KUPPER J.-L., *Histoire de la principauté de Liège. De l'an mille à la Révolution*, Privat, Toulouse, 2002, p. 158-159 ; HELIN E., "Les affaires publiques dans la principauté de Liège", dans JANSSENS P. (éd.), *La Belgique espagnoles et la principauté de Liège, 1575-1715*, vol. 1 : *La politique*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 2006, p. 259-286 ; HOUTMAN-DESMEDT H., "De eindfase van de oorlog in het Zuiden 1633-1648", dans BLOCK D. P., PREVENIER W. et ROORDA D. J. (éd.), *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, vol. 6, Fibula-Van Dishoeck, Harlem, 1979, p. 394 ; POLLMANN J., "Marshalling the sacred, 1598-1621", dans POLLMANN J., *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands. 1520-1635*, Oxford University Press, Oxford, 2011 (The past & present book series), p. 165-170 ; SHULTEN K., *L'indépendance des Provinces Unies (1559-1659). Cent ans de sièges et de guerres*, Economica, Paris, 2009 (Campagnes et stratégies), p. 297-298.

<sup>7</sup> À entendre tant comme littérature orale (qui nous est donnée aujourd'hui uniquement à travers des traces écrites) que littérature écrite ; cette influence concerne tout autant la littérature profane (dont font partie les contes merveilleux) que la littérature des ecclésiastiques.

<sup>8</sup> DEMOULIN B. et KUPPER J.-L., *op. cit.*, 2002, p. 166-170 ; JANSSENS P. (éd.), *op. cit.*, 2006, p. 88-97, 263-283.

<sup>9</sup> BOUILLE P., *L'Histoire de la découverte & merveilles de l'Image de Nostre-Dame de Foy*, 4<sup>e</sup> éd., Liège, Guillaume Henry Streel, 1666.

*grand nombre de personnes, par l'intercession de la Vierge Mère de Dieu, en son église du Sart lez la ville de Huy*<sup>10</sup> écrit par l'ordre des Capucins présent à l'époque dans la ville.

Pierre Bouille (1575-1641) est un poète et écrivain membre de la Compagnie de Jésus depuis l'âge de seize ans. Il grandit et étudie dans la ville de Dinant, ville située non loin du lieu-dit de Foy sur lequel porte son œuvre. Lors de la rédaction de celui-ci, il est recteur au collège jésuite de Dinant puis au collège jésuite de Liège. Il est ainsi fort probable qu'il connaissait le sanctuaire de Foy ainsi que les jésuites qui s'en occupaient. *L'Histoire de la découverte et merveilles de l'Image de Nostre-Dame de Foy* est son premier imprimé<sup>11</sup>. Elle connaît quatre éditions françaises entre 1620 et 1666, deux traductions en latin (*Narratio miraculorum Virginis Foyensis*) en 1620 et 1628, et l'une en néerlandais en 1624. La diffusion de l'œuvre eut ainsi cours principalement lors de la guerre de Trente Ans et dans la seconde partie de la Guerre de Quatre-Vingts Ans. Au vu de ses rééditions et traductions, il est probable qu'elle se diffusa en France, dans les Pays-Bas méridionaux et les Provinces-Unies<sup>12</sup>. L'édition analysée dans ce travail est l'édition française de 1666. Elle fut choisie car elle présente le plus grand nombre de miracles (87 pour 32 dans la première édition<sup>13</sup>). Elle contient également des augmentations avec un chapitre intitulé : " De l'église et comme elle fut bâtie et dédiée " et " 8 chapitres sur les miracles réalisés dans d'autres villes (Reims, Lille, Hesdin, Gravelingues, St-Omer, Lobbes, Ruisseau-ville, Montmartre, Bailleul, Oudenbourg) ". Cet ouvrage est divisé en 22 chapitres : 9 chapitres concernent l'*inventio* et le *translatio*, 5 chapitres concernant les miracles réalisés dans les environs de Foy et 8 chapitres concernant les miracles réalisés dans d'autres villes. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, début du XX<sup>e</sup> siècle, les historiens se sont penchés sur ce sanctuaire. Plus récemment, Ralph Dekoninck, Annick

---

<sup>10</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil des grâces et faveurs, accordées à grand nombre de personnes, par l'intercession de la Vierge Mère de Dieu, en son église du Sart lez la ville de Huy*, Liège, Oudart, 1666.

<sup>11</sup> Pierre Bouille publiera également deux autres livrets de pèlerinages : *Histoire de la naissance de la dévotion à l'endroit de Notre-Dame de Bonne-Espérance* en 1634 et *Histoire de Nostre-Dame de Miséricorde, honorée chez les Religieuses Carmélites de Marchiennes-au-Pont* en 1641.

<sup>12</sup> " BOUILLE, PETRUS ", dans AUDENAERT W., *Prosopographia iesuitica Belgica antiqua (PIBA). A biographical dictionary of the Jesuits in the Low Countries. 1542-1773*, vol. 1, Filosofisch en Theologisch College S. J., Louvain/Heverlee, 2000, p. 143 ; VANDER MEERSCH A., " BOUILLE (Pierre) ", dans *Bibliographie nationale*, t. 2, H. Thiry-Van Buggenhoudt, Bruxelles, 1868 (Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts), p. 800.

<sup>13</sup> BOUILLE P., *Brefve histoire de l'invention & miracles de l'image Nostre Dame de Foy, trouvée en un chesne à Foye lez Dinant l'an 1609*, Liège, Jean Ouwerx, 1620.

Delfosse et Christian Pacco ont édité les résultats de leur colloque, *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion*<sup>14</sup>.

Concernant la seconde source, son auteur nous est malheureusement inconnu. Ce que nous connaissons de lui, c'est qu'il fut l'un des membres de la congrégation des Capucins qui avait la charge du sanctuaire de Notre-Dame de la Sarte. Le livret se divise en trois parties : le récit de l'*inventio* et du *translatio*, le récit de 38 miracles<sup>15</sup> qui eurent lieu localement et une conclusion argumentaire légitimant l'action sacrée de la Vierge. L'ouvrage se présente comme une traduction en français d'un précédent livret de pèlerinages, écrit en latin par le capucin Ambroise de Waremme en 1659 (*Eburonum Huensium Sacrarium, eorumque Diva Sartentis*)<sup>16</sup>. En réalité, les deux sources n'ont pas la même ampleur : l'œuvre d'Ambroise de Waremme s'étend sur 268 pages pour seulement 62 pages pour l'œuvre de l'ordre des Capucins. Une sélection des récits a été effectuée, certains récits diffèrent. Surtout, les capucins ont dégorgé le texte des explications théologiques et dogmatiques pures pour laisser toute leur place aux récits de miracles. L'édition étudiée fut imprimée, tout comme la première source, en 1666. Elle est la seule édition connue de l'œuvre ; aucune traduction ne nous est parvenue. Sans doute, Notre Dame de la Sarte avait-elle une popularité moindre. Les moyens pour diffuser son culte furent peut-être plus restreints. Ce statut explique probablement encore aujourd'hui le manque de travaux s'étant penchés sur cette source. Annick Delfosse l'utilise parmi d'autres livrets de pèlerinages dans son ouvrage *La "Protectrice des Pays-Bas". Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*<sup>17</sup>. Le Cercle hutois des Sciences et des Beaux-Arts publie également dans leurs *Annales* des informations concernant l'église de Notre-Dame de la Sarte et de son histoire<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO Ch. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Namur, Société archéologique de Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur).

<sup>15</sup> Douze des miraculés sont les acteurs d'un même récit. Ils sont sauvés d'une noyade, suite à la crue du Hoyoux, une rivière traversant Huy ; [PERES CAPUCINS], *Recueil...*, *op. cit.*, 1666, p. 53-55.

<sup>16</sup> DE WAREMME A., *Eburonum Huensium Sacrarium, eorumque Diva Sartentis*, Huy, 1659.

<sup>17</sup> Annick Delfosse fait également référence à la première édition de la source de Pierre Bouille : BOUILLE P., *Brefve histoire de l'invention & miracles de l'image Nostre Dame de Foy, trouvée en un chesne à Foye lez Dinant l'an 1609*, Liège, Jean Ouwerx, 1620.

<sup>18</sup> GREGOIRE C. (ABBÉ), "Notre-Dame de la Sarte. Naissance d'un culte", dans *Annales du Cercle hutois des Sciences et Beaux-Arts*, t. XXXVIII, Année 109, 1984. L'ensemble de l'article apporte des données essentielles à la compréhension du contexte spécifique de l'établissement du sanctuaire dans le paysage et la vie communautaire de Huy. Nous retiendrons plus particulièrement les pages 202 et 203 pour la discussion des analogies et différences entre l'œuvre d'Ambroise de Waremme et celle de l'ordre quelques années plus tard.



Ce travail tentera de démontrer le mélange culturel existant dans ces deux sources. Ces livrets paraissent en effet connaître de nombreuses influences. Ces influences peuvent porter sur leur forme : on retrouvera alors des similitudes entre les récits de miracles et le roman et la nouvelle (qui émergent tous deux à l'époque moderne), ainsi que le conte merveilleux (sur lequel ce travail se focalisera particulièrement). Ces influences peuvent également concerner le fond : elles sont dès lors un mélange de religieux (mysticisme, méditation, contemplation) et de profanes (croyances populaires, sorcellerie et hérésie). Le récit de miracles par sa brièveté est souvent lu et analysé dans son unité. Or, tout l'objectif de ce travail est de déconstruire le récit de miracles, de le séquencer afin d'en analyser précisément chaque élément. Cette division se doit d'être systématique et efficace, applicable à tous les récits de miracles.

Pour ce faire, nous avons choisi d'utiliser la méthode dégagée par Vladimir Propp<sup>19</sup>. Il créa cette méthode afin de pouvoir analyser d'un point de vue littéraire, les contes merveilleux en les divisant en séquences narratives. Or, il s'avère, comme nous l'étudierons le long de ce travail, que les récits de miracles possèdent de nombreuses similitudes avec les contes merveilleux, permettant ainsi à la méthode de Vladimir Propp d'être appliquée aux récits de miracles (avec quelques variantes, les récits de miracles n'étant pas identiques aux contes merveilleux). Cependant, contrairement à Vladimir Propp, la méthode d'analyse mise en place pour ce travail n'a pas pour but une étude structurelle et littéraire de l'œuvre. Cette méthode est à voir comme un outil pour tout historien qui voudrait analyser les récits de miracles (au-delà du XVII<sup>e</sup> siècle et de la Principauté de Liège) et en faire ressortir les détails, les archétypes et les objets symboliques mis en scène qui, sans cette méthode, restent dissimulés et enfouis dans l'ensemble du récit. Après la division en séquences d'un récit de miracle, les éléments mis en évidence pourront être ainsi analysés séparément. Ils seront replacés dans leur contexte historique mais également discutés en fonction de ce contexte : pourquoi l'auteur a-t-il choisi de mettre en scène cet élément plutôt qu'un autre ? Quelle symbolique porte cet élément ? La provenance de cet élément est-il catholique ou profane ? Plus précisément, nous pouvons nous interroger également sur le lien de chaque élément avec la religion chrétienne de confession catholique et plus précisément, la manière dont les auteurs pensaient que les laïcs percevaient et pratiquaient cette religion.

---

<sup>19</sup> PROPP V., *Morphologie du conte* suivi de *Les transformations des contes merveilleux*, trad. du russe par DERRIDA M. et TODOROV T., Seuil, Paris, 2007 (Poétique).

## II. RECIT DE MIRACLES ET CONTE MERVEILLEUX : UNE STRUCTURE SIMILAIRE

Parmi les influences littéraires qui ont nourri la forme même du récit de miracles, celle du conte merveilleux est la plus frappante. À partir des recherches de Vladimir Propp<sup>20</sup>, de Nicole Belmont<sup>21</sup> et de Paul Larivaille<sup>22</sup>, ce chapitre comparera la narration des deux genres littéraires afin d'en dégager les archétypes et de soulever l'existence d'un terreau culturel commun<sup>23</sup>. À ce titre, les noms des fonctions<sup>24</sup> et les signes conventionnels pour désigner celles-ci ont été tirés de la *Morphologie du conte* de Vladimir Propp. Ces fonctions seront indiquées en italique et les signes conventionnels en gras entre parenthèses.

À défaut de pouvoir évaluer avec précision ce terreau culturel commun, les contes merveilleux se transmettant au XVII<sup>e</sup> siècle encore de manière orale<sup>25</sup> et de manière plus générale, la culture des populations rurales étant encore peu étudiée en Histoire, cette correspondance entre les deux genres révèle en tout cas l'existence d'un schéma narratif précis bien connu (de manière consciente ou inconsciente) tant par les écrivains des livrets de pèlerinages que par les conteurs et leur public respectif (qui s'avère être le même public rural). Ainsi, la suite de ce travail se voudra de replacer ce schéma narratif dans son contexte historique. De fait, la narration constitue avant tout une mise en récit plus ou moins fictionnel d'une réalité vécue.

---

<sup>20</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007.

<sup>21</sup> BELMONT N., *Paroles païennes. Mythe et folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*, Imago, Paris, 1986 ; BELMONT N., *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Gallimard, Paris, 1999.

<sup>22</sup> LARIVAILLE P., *Perspectives et limites d'une "Analyse morphologique du conte"*. Pour une révision du schéma de Propp, Université de Paris X-Nanterre, Nanterre, 1979 (Centre de recherches de langue et littérature italienne).

<sup>23</sup> A ce sujet, notons que les travaux d'historiens portant sur les contes merveilleux sont quasi inexistant, ce genre ayant été laissé aux mains des spécialistes de la littérature ou du folklore. De plus, les contes merveilleux sont peu étudiés actuellement, obligeant les chercheurs à se référer à des ouvrages plus anciens. Ainsi, un réel travail historique est encore aujourd'hui à accomplir afin de replacer la pratique de l'oralité du conte et celle de sa mise par écrit dans un contexte spatial, temporel et culturel précis.

<sup>24</sup> En suivant la définition donnée par Propp, une fonction est "(...) l'action d'un personnage, définie du point de vue de sa signification dans le déroulement de l'intrigue." ; PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 31.

<sup>25</sup> Leur mise par écrit débuta à la toute fin du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette mise par écrit étant encore très lacunaire, mettant de côté un grand nombre de contes. De plus, elle était réalisée par la noblesse et la bourgeoisie qui réécrivaient les parties des récits jugés trop dépravées ou immorales (tout propos en rapport avec la sexualité est modifié ou supprimé) et conféraient aux contes un style empreint de maniérisme. Les contes ne s'adressent plus qu'à un public d'enfants désormais. Ce n'est qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, avec les recherches des frères Grimm, que la récolte des contes acquis une méthode systématique et que les récits retrouvèrent un statut d'œuvre pour adultes ; BELMONT N., *op. cit.*, 1999, p. 25-30.

Tout d'abord, le récit de miracles et le conte merveilleux présentent tous deux le même fondement. Ce n'est pas le personnage qui prime, mais l'action (et la fonction de celle-ci) : ce que le héros fait est plus important que ce qu'il est. Dans les deux cas, des personnages différents par leur profession, leur âge, leur genre ou leur condition de vie sont amenés à agir de la même manière. L'ordre des actions y est primordial. Cet ordre se veut identique pour tous les récits de miracles. L'intrigue élémentaire du récit de miracles<sup>26</sup> se divise de la sorte :

1. *Situation initiale (Manque)* : le héros est malade (**a**)<sup>27</sup>
2. *Moment de transition initial* : il est informé du rituel à suivre pour obtenir la guérison (**B**)<sup>28</sup>
3. *Rituel* : il suit le rituel (**R<sub>0</sub>**)<sup>29</sup>
4. *Réparation* : il est guéri (**K**)<sup>30</sup>
5. *Moment de transition final (Transfiguration)* : il revêt une nouvelle apparence (**T**)<sup>31</sup>
6. *Situation finale (Retour)* : il réintègre la communauté (**↓**)<sup>32</sup>

Quelques variantes sont possibles :

- Si le héros n'est pas capable de réaliser le rituel lui-même, un membre de sa famille, de ses domestiques ou de son ordre religieux réalise le rituel à sa place.
- Si le héros n'obtient pas la guérison au premier essai, il devra poursuivre les essais soit en réitérant le même rituel, soit en cherchant un nouveau rituel.
- Juste avant l'obtention de la guérison, une mise à l'épreuve supplémentaire au rituel peut avoir lieu par l'apparition de la Vierge. Elle réalise un second rituel avec le héros.

Ainsi, le premier rituel étant noté **R<sub>0</sub>**, tous les rituels pouvant lui succéder seront désignés respectivement par l'appellation **R<sub>1</sub>**, **R<sub>2</sub>**, **R<sub>3</sub>**, etc.

---

<sup>26</sup> Les variantes peuvent mener à la réalisation d'actions supplémentaires qui ne tiendraient alors lieu que de rebondissements avant de revenir sur le schéma de l'intrigue élémentaire.

<sup>27</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 36 et 45-47.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>29</sup> Cette fonction n'existe pas en tant que telle dans l'ouvrage de Propp. Elle s'y retrouve en réalité en plusieurs sous-fonctions qui possèdent le point commun de permettre au héros de combler son manque. Ainsi, nous avons réunies ces fonctions (discutées ci-après) sous le terme *Rituel* (**R<sub>0</sub>**).

<sup>30</sup> Plusieurs fonctions soulevées par Propp entrent dans le terme choisi de *Réparation* (*Secours*, *Tâche accomplie*). Ce terme de *Réparation* a été choisi comme intitulé principal de la séquence puisqu'il regroupe par sa définition les deux autres ; *Ibid.*, p. 66-76.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 76-78.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 69-70.

### a. La Situation initiale (Manque - a)

#### ○ *La transformation corporelle du héros : Du mal involontaire à la douleur volontaire*

Lors de la *Situation initiale*, le lecteur fait la connaissance du héros. La psychologie du héros de récit de miracles correspond à celle du personnage de conte merveilleux. Dans les deux cas, les intentions des personnages sont absentes. Ceux-ci ne s'interrogent pas sur les actions qu'ils posent ; celles-ci leur paraissent naturelles et nécessaires. Ils ne sont pas pensant mais actant. De la sorte, leur personnalité n'est pas définie et seules leurs émotions inspirées par leur foi sont évoquées par les auteurs. Les personnages ne sont décrits que dans leur lien avec la communauté ou leur famille ; c'est-à-dire à la lumière de leur statut social. Le héros est nommé et quelques attributs peuvent lui être donnés (âge, profession, état matrimonial). Cependant, contrairement aux contes merveilleux, les personnages du récit de miracles ne sont généralement pas nommés selon leur statut social ou leur attribut physique (à l'image du Petit Tailleur, de Blanche-Neige, de Poucet, du Petit Chaperon rouge, etc.). Les auteurs préféreront leur donner une identité afin de rendre leur texte plus authentique (comme nous le verrons *infra*, l'authenticité des livrets de pèlerinage est une question cruciale à laquelle les auteurs doivent répondre)<sup>33</sup>. Cette *Situation initiale* a pour but principal de décrire l'état dans lequel il se trouve. L'auteur pointe le mal qui habite son personnage.

« L'An de grace 1624. Marie Macht fille de Jacques et d'Anne Bonjour de Gand, agée de 23. ans estoit affligée d'une retraction de nerfs dans la jambe droite, depuis le genouil jusques à la hanche qui luy causoit des douleurs tres sensibles, jusques à là, qu'elle ne s'en pouvoir plus servir, tant à cause, que la violence du mal l'avoit racourcie d'un demy pied, que par ce qu'elle estoit à demy morte, décharnée (...)»<sup>34</sup>

Pointer la souffrance que subit le héros, c'est installer celui-ci dans un état de *Manque (a)*. Le héros souffrant cherche à ne plus souffrir : il lui manque la santé. Cet état de manque justifie et donne une raison à l'accomplissement du rituel (au cours duquel le héros *reçoit la santé* des mains de la Vierge comme on recevrait un présent<sup>35</sup>).

<sup>33</sup> BELMONT N., *op. cit.*, 1999, p. 187-193 ; REINBURG V., *Storied places. Pilgrim shrines, nature and history in Early modern France*, Cambridge university press, Cambridge, 2019, p. 172-173.

<sup>34</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 9.

<sup>35</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 90.

Dans le conte merveilleux, l'état de manque du héros est économique ou social. Le héros est à la recherche de choses matérielles comme de l'argent ou un objet magique ou bien, il est à la recherche de reconnaissance en épousant une personne de meilleure condition que lui ou en retrouvant un membre disparu de sa famille. Dans le récit de miracles, ce manque est intérieur de telle sorte que la quête qu'il mènera se veut spirituelle et salvatrice. Le héros se combat contre lui-même. Alors que, dans le récit de miracles, cet état de manque préexiste avant le début du récit, dans le conte merveilleux, il peut apparaître suite à un méfait commis par le héros<sup>36</sup>.

Cet état de manque de santé est largement décrit par les auteurs de récits de miracles. Le héros perd d'abord les caractéristiques qui le définissent comme individu dans une communauté. Soit la maladie le prive de ses jambes (donc de la marche) ou de sa voix (donc de la parole et du chant) :

« *Martin* (...) bien qu'il eust une langue pour parler, des pieds et des jambes pour marcher, il estoit pourtant tellement privé de l'usage des uns et des autres que jusques à l'âge de 5. ans il n'avoit pas encore proferé une seule parole bien articulée, ny avancé d'un seul pas, quoy qu'appuyé sur un banc, ou autrement<sup>37</sup>. »

Soit, un accident l'empêche d'exercer sa profession ou de réaliser des tâches ménagères (pour les femmes) :

« *Barbe Gorreux* jadis femme de *Jean de Marteau* (...) alla elle même au puits pour en puiser (...) elle mit la main à la seille pour l'avalier de haut en bas, s'en alla avec icelle la teste devant, mais de si grande roideur, qu'elle donna de la teste contre le fond du puits (...) »<sup>38</sup>

Le manque dut par une maladie sera donné par la nomenclature (**a<sup>1</sup>**) ; le manque causé suite à un accident sera inscrit (**a<sup>2</sup>**)<sup>39</sup>.

Après sa perte d'identité, le héros perd son caractère humain. Son corps devient une masse indescrivable et étrange, les membres prennent des postures monstrueuses. Les pieds se retrouvent à proximité des têtes, les jambes se tordent, les articulations se plient dans le sens contraire, des

---

<sup>36</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 40-46.

<sup>37</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 15.

<sup>38</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 225-226.

<sup>39</sup> **a<sup>1</sup>** et **a<sup>2</sup>** : N'ayant pas de séquence narrative équivalente proposée par Vladimir Propp, cette nomenclature est choisie arbitrairement.

excroissances de la grosseur d'un poing se forment. Le corps peut perdre son sang ou émettre des sécrétions, les maladies peuvent s'y multiplier. Le personnage rampe au sol à l'image d'un vers ou d'un serpent<sup>40</sup>. Son corps devient celui d'un animal. Puis, le corps du héros se dégrade encore pour devenir cadavérique, allongé, inerte sur un lit, sans force. Il est désormais plus proche de la mort que de la vie.

« *Anges de Frahan* (...) s'en alloit sans remède à la mort, n'ayant depuis deux mois eu aucun repos ny jour ny nuit, à cause d'un continuel flux sang qui l'avoit tellement debilité, et espuisé de force et de vie (...) sa Mere (...) la tenant pour desesperée avoit appresté les choses necessaires pour sa sepulture<sup>41</sup>. »

Cette transformation du corps du héros est rendue visible à travers des images fortes et concrètes des membres qui se déforment et se tassent et des douleurs atroces vécues. L'horreur du vécu des personnages (qui connaissent tout comme le lecteur la guerre, la pauvreté, la peste et la faim) prend place dans leurs corps. Par là, cette horreur devient un moyen pour solliciter les sens du lecteur. Au fur et à mesure que le héros perd la vue, l'ouïe, la parole ou le toucher, le lecteur est invité à regarder, entendre, appeler à la place de celui-ci après la Vierge et l'accompagner dans son périple. Dès les premières lignes du récit de miracles, le lecteur est ainsi invité à participer émotionnellement et sensiblement à la vie des personnages<sup>42</sup>. Le récit du héros entre en écho avec la vie du lecteur dont les souffrances, les peurs et les doutes paraissent similaires : le lecteur s'identifie au personnage du héros. L'identification est aidée par le fait que le livret de pèlerinages comprend des récits variés mettant en scène des hommes ou des femmes, des personnages âgés ou des enfants ; des individus au statut matrimonial différent, à la profession différente et aux maladies différentes. Si un lecteur ne se reconnaissait pas dans un récit, il se reconnaîtrait sans doute dans un autre.

« N'est-il pas vray que les roses naissent entre les espines, & qu'il n'y a espines plus poignantes que les cruelles pointes de tant de tristes accidens, qui meurtrissent la meilleure partie de nostre vie ? Mais y a t'il affliction comparable à celle dont fut accueillie cette jeune rose, qui ne faisoit, pour ainsi dire,

---

<sup>40</sup> Par exemple, BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 84, 90, 103, 254 ; [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 12, 20, 22, 31, 57.

<sup>41</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 85-86.

<sup>42</sup> WALKER C., " An Ordered Cloister ? Dissenting Passions in Early Modern English Cloisters ", dans BROOMHALL S., *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe : Destroying Order, Structuring Disorder*, Asghate, Farnham, 2015, p. 198-200.

qu'esclorre ? J'entens parler *Guillemette Rose* (...) laquelle (...) saisie d'un mal de teste, mais si estrange qu'au même instant la pauvrete en demeura aveugle, sourde, muette, et impotente (...) <sup>43</sup> »

L'identification est également intensifiée par les formulations de Pierre Bouille qui interpelle directement le lecteur par le biais de questions rhétoriques. Celui-ci est amené à se questionner sur sa propre condition. Sa lecture n'est dès lors pas passive.

○ *Un archétype héroïque accessible au lecteur : la mise en scène de la communauté*

Par la *Situation initiale*, l'auteur rend également attachant le héros en le mettant en scène dans un quotidien proche de celui du lecteur. A nouveau, le but de l'auteur est de permettre une identification, une projection du lecteur dans le héros. Cette projection est d'autant plus nécessaire, que, comme nous le verrons, le livret de pèlerinages se veut d'offrir une lecture initiatique qui invite le lecteur à voyager par l'esprit jusqu'au sanctuaire, à défaut de pouvoir s'y rendre par le corps. La lecture d'un livret de pèlerinages devient une mise en mouvement, une mise en action de la foi. Pour ancrer les récits de miracles dans une réalité quotidienne, des appellations de lieux vont être données et les personnages secondaires vont être nommés. De plus, les activités domestiques ou professionnelles de ces personnages sont mises en scène.

Cependant, les personnages des mères ne sont pas toujours nommés. Ils sont parfois uniquement désignés par leur statut de mère. Cette délimitation du personnage appuie son caractère maternel et donc chaleureux, protecteur et guérisseur qui était attribué à l'époque moderne à la femme. Ce caractère maternel multiple donné à la mère du malade est directement à mettre en lien avec l'identité multiple de la Vierge, elle aussi à la fois Mère du Christ et Reine des Cieux<sup>44</sup>.

« L'An 1624, *Jean Melion* natif du village de Neffe proche de Bastogne âgé de 20. ans, parti de son lieu natal, le jour de S. Jean Baptiste à dessein d'aller à Tillemont pour travailler en son art de charpentier. Ce qu'ayant fait quelque temps sous la direction de son Maistre, nommé *Jean Moeville*, habitant de

---

<sup>43</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 276.

<sup>44</sup> BECHTEL G., *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Plon, Paris, 1997, p. 188-192 ; Delfosse A., *op. cit.*, 2009, p. 239-242 ; LIDMAN S., *Gender, violence and attitudes. Lessons from Early Modern Europe*, Routledge, Londres/New York, 2018, p. 43-47.

Tillemont, il arriva un jour qu'estant monté sur une maison à la hauteur de 30. pieds ou environ, il tomba (...) <sup>45</sup> »

« Il y avoit en la ville de Chastelet un jeune enfant âgé de cinq ans appelé *Guillaume* fils de *François l'Englet* & de *Marie Jenin*, (...) comme le pere de ce garçon exerçoit journellement le train de marchandise, ayant fait un livrement de six à sept cens muyds de pommes à un marchand de la ville de Liege, il se resolut de s'y transporter (...) esperant de gagner ce jour là un petit hameau près de Namur (...) estant au dessus du bois appelé le Faïs de Temploux (...) <sup>46</sup> »

Avant de réaliser le rituel, le héros interagit avec les membres de sa communauté. Cette représentation de la communauté est quelque peu différente entre l'écrit du jésuite Pierre Bouille et celui des capucins. Chez le jésuite, le héros peut recevoir des conseils d'un membre de sa famille ou d'un individu externe, mais qui possède un statut social important (un seigneur, un clerc) et qui a déjà connu un miracle. Ainsi, l'enfant de huit ans, *Louis Porineau* connaît des douleurs dans *tout le corps* (à la tête, au cœur et à l'estomac). Sa mère est alors conseillée par le seigneur de Foy :

« Mais le Seigneur de Foy estant un jour survenu pour autres affaires en la maison du pere pendant que le fils estoit en accès conseilla à la mere de luy mettre en la bouche un petit morceau de bois du sacré Chesnes de Foy (...) <sup>47</sup> »

Or, le seigneur Guillaume de Foy, possède le château de Celles, le lieu où fut rapportée la statuette mariale suite à sa découverte dans un chêne. C'est lui également qui érigea une chapelle en l'honneur de la Vierge et des premiers miracles qu'elle avait réalisés dans le château même du seigneur. De fait, son épouse fut sauvée à deux reprises par la Vierge : la première fois, elle la guérit d'une forte fièvre ; la seconde fois, elle lui évita de mourir d'hémorragie suite à un accouchement avant terme. Son fils aîné, Henry, reçoit lui aussi l'aide de la Vierge à deux reprises : il est *guéri d'une toux qui l'oppressoit en sorte qu'il ne pouvoit presque plus respirer* puis, il réchappe à la mort suite à une maladie touchant le cœur et les poumons. Le seigneur lui-même connut un miracle. Une *grosse pierre* tomba sur son pied, deux hommes durent se joindre à lui pour le dégager. Pourtant, une fois délivré, son pied n'avait *aucune blessure* <sup>48</sup>. Ainsi, Pierre Bouille confère au seigneur de Foy un statut particulier. Il reconnaît sa fonction politique sur le territoire

---

<sup>45</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 26.

<sup>46</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 286-288.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 88-91.



ainsi que son implication dans la construction du culte. Désormais, la maison du seigneur de Foy est placée sous la protection de la Vierge et cette protection légitime leur rôle dans la communauté.

De la même manière, Pierre Bouille met en scène *Louis*, le *mayeur de Harre*, village non loin de Durbuy et l'un de ses *eschevins*, *Jacques Haguinet*. Le premier recueille un jeune enfant *sourd & muet dès sa naissance*, portant donc le nom de *Paul le Muet*, qui s'était retrouvé orphelin et chassé de sa ville natale suite à un conflit armé dans lequel son père avait trouvé la mort<sup>49</sup>. Il éduque Paul et lui trouve un travail auprès de sa mère. Le second est atteint d'un *catarrhe* (une forme d'inflammation des muqueuses) et demande à *Paul le Muet* de l'accompagner en pèlerinage à Notre-Dame de Foy. C'est ainsi que Paul découvrira le sanctuaire et pourra, par la suite, réaliser son propre pèlerinage<sup>50</sup>.

Chez les capucins, le héros est conseillé soit par un membre de sa famille, qui est précisément nommé, soit par l'ensemble de la communauté représenté dans le pronom "on" ou bien sous forme de rumeur. Par son discours, la communauté a une réelle influence sur le choix du héros. Ainsi, les capucins rapportent l'histoire de *Catherine Domen, femme dudit Michel*, atteinte d'une forte fièvre. Les médecins annoncent à son mari sa mort prochaine. *Michel* ne peut se contraindre à laisser sa femme *dans l'agonie*. C'est donc par un discours construit et argumenté qu'il va convaincre *Catherine* de la nécessité d'effectuer un pèlerinage :

- L'intercession de Notre-Dame de la Sarte sera tout aussi bénéfique pour elle, leur fille et lui-même (on retrouve ici l'idée que le malheur vécu par le malade est partagé entre les membres de la communauté).
- Il lui rappelle les miracles qui ont déjà eu lieu dans ce sanctuaire.
- Ce n'est pas parce que la mort est proche, qu'elle ne mérite pas d'être guérie et qu'elle ne sera pas moins bien guérie qu'un autre.
- Elle doit lui promettre d'effectuer un pèlerinage.
- De toute façon, si elle ne se décide pas à effectuer le pèlerinage, lui-même le fera pour elle.

Finalement, un accord est trouvé : ils effectueront le pèlerinage ensemble<sup>51</sup>. Ainsi, le discours s'est ouvert et se finit par l'argument de la communauté : la communauté a besoin de l'individu, donc la

---

<sup>49</sup> Pierre Bouille qui prenait soin jusqu'ici de nommer les lieux traversés par les personnages, se montre ici silencieux sur l'origine précise de Paul le Muet. Le *lieu de naissance* de ce personnage qui *sorty par la force, & disgrâce de la guerre* devient un lieu universel dans lequel le lecteur peut transposer son propre village ou sa propre ville.

<sup>50</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 135-144.

<sup>51</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 58-59.

communauté va l'aider dans sa démarche. Sous l'Ancien Régime, l'individu est défini par son statut et sa fonction dans la communauté. L'individu occupe une place précise dans sa famille, sa corporation, son ordre religieux ou son village. Cette place lui confère des compétences qu'il emploie au bénéfice de la communauté. La reconnaissance de l'individu par la communauté est constitutive de l'identité de celui-ci et la communauté existe par cette stratification entre les individus. L'individu et la communauté sont indispensables dès lors l'un à l'autre.

Dans le cas où le héros est conseillé par un membre de sa famille, l'interaction entre les deux personnages est émotionnellement très forte : une connexion apparaît entre les deux individus de telle sorte que la douleur vécue par le malade est ressentie par son semblable. Ce sentiment de partage de la douleur est essentiel dans l'écriture capucine.

« *Anne* femme de *Guillaume de Nandren* avoit passé 15. ans de sa vie avec l'incommodité d'une rupture fascheuse (...) elle fut atteinte de si violentes douleurs, qu'on pensoit qu'elle alloit expirer (...) Ses plus proches parens qui ne la pouvoient plus regarder ainsi vivre dans des langueurs continuelles, et dans des tourmens si sensibles, sans aucune apparence de guerison, ny de soulagement humain, puis qu'on en avoit fait toute la recherche possible, eurent recours aux aydes du Ciel, au defaut de ceux de la terre (...)»<sup>52</sup> »

Alors que chez Pierre Bouille, le héros est laissé seul face à sa douleur et donc, laissé seul lors de la réalisation du rituel, chez les capucins, la communauté accompagne le héros dans sa démarche. Cette présence de la communauté est telle que ses membres accompagnent généralement le héros dans son rituel : le héros n'est pas seul dans son malheur et la traversée de celui-ci. Ainsi, *Linette Seton*, mère d'une *Elisabeth* conduit sa fille paralytique jusqu'au sanctuaire de Sarte :

« L'an 1627, elle sortit du village de Marchin lieu de sa demeure, à dessein de venir honorer et invoquer Notre Vierge Tutelaire pour la guerison de sa fille. Son *Mary Gaspar Mahy*, et *Marie de Vaultz* sa belle soeur estoient avec elle, et portoient l'enfant chacun à son tour remplis de foy, et d'espérance, qu'ils y trouvoient le secours tant désiré<sup>53</sup>. »

---

<sup>52</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 12-13.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

○ *L'intervention du corps médical : une critique des remèdes naturels*

Lors de la situation initiale, avant de connaître le rituel adéquat, les proches vont tenter de trouver un *remède naturel* au mal qui dévore le malade : ils font appel à des médecins ou des chirurgiens, transportent le malade à l'hôpital, lui administrent des onguents, des cataplasmes, etc.

« Isabelle épouse de Guillaume de Viller (...) avait esté tres-affligée d'une douleur de jambes (...) On consulte les Medecins, on fait sonder et reconnoitre le mal par les Chirurgiens, on y employe les drogues des Apoticaire, sans y apporter aucun soulagement (...)»<sup>54</sup> »

« Catherine fille de Marie et de Hubert de Fize (...) avait les jambes toutes renversées et contrefaite (...) De quoy la Mere en estant grandement affligée, esmeuë d'une affection et compassion maternelle employa toutes les industries et tous les remedes possibles, pour ayder son enfant, et l'affranchir d'un accident si estrange ; mais elle n'en trouva, que chez nostre Consolatrice du Sart (...)»<sup>55</sup> »

Bien entendu, cette référence aux remèdes naturels et aux médecins permet aux capucins de les critiquer. Sur les vingt-six miraculés<sup>56</sup>, dix-huit (soit 69% des miraculés) ont envisagé ou fait appel à des remèdes dits *naturels*, c'est-à-dire la pharmacopée et l'intervention de médecins ou chirurgiens, avant de se tourner vers les remèdes dits *surnaturels*, c'est-à-dire, les remèdes donnés par Dieu. Les remèdes naturels, provenant de l'homme, sont ici placés comme inférieurs aux remèdes surnaturels. De fait, à l'époque moderne, et particulièrement au XVII<sup>e</sup> siècle, la médecine se professionnalise. Les académies se développent afin de former les médecins, le métier de chirurgien se sépare progressivement de celui de barbier. La médecine se théorise et acquiert une méthode scientifique ; les traités discutant de cette méthode se multiplient et les savoirs deviennent plus précis par une meilleure connaissance du corps humain et de son anatomie. Pour se légitimer, la médecine s'oppose dès lors à la religion : toutes maladies tant physiques que mentales (les possessions) proviennent de causes naturelles et se développent de manière tout aussi naturelle<sup>57</sup>.

---

<sup>54</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 24-25.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>56</sup> Les douze miraculés présents dans un même récit et tous sauvés en même temps d'une noyade ont été ici retirés. De fait, ce sont les seuls à ne pas avoir été sauvé d'une maladie ou d'une malformation.

<sup>57</sup> BECHTEL G., *op. cit.*, 1997, p. 188-192 ; HAVELANGE C., *Les figures de la guérison (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles). Une histoire sociale et culturelle des professions médicales au pays de Liège*, Les Belles Lettres, Paris, 1990 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule CCLV), p. 60-75 ; PORRET M., *Sur la scène du crime. Pratique pénale, enquête et expertises judiciaires à Genève (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2008 (Socius), p. 146-147.

Ainsi, il paraît important pour les ordres religieux de retourner la critique du corps médical contre eux : la foi n'est pas à remettre en cause (tant qu'elle est sincère et forte), ce sont les médecins eux-mêmes. Alors que Pierre Bouille se montre moins acerbe, les capucins construisent un argumentaire précis. Dès le premier récit de miracles, ils dénoncent l'importance du coût des pratiques médicales, alors que le malade ne possède pas toujours les moyens économiques suffisants<sup>58</sup>.

« *Marie Macht* fille de *Jacques* et d'*Anne Bonjour* (...) souffrant entretant toujours des douleurs tres vehementes, nonobstant tous ses efforts qu'elle y apportoit, et apres y avoir employé toute la diligence requise pour trouver des remedes capables de guerir son accident, jusques à y employer si non tous, au moins la meilleure partie de ses biens, qui n'estoient toutefois que mediocres, et le tout en vain (...)»<sup>59</sup> »

Ils poursuivent ensuite en mettant en exergue le fait que les médecins et chirurgiens ne parviennent pas toujours à soigner le patient. Dans ce cas-là, ils l'abandonnent à son sort<sup>60</sup>. Les médecins, les chirurgiens et les apothicaires<sup>61</sup> sont dès lors les seuls personnages décrits, tant par les capucins que Pierre Bouille, qui ne soutiennent pas, malgré les échecs, le héros dans sa quête. Ce sont les seuls également qui ne reconnaissent jamais la prééminence des remèdes surnaturels et de là, aucun d'eux ne mentionne jamais le culte à Notre-Dame comme une solution de guérison. Tout juste parviennent-ils à admettre que les remèdes naturels sont inefficaces<sup>62</sup>.

« (...) enfin se voyant abandonnée des Medecins et Chirurgiens, et reconnoissant que son mal estoit naturellement incurable, elle apprit bien tost, qu'il falloit recourir à un Agent, et a des remedes surnaturels<sup>63</sup>. »

---

<sup>58</sup> Cet argument du coût de la médecine sera repris quelques pages plus loin. *Jean Melion*, charpentier, fait appel à des chirurgiens suite à une chute d'un toit. Or, après quelques jours de soin : « [ceux-ci] voulurent estre asseurez de leur salaire avant que de s'y employer davantage, mais comme ils demandoient plus que l'affligé n'avoit vaillant, et le maistre refusant de donner cuation pour luy, ils l'abandonnerent dans son plus grand mal. » ; [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 26.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 1666, p. 9-10.

<sup>60</sup> La formule « *abandonné(e) des Medecins* » est récurrente, tant chez les Capucins que Pierre Bouille.

<sup>61</sup> Les apothicaires sont critiqués avec les médecins et chirurgiens dans le récit de miracles racontant l'histoire de *Isabelle épouse de Guillaume de Viller*, conf. p. 19 ; [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 24-25.

<sup>62</sup> Même les *plus fameux Medecins* qui font éprouver tous les secrets de leur art sur leur patient ou bien les *Docteurs les plus experts de la ville* s'avèrent incompetents ; *Ibid.*, p. 32 et 44.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 10.

De plus, lorsque leurs remèdes font effet, celui-ci est néfaste : ils aggravent le mal connu par le malade. Ainsi, *Jean Melion*, charpentier blessé depuis une chute d'un toit, après s'être tourné vers les chirurgiens dont il ne pouvait payer les soins, se tourne vers un bourreau :

« (...) on luy [*Jean Melion*] conseilla de se servir de la main et de l'industrie d'un bourreau qui luy donna de la graisse humaine de laquelle il usa (...), mais hélas, ses maux au lieu de s'adoucir s'effarouchoient de plus en plus, tellement qu'il s'en allait au desespoir (...)»<sup>64</sup> »

« *Bertrand* fils de *Bertrand d'Ohey*, et de *Jeanne de la Tour* (...) lorsqu'il tomba dans cette maladie, qui (...) le rendit si paralitique (...) qu'on l'eust pris non pour un homme vivant, mais pour la carcasse d'un mort, ou qui n'avoit plus qu'un instant à vivre. Les remèdes humains rengregeoient plutôt ses maux, qu'ils ne les soulageoient<sup>65</sup>. »

Plus loin, les capucins paraissent faire une concession aux médecins :

« *Michel Boursoy* habitant la ville d'Anvers, ayant esté tourmenté d'une maladie autant pénible, que dangereuse (...) Il commençoit à desesperer de sa santé, et d'autant plus que les Medecins le jugeoient incurable naturellement, et qu'un autre mal pestilentiel et contagieux, s'estoit meslé avec le premier<sup>66</sup>. »

Certes, une maladie peut être le fruit de la nature et donc peut se soigner par les remèdes naturels. Seulement, si la guérison n'a pas lieu malgré l'utilisation de ces remèdes, c'est qu'un second mal, qui lui ne relève pas du naturel, mais du surnaturel, s'est implanté également dans le patient. Cependant, face à certaines contorsions, paralysies et dégradations du corps, celles-ci menant généralement à des souffrances intolérables, comment les capucins peuvent-ils empêcher les croyants en recherche de soulagement de faire appel à la médecine ? L'argument est savamment construit :

« Il y a sujet de disputer, et de douter de la vérité, ou de l'évidence des miracles, lorsque les maux, et les maladies n'ont pas esté inveterées, mais sont survenues en peu de temps et ont esté bientôt gueries ou n'ont pas continuées en leur guérison : mais quand l'accident a duré long temps dans sa malignité, pas moins

---

<sup>64</sup> [PÈRES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit, 1666, p. 27.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 40-41.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

apres dans sa guerison miraculeuse, c'est une preuve evidence de quelque prodige, ou d'une grace et faveur surnaturelle<sup>67</sup>. »

Ainsi, la maladie brève ne peut relever du miracle. Or, les médecins et chirurgiens ne vont pas *a priori* être sollicités pour ce type de maux. Ensuite, si une maladie ne mène pas à la guérison et donc, certainement qu'elle mène à la mort, le patient ne connaît de fait par de miracle (aucun fait extraordinaire n'a lieu ici, seule la logique naturelle intervient). Le miracle a lieu uniquement en cas d'une maladie et d'une guérison longues. La durée de la manifestation de la maladie a toute autant d'importance que la durée des efforts effectués par le fidèle. En cas de maladie, le croyant doit donc prendre littéralement son mal en patience et persévérer dans les rituels. La vertu permet au fidèle de ne pas *arrester son esperance dans les bornes du pouvoir humain* et de jeter *tout son esperance en la Clemence de nostre Azile du Sart*<sup>68</sup>. Par cet argument, premièrement, les capucins rejettent toute maladie dont la brièveté ou l'absence de guérison pouvaient interroger les fidèles ou le corps médical quant au pouvoir réel de Notre-Dame ; deuxièmement, ils justifient la nécessité de laisser le mal agir et les échecs de la réalisation des rituels comme des signes de l'arrivée prochaine du miracle<sup>69</sup>. À ce titre, nombreux sont les héros qui se tournent vers des rituels qu'à partir du moment où la mort paraît proche :

« Elisabeth fille unique du susdit Michel Boursoy d'Anvers (...) fut saisie d'une maladie contagieuse (...) on l'eust pris pour une autre, ou pour un corps mort : car elle ne pouvoit boire, ny manger, ny quasi respirer, ny ouvrir la bouche (...) on ne pensoit plus qu'à la mettre dans le tombeau (...)»<sup>70</sup>

Cet argument est également repris dans l'œuvre de Pierre Bouille :

---

<sup>67</sup> [PÈRES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 35-36.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

<sup>69</sup> Dès lors, une distinction s'établit entre la maladie relevant de la nature (et qui peut donc être soignée par des remèdes naturels) et la maladie relevant du surnaturel (qui ne peut être guérie que par le recours à une aide surnaturelle). L'état de manque du héros peut alors se définir comme l'intervention interne du personnage de l'agresseur (l'antagoniste). Cet agresseur fait corps avec le héros et évoque ainsi les démons que l'on pensait capable d'insuffler une maladie à un individu ou de posséder l'individu. Cet agresseur interne renvoie également à l'état de péché du héros dont le manque de pratiques religieuses se manifeste à travers une souffrance corporelle. Cet état de péché devient alors visible et palpable. Ainsi, cet agresseur interne, cette maladie n'est pas constitutive de la corporalité du héros ; ce pourquoi celui-ci, d'ailleurs, veut y mettre fin. Dans certains cas, l'agresseur peut également être externe ; Conf. p. 60-74 ; DOMPNIER B., *op. cit.*, 2015, p. 83-90 ; VAUCHEZ A., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 1999, p. 47-49.

<sup>70</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 56.

« *Henry de Celles* (...) une defluxion luy venant tout à l'impourveu tomber dessus le coeur, & les poulmons (...) il estoit comme roide mort sans respiration ou aucun autre signe de vie<sup>71</sup>. »

Pour sa part, Pierre Bouille se montre plus prudent. Il évite de parler des médecins, chirurgiens et apothicaires et de leur coût, tout juste certains héros sont-ils *abandonnés* par ceux-ci. Le jésuite se montre avare pour parler des remèdes naturels. Il avancera seulement que c'est lorsque les croyants se retrouvent *sans remèdes* qu'ils font *recours à Notre Dame de Foy*<sup>72</sup>. Quelles circonstances ont mené les croyants à ne plus compter sur les remèdes naturels ? Sans désir de s'opposer ouvertement au corps médical, Pierre Bouille donne libre cours à l'imagination du lecteur.

○ *La hiérarchie des intercesseurs de Dieu : la place privilégiée de la Vierge*

Cette critique de l'usage des remèdes naturels permet aux capucins et à Pierre Bouille d'expliquer, dans le même temps, la hiérarchie existante entre les différents intercesseurs de Dieu. De fait, les saints ont un pouvoir d'intercession moindre que la Vierge (comme elle est Mère de Dieu).

« Elle invoque les Saints et Saintes à son secours sans pouvoir obtenir l'interinemet de ses prieres, Dieu voulant exercer sa patience, et augmenter son merite par le dilay de son apostille (...) c'est qu'il vouloit que Notre Protectrice du Sart y fut glorifiée<sup>73</sup>. »

Discuter de cette hiérarchie est primordial dans le cadre de la Réforme catholique. De fait, les protestants refusent de placer un intermédiaire entre le croyant et Dieu. Dieu s'adresse directement au croyant par la lecture en langue vernaculaire de l'Écriture tandis que le croyant s'adresse directement à lui par la prière ou le chant, sans autre forme de rituel. Les saints ne sont ni reconnus ni vénérés, ils n'ont aucun statut au Ciel, puisque leur vie n'est pas présente dans l'Écriture. Le rejet des saints s'explique aussi par les nombreux sanctuaires, reliques qui existaient de telle sorte que le même membre d'un saint pouvait se retrouver en plusieurs lieux, révélant donc de la tromperie. Pire, cette tromperie est acceptée et attisée par l'Église, les clercs et les congrégations

---

<sup>71</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 88-91.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>73</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 25.

comme elle permet l'afflux de nombreux pèlerins et le développement d'un marché autour des sanctuaires, dont la vente d'Indulgences. Une économie peut ainsi de la même manière s'élaborer autour d'un sanctuaire marial alors que la Vierge, elle non plus, n'aurait pas de pouvoir d'intercession. Si les protestants lui concèdent une certaine importance dans la religion par son statut de Mère du Christ, ils excluent toute intervention possible de sa part : la Vierge n'est pas sacrée, elle n'a pas connu l'Immaculée Conception. Conférer une posture sacrée aux saints ou à la Vierge, c'est risquer que les populations locales les élèvent en idoles et leur associent des pratiques dès lors *superstitieuses* (alors que ces mêmes populations ont déjà tendance à dresser comme saint des personnages locaux sans l'assentiment de l'Église romaine)<sup>74</sup>.

Bien plus, Notre-Dame de la Sarte ou Notre-Dame de Foy, en fonction de l'auteur, sont un sanctuaire privilégié de la Vierge. Ainsi, des pèlerinages perpétrés en direction d'autres sanctuaires mariaux peuvent ne pas aboutir à une guérison, alors que ceux menés en faveur de Notre-Dame de la Sarte ou de Notre-Dame de Foy connaîtront toujours la clémence de la Mère du Christ<sup>75</sup>.

« *Catherine de Waret* (...) avoit les jambes fort tordues et courbées (...) Sa Mere pour y chercher quelque remede, fit le voyage de Nostre Dame de Montaigu par trois fois ; une foy celuy de Nostre Dame de Hal, trois fois celuy de S. Leonard de Lieue, et une fois celuy de S. Leonard proche de Huy, mais le tout sans allegement, non que Dieu ne luy ayt voulu accorder cette grace, ainsi ce fut afin de donner par ce dilay l'honneur à Nostre Protectrice du Sart<sup>76</sup>. »

Cette nécessité de dresser leur sanctuaire comme le plus sacré est indispensable pour pouvoir concurrencer les autres lieux mariaux. Cet argument est d'autant plus important que l'église de Notre-Dame de la Sarte et celle de Notre-Dame de Foy ont toutes deux accueilli récemment, en début de siècle, les statuettes virginales. Il faut donc se montrer d'autant plus ardent dans la propagande de ces lieux dont la popularité contribue aussi au prestige de la congrégation représentante de tout un ordre religieux.

---

<sup>74</sup> CAMERON E., *op. cit.*, 2010, p. 157-165, 219-225 ; JOBLIN A., *op. cit.*, 1999, p. 124-138 ; COTTIN J., *op. cit.*, 2005, p. 143-147 ; RUSSEL J. B., *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1986, p. 25-36.

<sup>75</sup> VAUCHEZ A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, éd. revue et mise à jour, École française de Rome, Rome, 1994 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome), p. 540-545.

<sup>76</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 38-39.



## **b. Le Moment de transition initial (B)**

### ○ *La prise de conscience du héros : Du doute à la force de la foi*

Le récit de miracles ne s'ouvre pas sur un héros déjà convaincu qu'il doit réaliser un rituel en faveur de la Vierge pour retrouver la santé. Cette conviction apparaît au *Moment de transition initial*. Celui-ci lie la situation initiale à la mise en action du héros : le héros devient héros-quêteur.

Dans le conte merveilleux existent deux types de héros : le héros-victime et le héros-quêteur. Le héros-victime se définit comme étant un personnage principal non-actant. Il n'initie pas l'action, mais la subit. Contrairement au conte merveilleux, le départ du héros ou la réalisation du rituel ne peuvent avoir lieu contre son gré. De fait, le héros n'est pas chassé de son logis, personne ne lui impose un type de rituel à réaliser (des conseils peuvent être donnés au héros, mais il prendra toujours seule la décision du type de rituel qu'il suivra). Cette vision de l'héroïsme est inaccordable avec l'objectif du récit de miracles puisque celui-ci se veut de rendre actant le croyant. Le personnage du faux-héros est également absent dans le récit de miracles. Alors que le héros réussit la tâche qui lui est confiée, le faux-héros use de la tromperie, se fait passer pour lui et ainsi obtient sa récompense. Or, il paraît incohérent qu'un récit de miracles permette à un personnage immoral d'obtenir la guérison alors qu'il n'a ni quitté l'immoralité, ni réalisé lui-même le rituel. Dieu ne peut être dupé<sup>77</sup>.

Le *Moment de transition initial (B)* consiste en deux éléments : le héros prend conscience que son mal physique ou psychique (dans le cas de possession) ne pourra s'améliorer sans l'aide de remèdes surnaturels ; le héros prend la décision aussitôt d'accomplir un rituel précis afin de solliciter la Vierge. Pour avoir une telle prise de conscience, le héros doit être mené à une extrémité : le corps du héros se dégrade dès lors, pouvant aller jusqu'à adopter un aspect cadavérique (voir *supra*). S'il ne se tourne pas vers les remèdes surnaturels, il connaîtra une douleur chronique, constante ou mourra. C'est son désir de vivre, de retrouver son état d'homme et de membre de la communauté qui lui donne la force, l'espoir et la foi pour commencer sa quête.

« Jean d'Argent et Barbe de Cheveau habitant de Huy, avoient une petite fille (...) elle ne pouvait se mouvoir, ny transporter d'un lieu à l'autre, qu'en se trainant et rampant sur la terre (...) Le Pere donc et la Mere voyans leur fille desesperée du

---

<sup>77</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 35-51.

costé des hommes, eurent recours à Dieu, et à Nostre Protectrice du Sart. Ils la luy porterent avec une grande foy et ferme esperance (...) <sup>78</sup> »

L'enjeu est grand pour le héros de telle sorte que la réalisation du rituel revêt une importance qui ne peut être prise à la légère. Face aux critiques protestantes qui voient, dans la diffusion des cultes des saints et du culte marial, le risque que les populations rurales les invoquent de manière quotidienne de manière pragmatique contre des contrariétés concrètes, les ordres religieux délimitent le culte marial à un usage précis et le définissent comme une pratique spirituelle élevée <sup>79</sup>.

Or, une question se pose encore. Comment le héros a-t-il connaissance de l'existence du sanctuaire marial ? Plusieurs possibilités sont mises en scène :

- Le héros connaissait préalablement le sanctuaire sans que le lecteur ne puisse déterminer la provenance de ce savoir qui paraît naturel (**B<sup>3</sup>**) <sup>80</sup>.

« Jean Pierrart (...) demeura plusieurs jours en haute frenesie (...) Ce que voyant son Maistre Jean de Verenne promet en son nom à Nostre Dame de Foy, en cas qu'elle luy rendit son bon sens, de faire dire la messe devant son Image <sup>81</sup>. »

- Le héros connaissait préalablement le sanctuaire grâce à des rumeurs rapportant les miracles qui y ont eu lieu (**B<sup>4</sup>**) <sup>82</sup>.

« *Raphael* fils d'*Anne Dodé* vefve de *Laurent Cordier* (...) estoit venu au monde avec des jambes toutes tortuës (...) La Mere fort affligée de son infirmité entendant les merveilles que N. Dame du Sart faisoit, elle conçoit l'esperance d'un heureux succez, si elle y faisoit quelque pelerinage (...) <sup>83</sup> »

- Le héros prend connaissance du sanctuaire grâce à un membre de sa famille, de son ordre religieux ou de son entourage qui a lui-même entendu préalablement les rumeurs rapportant les miracles qui y ont eu lieu (**B<sup>2</sup>**) <sup>84</sup>.

<sup>78</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 57.

<sup>79</sup> CAMERON E., op. cit., 2010, p. 68-70.

<sup>80</sup> **B<sup>3</sup>** : "Le héros part de chez lui" ; PROPP V., op. cit., p. 48.

<sup>81</sup> BOUILLE P., op. cit., 1666, p. 105-106.

<sup>82</sup> **B<sup>4</sup>** : N'ayant pas de séquence narrative équivalente proposée par Vladimir Propp, cette nomenclature est choisie arbitrairement.

<sup>83</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 22.

<sup>84</sup> **B<sup>2</sup>** : "On envoie immédiatement le héros" : PROPP V., op. cit., p. 48.

« *Martin* (...) si mal partagé des dons naturels (...) Monsieur de la Chapelle compatissant à la Mere, et à l'enfant, et se souvenant d'avoir entendu quelque bruit des merveilles, de Nostre Dame du Sart commençoit d'operer, luy en parla, et persuada d'y porter son enfant (...)»<sup>85</sup> »

- Le héros prend connaissance du sanctuaire grâce à sa rencontre avec un miraculé de ce même sanctuaire (**B**<sup>1</sup>)<sup>86</sup>. On se rappelle ici l'exemple du *Seigneur de Foy*, possédant le château de Celles qui, après avoir été miraculé, conseille aux parents de *Louis Porineau* de *luy mettre en la bouche un petit morçeau de bois du sacré Chesnes de Foy*<sup>87</sup>.
- Le héros prend connaissance du sanctuaire grâce à une vision de la Vierge. Lors de cette vision, elle lui parle pour l'informer sur le rituel voire le guider également dans la réalisation de ce rituel (**B**<sup>5</sup>)<sup>88</sup>.

« *Guillaume Henry* Eschevin de la Cour de Boisseille (...) fort incommodé d'une rupture (...) La nuit, sans qu'il puisse assurer si en songe, ou autrement, il luy fut advis de voir devant ses yeux la sainte et sacrée Vierge Marie (...) [qui] luy dit fort gracieusement, baise moy la main, et je te gueriray (...)»<sup>89</sup> »

Cette connaissance du héros, qu'elle soit innée ou édifiée par un autre personnage, possède un caractère particulier : elle surgit comme une évidence. Alors que dans la situation initiale, le doute ronge le héros et son entourage (s'exprimant par l'utilisation de remèdes naturels divers ou par la manifestation d'une tristesse et d'un désespoir forts), lorsque l'auteur fait parler du sanctuaire ou de la Vierge à l'un de ses personnages, tout doute et inquiétude s'éteignent. Cette disparition du doute sonne comme une rupture : désormais, le lecteur tout comme le héros du récit entrent dans le monde merveilleux. De fait, effacer le doute du héros revient à mettre de côté l'esprit critique du lecteur, agissant en empathie avec le personnage : si le lecteur poursuit le récit, c'est qu'il accepte de suspendre son incrédulité. Cette suspension d'incrédulité du lecteur est à placer en rapport avec la pratique littéraire à la période baroque.

<sup>85</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil* ..., *op. cit.*, 1666, p. 15-16.

<sup>86</sup> **B**<sup>1</sup> : "Un appel au secours est lancé, suivi par l'envoi du héros" : PROPP V., *op. cit.*, p. 48.

<sup>87</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 103 ; conf. p. 16.

<sup>88</sup> **B**<sup>5</sup> : N'ayant pas de séquence narrative équivalente proposée par Vladimir Propp, cette nomenclature est choisie arbitrairement.

<sup>89</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 84-85.

○ *La suspension d'incrédulité du lecteur : Mélange du style anecdotique et du conte*

De fait, la littérature baroque se construit comme un mélange de styles de sorte que dans le livret de pèlerinages, le récit hagiographique ou marial côtoie le récit historique (porté par le style anecdotique) et le style du conte. Cette mise en rapport de styles à l'apparence opposés se veut justement de produire un sens nouveau qui n'est pas accessible par la raison seule, mais bien au moyen des émotions<sup>90</sup>. Le style anecdotique se présente comme véridique ou tout du moins vraisemblable. Le récit de miracles débute par le style anecdotique en donnant à voir le héros dans sa communauté, un héros dont la mention du patronyme et du lieu de provenance agit comme preuves historiques de son existence avérée. Lorsque l'auteur mentionne le sanctuaire ou la Vierge, le récit bascule dans un style mêlant hagiographie et conte, tous deux porteurs de merveilleux. Le lecteur comprend que le héros n'est dès lors plus dans le monde naturel, mais bien dans le monde surnaturel (ou tout du moins qu'il s'en rapproche de plus en plus au cours du récit). Or, les auteurs continuent d'utiliser le style anecdotique en parallèle de celui hagiographique et celui du conte. Ce style anecdotique peut faire intervenir des personnages à la réputation reconnue, comme des seigneurs, des religieux ou membres du clergé. Bien plus, les auteurs peuvent appuyer la réalité du miracle en mentionnant les témoins. Par exemple, Pierre Bouille rapporte l'histoire d'une matrone, *Barbe Gorreux*, qui fut sauvée par la Vierge d'une noyade dans un puits où elle était tombée. Avant de débiter son récit, il précise :

« Son fils Curé du village de Fraisne proche de Couvin a écrit et signé l'histoire appellant à tesmoins tous ceux de la Cure. Et ce sera cette source que je feray couler le fil de ce petit narré (...)»<sup>91</sup> »

Seulement, si les auteurs font régulièrement recours aux *tesmoins* dont les propos ont été *recollez*, dans la plupart de leurs récits, ces témoins restent inconnus... Éléments étranges alors qu'offrir au lecteur le nom de ces témoins ne ferait que donner de la force au récit. Les auteurs n'avaient-ils réellement pas connaissance de ceux-ci ? Ou serait-ce là une figure de style ? De fait, ce type de pratique littéraire est reprise également par les auteurs qui retranscrivent les contes merveilleux. Ils légitiment leur rôle de transmetteur du récit et non d'auteur-créateur en

---

<sup>90</sup> D'où l'importance que nous avons déjà relevé de l'expression des émotions des personnages avec lesquels le lecteur entre en empathie.

<sup>91</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 224.

mentionnant les étapes de transmission (la ou les personnes qui leur ont rapporté l'histoire, les sources employées, les différentes versions existantes). Bien plus, ce jeu entre réel et imaginaire, entre la forme et le fond, se retrouve plus largement dans les romans, genre littéraire en pleine émergence au XVII<sup>e</sup> siècle : les romans possédant un récit-cadre, les romans épistolaires, ceux transmis à la première personne et les faux mémoires se répandent dans toute l'Europe moderne.

Au XIV<sup>e</sup> siècle déjà, l'italien Giovanni Boccaccio proposait avec le *Décameron*, un roman avec un récit-cadre. Ses personnages, fuyant la peste qui dévaste Florence, se content chaque jour une histoire. L'horreur du quotidien paraît alors un point d'accroche pour guider le lecteur vers un monde imaginaire donné pour vrai. Au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, toujours en Italie, Giovanni Straparole publie les *Facétieuses nuits*. Cette compilation de nouvelles et contes s'inspire de Giovanni Boccaccio : des nobles vénitiens se divertissent dans leur palais en se contant des histoires. Ce récit-cadre permet à Giovanni Straparole de transmettre une grande variante de récits dont des exemplars, des fabliaux et surtout, des récits populaires. A la même époque, les premiers romans picaresques voient le jour en Espagne. Ils ont comme spécificité de mettre en scène les personnages immoraux jusque-là marginalisés comme les mendiants, les escrocs, les sorcières, etc. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Miguel de Cervantes publie *L'ingénieux Hidalgo, Don Quichotte de la Manche* qui se construit autour de la question de la réalité et de l'illusion : la folie de Don Quichotte n'est-elle que folie ou ne transporte-elle pas le témoignage émotionnel et corporel (Don Quichotte mène, à l'image des récits de miracles ou des contes merveilleux une quête qui met son corps en mouvement) d'un vécu individuel et bien réel en période de troubles ? Quelques années plus tard, à Naples, le *Pentamerone, le Conte des contes* écrit par Giambattista Basile est publié à titre posthume. Cette œuvre s'inspire une nouvelle fois de celle de Giovanni Boccaccio en proposant un récit-cadre. Or, celui-ci prend une forme originale : il constitue un conte à l'intérieur duquel les personnages racontent d'autres contes. L'influence de ces ouvrages quittera ensuite l'Espagne et l'Italie pour la France et les autres régions francophones comme la Principauté de Liège<sup>92</sup>.

Cependant, si dans le conte, le roman (et la nouvelle !), cette technique littéraire qui mélange réel et imaginaire s'établit comme un jeu entre l'auteur et le lecteur, dans le cas du récit de miracles,

---

<sup>92</sup> AUBRIT J.-P., *Le conte et la nouvelle*, Armand Colin, Paris, 1997 (Cursus), p. 39-41 ; BELMONT N., *op. cit.*, 1999, p. 53-57 ; CLOSSON M., *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Librairie Droz, Genève, 2000 (Travaux d'Humanisme et Renaissance), p. 134-135 ; MOSCOSO J., *Histoire de la douleur. XVe-XXe siècle*, trad. de l'espagnol par LANGUE F., Les prairies ordinaires, Paris, 2015 (Singulières modernités), p. 93-95.

elle a un rôle réel de légitimité (tant de l'auteur que du récit). Ainsi, permet-elle sans doute au lecteur, qui est à l'époque immergé dans la religion, d'adhérer aux propos de l'auteur et agissait-elle effectivement comme liant du monde naturel et du monde surnaturel<sup>93</sup>.

Pour se différencier des auteurs de romans (par définition des ouvrages trompeurs), les écrivains de livrets de pèlerinage doivent donner à lire à des récits authentiques et véridiques en faisant preuve de vraisemblance et de cohérence. Contrairement au Moyen Âge où les faits merveilleux se voulaient de grande ampleur et avaient pour but d'exciter l'enthousiasme du lecteur, désormais, la narration a toute autant d'importance que les événements qui la composent. Dès lors, le merveilleux présent dans les récits de miracles est mesuré et utilisé avec précaution<sup>94</sup>. Seulement, si l'auteur prétend que les miracles sont attestés, celui-ci ne fut ni témoin du miracle ni du parcours réalisé par le malade pour l'obtenir. Or, il fait preuve d'une grande profusion de détails lorsqu'il rapporte ses sensations, ses émotions et ses expressions corporelles. Ainsi, la question se pose de savoir quelle part de témoignage et quelle part d'invention constituent le récit. Les religieux pratiquent eux aussi les dévotions qu'ils rapportent, les récits de miracles peuvent également apparaître comme le témoignage indirect de leur propre rapport au divin<sup>95</sup>.

Ensuite, cette suspension de l'incrédulité fait donc appel au doute et à son annulation par la foi. Ce concept est à replacer dans le contexte érudit de l'époque moderne (principalement la diffusion de la philosophie cartésienne), mais aussi à mettre en lien avec le quotidien horrifique des populations locales. Deux perceptions différentes sont à apporter quant au doute : celui de sa théorie et celui de son vécu.

---

<sup>93</sup> BURY E. et MONTCHER F., " Savoirs et pouvoirs à l'âge de l'humanisme tardif ", dans *Dix-septième siècle*, n° 266, 2015, p. 9-15 ; HERSANT M., " L'historien et le conteur : histoire et merveilleux dans les récits de l'époque classique (Perrault, Saint-Simon) ", dans *Dix-septième siècle*, n° 241, 2008, p. 657-662 ; NEDELEC C., " Le burlesque au grand siècle : une esthétique marginale ? ", dans *Dix-septième siècle*, n° 224, 2004, p. 430-436 ; VUILLEMIN J.-C., *Épistémé baroque. Le mot et la chose*, Hermann, Paris, 2013 (Savoir lettres), p. 30-40.

<sup>94</sup> Cette grande précaution se retrouve dans les termes employés, comme vu *supra* concernant les termes relatifs à la lumière.

<sup>95</sup> CHRISTIN O., " Les miracles accomplis par l'intermédiaire des images ou les signes au secours des signes (1530-1630) ", dans DEMERSON G. et DOMPNIER B. (éd.), *Les Signes de Dieu au XVIe et XVIIe siècles. Actes du Colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*, Université de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand, 1993, p. 85-87 ; MOSCOSO J., *op. cit.*, p. 105-112 ; REINBURG V., *op. cit.*, 2019, p. 157-196 ; SANCHEZ P., *Les croyances collectives*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009 (Que sais-je ?), p. 83-96.

○ *Le doute : Éléments théoriques*

Depuis le Moyen Âge, l'Église romaine participait à l'ensemble de la vie du croyant depuis sa naissance jusqu'à sa mort et ce, tant dans sa vie religieuse, que morale, politique et sociale. Ainsi, elle définissait leurs comportements affectifs et leur méthode de pensées. Or, le XVII<sup>e</sup> siècle, avec la disparition de l'unité et de l'universalité de la chrétienté, oblige à une redéfinition du pouvoir ecclésiastique. De fait, les idées divergentes sont désormais diffusées et discutées largement en dehors du cercle des seuls clercs grâce à l'essor de l'imprimerie. La production d'ouvrages imprimés s'intensifie sans que l'Église romaine parvienne à la contrôler rigoureusement. Le savoir ne lui est plus exclusif, elle n'est plus la seule à posséder la vérité. L'individu moderne possède une liberté nouvelle. Seulement, cette liberté d'esprit et d'expression a un prix. Si l'individu moderne ne subit plus un encadrement clérical strict, il ne sait plus se contenter de percevoir et de comprendre ce monde selon ce cadre. Désormais, il doit répondre seul aux questions qu'il se pose et qui ne semblent plus posséder une réponse unique et immuable. Il est donc soumis à une remise en question perpétuelle tant du monde comment il le perçoit (conférant une importance nouvelle aux sens, illustrée par l'apparition de l'empirisme moderne) qu'au monde comment il le vit (conférant une importance nouvelle aux émotions et ressentis). Le doute devient une constituante indissociable de la pensée humaine.

À la recherche d'un nouveau système de représentation porteur de sens, les penseurs de l'époque apportent une critique étayée de la religion. Portés par les découvertes du Nouveau Monde, ils s'interrogent sur la place de l'homme dans le dessein divin et sa grâce. Ils questionnent ainsi le rapport existant entre le monde céleste et le monde terrestre. Bien loin de se satisfaire des Écritures, ils en discutent le contenu. L'essence de la foi n'est pas mise en doute, mais bien sa pratique (tantôt zélée, elle dissimule une inquiétude profonde de l'être ; tantôt négligée, elle perd sa valeur). Désormais, ce n'est pas parce que l'on croit que l'on ne doute pas. La foi et la raison ne vont plus de pairs et sont désormais indépendantes l'une de l'autre<sup>96</sup>.

En réponse, Pierre Bouille et les capucins réaffirment l'intégrité de la foi. Le doute du héros (et de son entourage) se dissipe à partir du moment où il choisit d'effectuer un rituel marial. La prise de conscience et la prise de décision relèvent d'une telle évidence que toute inquiétude est

---

<sup>96</sup> BOTS H. et LEROY P., " De l'acceptation de la foi au refus des dogmes. Le doute des libertins au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 229, 2005, p. 732-735 ; MERLIN-KAJMAN H., " Un siècle classico-baroque ? ", dans *Dix-septième siècle*, n° 223, 2004, p. 170-172 ; VILADSAU R., *op. cit.*, 2014, p. 4-14 ; VUILLEMIN J.-C., *op. cit.*, 2013, p. 196-216.

dissipée. C'est d'ailleurs parce qu'il témoigne d'une dévotion sans failles que le héros pourra, par la suite, obtenir la guérison. À titre d'exemple, les capucins rapportent ainsi le récit de *Michel Boursoy*. Une maladie le tient alité depuis deux ans. Or, il n'ose s'adresser à Notre-Dame de la Sarte comme il a méprisé le miracle d'un enfant mort-né ressuscité grâce à elle. Pourtant les auteurs précisent le caractère indéniable du miracle :

« Et de fait si nous croyons à des hommes dignes de foy, cet enfant donna des signes si notables et evident de vie, qu'il osta tout sujet de douter du contraire (...)»<sup>97</sup> »

*Michel Boursoy* devra dès lors prouver sa foi en la mettant à l'épreuve. Tout d'abord, il accepte sa souffrance vécue :

« La synderesse (...) luy fit reconnoistre et adorer en son mal, la justice vengeresse de Dieu qui par un coup de sa main toute puissante vouloit l'humilier, et le forcer à mendier luy même de la Sacrée Vierge, (...)»<sup>98</sup> »

Son repentir lui permet de retrouver *la confiance d'estre exaucé*, une confiance qui *anime sa devotion*. Cette confiance lui permet d'émettre un vœu à la Vierge, il promet la réalisation d'un grand nombre de rituels. De fait, il lui faut montrer par les actes la valeur de sa foi. Ces actes doivent être d'autant plus nombreux et forts qu'il avait été auparavant rongé par le doute.

« (...) il fait vœu d'offrir à la Sainte Dame du Sart une peinture représentant son image miraculeuse, adjouste une promesse de dire sept Pater noster, et autant d'Ave Maria, tous les jours de sa vie, et faire un pèlerinage à Notre Dame du Sart. O admirable efficace d'un vœu et d'une prière bien faite !»<sup>99</sup> »

Sa peine ne s'arrête pas là. Au retour d'un pèlerinage à Notre-Dame d'Anvers, étant *depourveu d'argent*, il travaillera trois jours chez un maître menuisier. Plutôt que de disposer de l'argent reçu pour son compte, il l'utilise pour réaliser le pèlerinage promis à Notre-Dame de la Sarte. Or, le chemin comprend de nombreux dangers, d'Anvers à Huy, des troupes de soldats

---

<sup>97</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 44-45.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>99</sup> *Ibid.*



circulent, des voleurs guettent les voyageurs. Le risque est grand : *Michel Boursoy* peut y perdre la vie. Seulement, *tout cela n'est pas capable de le retenir* :

« (...) on s'estonne de sa hardiesse inconsidérée, qu'un chacun fait passer pour temerité : on luy conseille de rebrousser chemin : il n'en veut rien faire, il poursuit son entreprise (...)»<sup>100</sup> »

*Michel Boursoy*, qui quelques jours plus tôt avait fait preuve d'un manque de foi certain, a fait naître en lui une dévotion si forte qu'il ne craint plus la mort et les horreurs de la vie terrestre. Ainsi, il obtiendra la guérison, mais sera également placé sous la protection de la Vierge de telle sorte qu'il rentrera sans encombre à Anvers, verra sa vie allongée et ne connaîtra plus la maladie.

○ *Le doute vécu : Le traumatisme des guerres*

Cependant, cette conception nouvelle de l'homme moderne ne se perçoit pas uniquement dans leurs ouvrages au travers d'un argumentaire à l'encontre des philosophes baroques. Les auteurs sont également des hommes de leur temps et sont, qu'ils le veuillent ou non, imprégner par cette importance conférée à l'individualité. Cette influence transparaît par le choix du héros. Le héros n'est plus un saint ou un personnage biblique dont la vie exemplaire, empreinte de vertus, de noblesse et de dévotion est généralement bien loin du vécu du lecteur. De fait, bien que les livrets de pèlerinages aient comme objectif de démontrer la sacralité et pouvoir de la Vierge Immaculée, ce n'est pas celle-ci le personnage principal du récit. Le héros est plus proche du public visé, son histoire entre en résonance avec la vie quotidienne du lecteur : il devient un vieillard, un manouvrier, un charpentier, une servante, une ménagère, une veuve, etc. Toutes les strates de la société rurale sont mises en scène et chacun de ses membres devient un acteur déterminant à sa propre histoire et à l'histoire de sa communauté. Non seulement la pensée (et les doutes), les émotions et les ressentis du héros et de son entourage sont donnés à lire au travers d'un processus de subjectivation ; mais ceux-ci sont compréhensibles par le lecteur qui les connaît déjà pour les avoir vécus. Le modèle de piété est rendu accessible à tous<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 45.

<sup>101</sup> MOSCOSO J., op. cit., p. 50-62 ; ROULLET A., " Le corps réversible de l'hagiographie : la description du corps et les pratiques de prière du Carmel (1603-1644) face à l'historiographie du corps et de la sainteté ", dans BOUFFARD M., PERRAS J.-A. et WICKY E. (éd.), *Le corps dans l'histoire et les histoires du corps (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Travaux de

Cette mise en valeur de la communauté rurale comme actrice de sa foi est vectrice d'une force majeure. De fait, Pierre Bouille et les capucins écrivent leur livret de pèlerinage à destination d'un public traumatisé par les guerres et les conflits incessants. En effet, territoire de l'Empire, elle connaît aussi la présence de protestants. Par exemple, en 1579, les Pays-Bas eurent l'autorisation d'assiéger la ville de Maastricht où vivaient des communautés calvinistes. Plus tard, Huy, lieu du sanctuaire des capucins, subira les attaques de troupes hollandaises soutenues par des calvinistes liégeois réfugiés dans les Provinces-Unies. Or, les princes-évêques ne possèdent pas l'effectif suffisant pour pouvoir contrer les protestants. Ainsi, les négociations sont nombreuses vis-à-vis de l'Empire, de la France, de l'Espagne et des Pays-Bas méridionaux afin de s'assurer leur protection. Ces négociations sont d'autant plus importantes que les guerres extérieures opposant les Pays-Bas méridionaux et l'Espagne aux Provinces-Unies, la France et l'Espagne et les guerres internes à l'Empire constituent des menaces pour la Principauté : elle y joue son indépendance.

Seulement, toute négociation est le lieu de concessions comme des avantages commerciaux, la redéfinition de frontières et le passage libre des troupes. Ces concessions ne sont pas pleinement acceptées par la population qui manifeste localement son refus de payer les impôts, de lever une armée ou de participer à l'entretien des troupes étrangères. Là est sans doute le point le plus dénoncé par la population : les troupes étrangères pillent et brutalisent les populations rurales qui ont l'obligation de les accueillir et de les nourrir. Les destructions sont nombreuses après leur passage, mettant à mal les récoltes déjà bien maigres suite à la crise céréalière qui perdure depuis 1583 (et est cause de famine). Les soldats transportent également des maladies, dont la peste qui réapparaît dans la Principauté. Pire, les soldats déserteurs deviennent des vagabonds, voyageant en bande de brigands, ils n'hésitent pas à violenter et tuer pour obtenir des biens ou de l'argent. Les chemins deviennent peu sûrs<sup>102</sup>. On se rappelle à ce sujet, l'histoire de *Michel Boursoy* contée par les capucins établis à Huy. Alors qu'il prend la route pour Huy, les auteurs expliquent :

« (...) tout estait plein de soldats, on ne rencontroit que des voleurs, qui despouilloient les voyageurs de tout ce qu'ils portoient (...)»<sup>103</sup>

---

*jeunes chercheurs précédés d'entretiens avec Georges Vigarello*, Hermann, Paris, 2012, p. 54-58 ; VAUCHEZ A., *op. cit.*, 1994, p. 619-625.

<sup>102</sup> DEMOULIN B., " La Principauté de Liège. Champ clos des rivalités franco-espagnoles (1595-1648) ", dans *Revue du Nord*, n° 277, 2008, p. 718-727 ; VERMEIR R., " Introduction. Un entre-deux-crisis ou âge d'or ? Les Pays-Bas méridionaux et le nord de la France au début du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Ibid.*, p. 651-655.

<sup>103</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 46.

Pour sa part, Pierre Bouille décrit le lieu de Foy avant qu'il ne soit devenu un sanctuaire, donnant à imaginer les traces que la guerre pouvait laisser au-delà des hommes, sur le paysage même :

« (...) il n'a que trop de desavantages, & de disgraces de la nature, qui semble luy avoir esté marastre l'ayant si mal partagé qu'il n'abonde en rien plus qu'en disettes. Le terroir y estant sec & sterile n'est propre qu'à produire des genests, ronces, & hailliers, ne soit que l'industrielle culture supplée aux manquements, le rendant capable de semailles selon les saisons (...) Il y a quelques indices qu'il a esté du passé soit pour les guerres, soit par autres considerations delaissé en friche, & que cependant il se soit herissé d'espines, & chargé de bruyeres, & buissons (...)»<sup>104</sup> »

Les terres sont dévastées, désertées. La mort est présente partout, semble pouvoir toucher tout le monde n'importe où et n'importe quand. La communauté rurale connaît une perte de repères et une perte d'identité. Elle est tout aussi affectée dans son espace (par le mouvement des troupes et la crise céréalière) que dans sa spiritualité. De fait, les conflits confessionnels ainsi que la nouvelle définition du rôle du curé et l'établissement de pratiques religieuses et d'une liturgie stricte divisent ses membres. La communauté rurale doit se redéfinir en évitant de laisser jaillir ses tensions internes sous forme de violences réelles ou symboliques<sup>105</sup>.

Ainsi, le besoin est grand pour ces communautés villageoises de se retrouver, de se réunir et de répondre ensemble aux violences qu'elles ont supportées par l'expression d'émotions tournées vers une même foi, constitutive de son identité, symbolisée de manière très concrète par la statuette mariale<sup>106</sup>. De la sorte, les processions sont mises en avant dans les livrets de pèlerinages. Ils constituent l'évènement par excellence de nouvelle dimension apportée à la communauté rurale.

---

<sup>104</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 3-4.

<sup>105</sup> Par la définition de boucs émissaires par exemple, comme lors de la chasse aux sorcières de 1560 à 1630 ; BONZON A., " Paroisse rêvée, paroisse vécue : le point de vue de curés citadins au temps de la Réforme catholique. L'exemple de Beauvais ", dans *Revue du Nord*, n° 340, 2001, p. 321-325 ; BRUNET S., " Les prêtres des campagnes de la France du XVII<sup>e</sup> siècle : la grande mutation ", dans *Dix-septième siècle*, n° 234, 2007, p. 49-52 ; FOLLAIN A., " Violence brute et violence judiciaire à l'époque moderne ", dans *Histoire & Sociétés Rurales*, n° 45, 2016, p. 117-119, 125-138 ; GOOSENS A., " Législation contre l'hérésie et répression de la sorcellerie. Le cas des Pays-Bas méridionaux au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ", dans *Revue du Nord*, n° 395, 2012, p. 347-360 ; GUYARD N., " La sainteté au village. Germaine Cousin ou la fabrique locale du sacré durant la Réforme catholique ", dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 66, 2019, p. 7-8.

<sup>106</sup> Pierre Bouille parle ainsi de la statuette mariale comme *le bien commun* de la communauté ; BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 55.

Celle-ci est actrice de sa foi puisqu'elle participe à la procession et n'en est pas uniquement spectatrice. La procession représente les différents pouvoirs politiques, religieux et du tiers état :

« Monsieur le Prelat de Leffe qui eut l'honneur de porter l'Image (...) Je [Pierre Bouille] ferois marcher en teste les Compagnies d'armes, et puis les Classes de jeunesse Dinantoise richement habillée, (...) les Esquadres de quatre Ordres Religieux, les longues suites de Porte-flambeaux, le Clergé, la Noblesse et le reste d'un peuple infini<sup>107</sup>. »

La communauté rurale est également maître de son environnement puisqu'elle le traverse de part en part et s'arrête aux lieux symboliques qui font partie de son histoire identitaire<sup>108</sup>.

« Icy s'ouvre devant moi [Pierre Bouille] une belle plaine, (...) et le bel ordre de la procession, laquelle sortant du Chateau de Celle s'alla rendre à la Chapelle de Foy, qui faict l'estenduë d'une demie lieüe<sup>109</sup>. »

Cette nécessité de réconcilier une communauté blessée explique aussi pourquoi les auteurs, et particulièrement les capucins, insistent sur la participation de celle-ci dans la conception de la quête du héros et aussi la grande empathie dont elle fait preuve. Pierre Bouille, porté par une rhétorique jésuite basée sur les *Exercices Spirituels* de Loyola, au caractère individuel et introverti (dans le sens de tourner vers soi-même), privilégie, quant à lui, l'identification du lecteur aux émotions et ressentis du héros seul<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 56-57.

<sup>108</sup> DELFOSSE A., *op. cit.*, 2009, p. 56-58 ; DIEDLER J.-C., *Le testament de maître Persin. L'imaginaire et les croyances des anciennes populations rurales. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Serpenoise, Bar le Duc, 2000, p. 65-68 ; MERLIN-KAJMAN H., "Un siècle classico-baroque ? ", dans *op. cit.*, 2004, p. 167 ; ROUART M.-F., *Le crime rituel ou le sang de l'autre*, Berg International, Paris, 1997 (Faits et Représentations), p. 144-145.

<sup>109</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 84-85.

<sup>110</sup> MOSTACCIO S., " Shaping the Spiritual Exercises : the *Maisons des retraites* in Brittany during the Seventeenth Century as a Gendered Pastoral Tool ", dans *Journal of Jesuit Studies*, n°2, 2015, p. 659-665 ; MOSTACCIO S., " Spiritual Exercises : Obedience, Conscience, Conquest ", dans ZUPANOV I. G. (éd.), *The Oxford Handbook of Jesuits*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 75-104.

### c. Le Rituel (R)

Le rituel correspond à l'action mise en place par le héros pour obtenir la guérison. Ce rituel (qui peut prendre la forme d'un pèlerinage, d'un don, d'une prière) s'inscrit dans les pratiques spirituelles mises en place et diffusées suite au Concile de Trente. De la sorte, les rituels décrits dans les livrets de pèlerinages sont bien plus que des péripéties littéraires, ils transmettent une vision de la pratique de la foi centrée, comme nous le verrons, sur le corps souffrant, l'émotion du laïc, son action individuelle et son obéissance. Cette pratique peut également connaître des variantes en fonction de l'écrivain et de la tradition de son ordre religieux.

Selon la *Morphologie du conte*, plusieurs fonctions permettent au héros d'accomplir sa quête<sup>111</sup>. Celles-ci, dans le cadre du récit de miracles, peuvent être regroupées en trois sortes :

- Les *Rituels demandant un déplacement* (†)<sup>112</sup>
- Les *Rituels demandant la réalisation d'une tâche* (M)<sup>113</sup>
- Les *Rituels utilisant un objet sacré* (F)<sup>114</sup>

#### ❖ *Rituels demandant un déplacement* (†)

##### ○ *Du monde naturel au monde surnaturel : La mise en mouvement du corps et de l'âme*

Les rituels demandant un déplacement sont des rituels où le héros doit quitter son domicile. Ils correspondent à la fonction du *Départ* (†) et du *Déplacement dans l'espace entre deux royaumes* (G)<sup>115</sup>. Contrairement au conte merveilleux, cette pérégrination n'est pas sans but, ici, le héros, porté par une motivation profonde, réalise un pèlerinage devant le mener à un endroit précis : le lieu sacré. Celui-ci peut être le chêne où se trouvait la statuette mariale, la chapelle ou l'église qui lui est dédiée. Le rituel du pèlerinage apparaît alors comme une quête où le héros traversera des lieux inconnus, rencontrera peut-être d'autres personnages avant d'arriver au lieu final sacré et d'obtenir la guérison. Le héros doit réaliser un effort pour quitter le monde profane et naturel, sa

<sup>111</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 54-66.

<sup>112</sup> Cette nomenclature fait référence à la fonction de *Départ* (†) chez Propp. Seulement elle doit être lue ici comme pouvant être la fonction de *Départ* ou la fonction de *Déplacement dans l'espace entre deux royaumes* (G). Malgré l'amalgame que ce symbole peut créer, il est utilisé pour permettre une correspondance visuelle immédiate avec la fonction *Situation finale* (*Retour*) illustré par (†) ; *Ibid.*, p. 50-51, 63-64.

<sup>113</sup> Cette nomenclature correspond chez Propp à la *Tâche difficile* ; *Ibid.*, p. 74-76.

<sup>114</sup> Cette nomenclature correspond chez Propp à la *Réception de l'objet magique* ; *Ibid.*, p. 55-57.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 49-50.

vie quotidienne, pour entrer dans le monde surnaturel et sacré. Concrètement, cet effort est rendu visible par la marche du héros allant, quittant son domicile et s'approchant du sanctuaire.

Cependant, cet effort se manifeste aussi dans l'état d'esprit du héros (qui est traversé par des émotions fortes et rendu particulièrement sensible à son environnement<sup>116</sup>) et dans son corps. Son esprit comme son corps connaissent une souffrance volontaire. Cette souffrance, par son caractère volontaire, s'oppose à la souffrance involontaire et incontrôlable de la maladie du héros. Le mal moral donné par la foi contre le mal naturel investi par le diable. Dans la pensée moderne, la souffrance était un vécu privilégié qui permettait de s'approcher de la souffrance connue par le Christ lors de la Passion<sup>117</sup> et donc, de son geste salvateur de sacrifice pour la communauté chrétienne. L'individu inscrivait dès lors sur et dans son corps la souffrance pour se rapprocher du vécu christique : la souffrance devenait un choix volontaire. De la sorte, des flagellations pouvaient avoir lieu lors de processions ; les religieux pouvaient se contraindre le corps en le lacérant par des cordes. Cette souffrance correspond à une mise en mouvement de l'âme du héros qui se repent, rendue visible par les manifestations du corps et les émotions que ces manifestations provoquent. Ce mouvement de l'âme influence le mouvement du reste du corps. Le corps persiste à marcher malgré la sueur, la fatigue et la peine. Cette âme s'abandonne et s'élève pour s'unir à Dieu<sup>118</sup> :

« Marie Macht fille de Jacques et d'Anne Bonjour de Gand (...) affligée d'une retraction de nerfs dans la jambe droite (...) Elle s'efforça donc d'y [Nostre Dame du Sart] aller, et arrivée qu'elle fut avec beaucoup de travail, et de sueurs, sur la cime de la montagne<sup>119</sup>, elle y fit sa priere, y offrit sa supplique l'entrecoupant à tout coup de sanglots (...) et comme en descendant, elle approchait le pied de la montagne, se sentant inspirée du Ciel (...) »<sup>120</sup>

---

<sup>116</sup> Les émotions ne sont pas décrites sous leur aspect psychologique comme les résultats de tourments ou d'un long cheminement de pensées. Elles sont données dans une instantanéité et dans des descriptions concrètes. Les larmes du héros sont visibles, tout autant que ses cris sont audibles ; VIGARELLO G., " Joie, tristesse, terreur... La mécanique classique des humeurs ", dans CORBIN A., COURTINE J.-J., VIGARELLO G. (éd.), *op. cit.*, 2016, p. 244-246.

<sup>117</sup> L'image de Jésus crucifié est remise en valeur par la Réforme catholique comme cette image de souffrance est rejetée par les protestants ; DE BAECQUE A., *En d'atroces souffrances. Pour une histoire de la douleur*, Alma, Paris, 2015 (Pabloïd), p. 17-18, 33-38.

<sup>118</sup> CLOSSON M., *op. cit.*, 2000, p. 297-299 ; HOUDARD S., " Affections de l'âme et émotions dans l'expérience mystique ", dans CORBIN A., COURTINE J.-J., VIGARELLO G. (éd.), *op. cit.*, 2016, p. 274-289 ; MOSCOSO J., *op. cit.*, 2015, p. 94-100 ; RUSSEL J. B., *op. cit.*, 1986, p. 18.

<sup>119</sup> Les capucins ont placé le sanctuaire de Notre-Dame de la Sarte en haut d'une montagne, donnant ainsi à l'élévation spirituelle une résonance dans la topographie même du lieu. De plus, les montagnes, comme elles permettent de s'approcher du Ciel, sont des lieux privilégiés pour entrer en relation avec Dieu comme l'illustre de nombreux passages de la Bible.

<sup>120</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 9-11.

Si le personnage souffrant ne peut réaliser lui-même sa quête, ses fonctions héroïques sont translatées sur un membre de sa famille ou de sa communauté religieuse. De la sorte, en aucun cas le héros du récit n'est un héros passif, simple observateur du rituel qu'un autre personnage réalise pour lui. Cet élément est essentiel afin que le lecteur, qui s'identifie au héros, vive chaque étape du rituel et ressente les émotions qui traversent le personnage. Généralement, cette translation a lieu lorsque le malade ne peut réaliser le rituel à cause sa jeunesse : le nourrisson ou l'enfant ne possèdent par la conscience d'esprit nécessaire à la bonne réalisation du rituel. Ainsi, ses fonctions héroïques sont données à l'un de ses parents, le plus souvent la mère. De fait, une considération nouvelle est apportée aux femmes et aux enfants, comme nous le verrons plus loin, lors de la Réforme catholique. La mère réalise dès lors le rituel seule ou bien elle porte et soutient l'enfant jusqu'à la fin du pèlerinage. Cette union de la mère et de son enfant pour atteindre le sanctuaire évoque directement l'image de la Vierge à l'Enfant qu'ils vont vénérer. Ainsi, Pierre Bouille rapporte l'histoire de *Halen de Fouchal*, un garçon de treize ans devenu aveugle :

« Sa Mere, qui l'aimoit comme ses propres yeux, luy remonstre que pour r'avoir la veüe, (...), il ne le doit esperer ny demander d'autre que du Pere des lumieres par les merites de cette admirable femme, (...), et l'ayant, par telles paroles, grandement animé, elle le reconduit à la Chapelle de Nostre Dame de Foy, plein de courage & de foy. Y estant arrivez le garçon (...), et sa Mere feconde, tous deux suppliant la Divine misericorde de regarder en pitié ce petit infortuné luy rendant la veüe par les merites inestimables de la sacrée Vierge Marie. »<sup>121</sup>

○ *La méditation : Le thème de la lumière divine*

Cette forme d'inspiration divine évoque la méditation, pratique courante chez les jésuites où le corps revêt une place centrale. La méditation est une forme d'oraison intérieure qui n'use pas de la parole. Pour ce faire, il se remémorait les images religieuses vues au sanctuaire ou bien dans les livres d'oraisons et les livrets de pèlerinages<sup>122</sup>. Le croyant se remémorait ainsi les scènes bibliques, les mystères du Christ dans lesquels il se projetait et devenait un observateur actif (investi émotionnellement et corporellement). La méditation émerge par un mouvement volontaire du

---

<sup>121</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 101.

<sup>122</sup> Les débutants de cette pratique, éprouvant des difficultés à se remémorer les peintures et sculptures, peuvent utiliser des images en soutien. Dans certains récits de miracles, le croyant voit la statuette mariale avant de connaître le miracle. Cependant, cette manifestation concrète de la Vierge n'est pas toujours présente dans le récit de miracles, se rendre dans le lieu sacré peut suffire à éveiller la conscience du héros.

croyant qui observe au plus profond de lui-même, en son cœur, l'émergence de la lumière divine. Évoquer Dieu sous des traits lumineux, c'est reconnaître qu'il ne provient pas du monde naturel puisque la lumière n'est ni matière ni couleur ; et cependant, reconnaître qu'il peut apparaître dans le monde naturel puisque la lumière, à défaut d'être visible en tant que telle, est perceptible<sup>123</sup>. La présence de Dieu comme lumière permet aussi aux écrivains de jouer sur le paradoxe de l'aveugle qui retrouve la vue par la lumière divine :

« *Halen de Fouchal* (...) Sa Mere, qui l'aimoit comme ses propres yeux, luy remonstre que pour r'avoir la veüe (...) il ne le doit esperer ny demander d'autre que du Pere des lumieres par les merites de cette admirable femme, que S. Iean a veu entourée d'un soleil d'une inestimable clarté, & l'ayant par telles paroles grandement animé elle le reconduit à la Chapelle de Nostre Dame de Foy plein de courage & de foy. »<sup>124</sup>

Le thème de la lumière revient régulièrement. Les auteurs jouent alors sur l'ensemble des éléments lumineux et l'ensemble du champ sémantique relatif à la lumière :

« (...) je [Pierre Bouille] vay dire, pour prouver que la Vierge Marie toute rayonnante en merites & en gloire est la belle Aurore du ciel & de la terre (...) qu'elle peut par la lumiere de son credit auprés de son Fils soleil de Justice rendre la langue, & la parole aux muets »<sup>125</sup>

Les termes perdent alors leur sens premier pour acquérir un sens abstrait. Le rayonnement, l'aurore, la lumière et le soleil ne sont plus des événements seulement perceptibles ; ils acquièrent une signification abstraite par leur assimilation à des valeurs. Ainsi, le rayonnement de la Vierge n'est autre que le reflet de son mérite et de sa gloire. Elle a le même pouvoir que l'aurore qui unit le soleil (et donc le ciel) à la terre. C'est par ce mérite et cette gloire acquise, par sa force médiatrice, qu'elle peut interagir avec son Fils (qui lui-même émet un rayonnement correspondant à la justice). Si la lumière de la Vierge est symbole de son intercession, la lumière du Christ est symbole d'action divine.

---

<sup>123</sup> COUSINIE F., " Images et contemplation dans le discours mystique du XVII<sup>e</sup> siècle français ", dans *Dix-septième siècle*, n° 230, 2006, p. 26-29.

<sup>124</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 101-102.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 101-102.



○ *La visibilité des plaies : Le langage du corps du héros et du corps du Christ*

Ensuite, la souffrance corporelle connue par le héros étant une souffrance de la rédemption, elle n'est pas décrite dans des termes horribles, contrairement au mal naturel qui habite le héros. Au contraire, une forme de beauté s'en dégage : la souffrance volontaire connue est le lieu de l'exaltation des émotions au moyen du corps. La visibilité de la souffrance par les plaies et les déformations est aussi un élément de preuve de la douleur connue. Cette douleur connue est une mise à l'épreuve où l'individu exalte sa foi, son espoir qui devient amour pour Dieu et ainsi se montre digne de la grâce que celui-ci lui fera<sup>126</sup>. Ainsi, il y a une forme d'obligation pour le héros de rendre visible et audible sa douleur pour que son action salvatrice soit aussi reconnue par sa communauté<sup>127</sup>. Rendre visible (sensible, voire spectaculaire) cette élévation est également indispensable pour que ce concept revête une forme concrète et soit donc compréhensible pour le laïc qui ne possède pas une grande capacité d'abstraction. Le langage du corps devient alors plus puissant que celui des mots, la Parole de Dieu s'exprime directement dans l'individu. Cette corporalité de la foi n'est pas sans rappeler les pratiques des mystiques qui s'épanouissent au XVII<sup>e</sup> siècle : le fidèle aussi connaît des tremblements, des transes, des états de rigidités corporelles lui donnant un aspect morbide<sup>128</sup> :

« Anne femme de Guillaume de Nandren avoit passé 15. ans de sa vie avec l'incommodité d'une rupture fascheuse (...) À la quatrième fois, je dis au quatrième Samedi faisant ses devotions, elle ressentit en soy quelque changement, tomba en foiblesse, et commença à suer, ce qui l'engagea à s'appuyer sur une pierre (...) »<sup>129</sup>

<sup>126</sup> MOSTACCIO S., " Le corps souffrant et les miracles en terre de Flandres. Expériences vécues et récits en temps de guerre (1568-1648) ", dans DESMETTE P. et MARTIN P. (éd.), *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, Hémisphères, Paris, 2018, p. 140-142 ; ZEMON DAVIS N., *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris, 1997 (La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle), p. 90-99.

<sup>127</sup> Par sa maladie, le héros est incapable de réaliser les actions qui le définissent comme membre de sa communauté. Ainsi, les rituels sont également le symbole d'un départ de la communauté afin de connaître une nouvelle intégration dans celle-ci après un changement d'état (le rituel correspond à un rite de passage). De la sorte, il est essentiel que la communauté prenne connaissance de la bonne réalisation du rituel. Ce consentement de la communauté est d'autant plus important qu'à la fin du rituel, le nouvel état du héros lui confère un nouveau statut : pour avoir connu une souffrance extrême et être passé outre, il devient un modèle et un conseiller dans la souffrance d'autrui ; DIEDLER J.-C., *Le testament de maître Persin. L'imaginaire et les croyances des anciennes populations rurales. XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Serpenoise, Bar le Duc, 2000, p. 218-219 ; VAUCHEZ A., *op. cit.*, 1994, p. 480-482.

<sup>128</sup> On peut voir ici une forme de réappropriation par les ordres religieux nouveaux des pratiques mystiques provenant des couvents féminins ; HOUDARD S., *op. cit.*, 2016, p. 273-274.

<sup>129</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 12-13.

Puis, *Anne* lance un regard vers la statuette mariale et celle-ci semble interagir avec elle en connaissant des symptômes similaires. Sa souffrance est partagée. Comment pourrait-il en être autrement puisque la Vierge a par le passé partagé les souffrances de son Fils<sup>130</sup> ?

« (...) elle vit l'Image de la Vierge se changer en diverses couleurs, sa face se couvrir d'un agreable vermillon, et une grosse sueur luy couler par tout le corps, accident (...) qui le tint dans l'estonnement l'espace d'un quart d'heure, considerant ces alterations, et ces divers changements, tant en soy même, qu'en l'Image de la Vierge »<sup>131</sup>

L'Eucharistie est l'instant privilégié comme il met en scène le corps et le sang du Christ, l'émanation même de sa souffrance sacrificielle, contenus réellement selon les chrétiens de foi catholique dans le vin et l'hostie. La souffrance du Christ lors de la Passion se devait de purifier le peuple chrétien du péché originel. Ainsi, obtenir le miracle lors de l'Eucharistie était le signe que le péché se manifestant par la maladie du héros avait été une nouvelle fois anéanti par l'acte du sacrifice christique. Tout comme le Christ est ressuscité à l'aboutissement de ses souffrances, le héros renaît de son mal<sup>132</sup>.

« Puis ayant receu les Sacremens de Penitence, et de la Sainte Eucharistie, elle [*Marie Macht*] offrit ses portences à sa chere liberatrice pour marque de sa guerison, la benissant sans cesse (...) »<sup>133</sup>

Les protestants rejetaient la transsubstantiation. Dieu ne s'était manifesté qu'une seule fois dans le corps unique du Christ désormais retourné au Royaume de Dieu, puis il s'était manifesté aux Apôtres par le Saint-Esprit. Ce rejet de l'hostie était d'autant plus fort que celle-ci pouvait être considérée par les laïcs comme un objet aussi sacré que la statuette mariale ou les reliques des saints. Elle pouvait être dès lors employée par ceux-ci en-dehors du cadre de l'église dans des cultes païens, par des guérisseuses ou des sorcières. L'hostie était détachée de l'image du Christ ; elle était considérée en elle-même comme magique et non pas comme moyen d'entrer en interaction avec Dieu. Ainsi, mettre en scène l'hostie dans le lieu du sanctuaire et le moment précis de l'Eucharistie

---

<sup>130</sup> DELUMEAU J., " Le péché... ", dans DILLEN A.-M. (éd.), *op. cit.*, 2006, p. 32-33 ; GERMAIN R., " Les représentations de la vierge, expression de la foi du Moyen Âge en France ", dans *op. cit.*, 1999, p. 78-79.

<sup>131</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 14.

<sup>132</sup> DE BAECQUE A., *op. cit.*, 2015, p. 36-37 ; VAUCHEZ A., *op. cit.*, 1999, p. 86-88 ; WALKER C., *op. cit.*, 2015, p. 211.

<sup>133</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 12.

est une manière pour Pierre Bouille de rappeler au lecteur la pratique convenue à l'utilisation de cet objet<sup>134</sup>.

○ *La perception auditive : La place du chant et du son des cloches*

La réalisation d'un rituel devient une expérience unique et individuelle d'un partage avec Dieu. Cette union avec Dieu peut aussi s'illustrer à travers la messe. Elle peut avoir lieu lors des litanies et autres prières dédiées à la Vierge puisque c'est elle qui est invoquée par le héros. Sous forme de chant, elle rassemble la communauté en un même élan d'émotions. Le héros y participe, connaît par là une première forme de réintégration à sa communauté. Souvent, le tintement des cloches de l'église ou de la clochette de l'autel vient signaler la manifestation du divin dans le monde naturel. Le héros est d'ailleurs particulièrement touché par ce son, à la suite duquel il obtient la guérison. Ainsi est racontée la guérison de *Paul le Muet*, sourd et muet depuis sa naissance :

« Ce fut sur le point de la sainte elevation comme on sonnoit la petite clochette de l'autel pour advertir le peuple de s'apprester à l'adoration de la sainte Hostie, que nostre devot Pelerin reçeut, ouït, & entendit le son avec estonnement qui le ravit presque hors de soy. Peu après l'elevation comme on sonnoit la cloche de l'Eglise à l'heure de midy pour l'AVE MARIA le son en donna si clerement, & si vivement à l'oïe de nostre sourd qu'à l'instant mémé (...) se releve, & sorte de l'Eglise sautant, trepignant, & bondissant de joye (...) »<sup>135</sup>

Le lieu final du pèlerinage possède alors un réel pouvoir contemplatif permettant d'élever l'âme du croyant. Ainsi, les sanctuaires sont-ils largement décorés. Les écrivains d'ailleurs insistent sur la description de leur sanctuaire, marquant l'importance de l'ornementation, de l'ameublement, des cierges et des vitraux (rappelant tous deux la lumière divine) pour le croyant. Ils mentionnent également la présence de représentations bibliques que le laïc est invité à édifier en modèle<sup>136</sup>. Pierre Bouille, après avoir décrit longuement l'architecture de la chapelle, puis de l'église de Foy, en décrit le mobilier et la décoration :

---

<sup>134</sup> CHÂTELLIER L., *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne. XVIe-XIXe siècle*, Aubier, Paris, 1993 (Histoires), p. 69-70 ; KLEIN B., " Les signes qui ne trompent pas. Réformation luthérienne et sémiotique nouvelle (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 38, 2016, p. 33-34 ; VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Seuil, Paris, 1994, p. 149-150.

<sup>135</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 147.

<sup>136</sup> Rappelons que les protestants prônaient au contraire des églises épurées.

« (...) le meuble de la sacristie, les lampes d'argent, les couronnes, les chaises, & autres bagues, & bijoux d'or, les coeurs, & autres meubles d'or ou d'argent, enfin les presens, qui ne sont pas seulement marques de devotion mais aussi des memoires & anathemes appendus en la recognoissance de quelque benefice que les Pelerins protestent avoir receu de Dieu par l'assistance de Nostre Dame de Foy (...) »<sup>137</sup>

○ *Une variante : Le Rituel demandant la réalisation d'une tâche*

Cependant, si le pèlerinage est le *Rituel demandant un déplacement* le plus courant dans les récits de miracles, ce n'est pas l'unique manière pour le héros de voyager d'un monde à l'autre. De fait, lorsque le héros est affecté d'un trop grand mal (si sa paralysie est totale, s'il est au seuil de la mort ou si l'héroïne accouche) et qu'il ne parvient pas à se déplacer (et que personne ne peut se déplacer pour lui), le héros connaît une vision de la Vierge, suite à ses prières. À défaut de pouvoir se mouvoir par lui-même dans le monde surnaturel, le monde surnaturel vient à lui :

« *Guillaume Henry* (...) comme il estoit un soir couché sur son lict, ruminant à part soy comme la Mere de misericorde est toujours preste d'assister ceux qui la reclament (...) un doux sommeil lui tombe sur les yeux. La nuict, sans qu'il puisse asseurer si en songe, ou autrement, il luy fut advis de voir devant ses yeux la sainte & sacrée Vierge Marie (...) »<sup>138</sup>

Ensuite, si généralement, le héros réalise seul son pèlerinage, il peut arriver qu'il rencontre un personnage sur sa route. Ce personnage peut avoir la fonction de guide, d'agresseur ou de donateur. Le guide peut accompagner le héros ou le conseiller. En tant qu'accompagnement, il peut être un proche du héros. En tant que conseiller, il peut être une personne qui connaît les biens faits de Notre-Dame. Ainsi, alors que *Marie Macht* effectue un pèlerinage en direction d'Aix-la-Chapelle, elle rencontre une *Matrone* (est-ce une vision mariale ?) :

« Sur ces entrefaites comme elle vint à Huy, non sans peine et difficulté très grande, elle rencontra une bonne Matrone qui émeüe de compassion, l'exhorta à ne passer plus outre sans visiter Nostre Dame du Sart (...) »<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 62.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>139</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 10.

Par cette rencontre, *Marie Macht* se rendra donc à Notre-Dame de la Sarthe où elle connaîtra un miracle. *Matrone* évoque, par le terme employé et sa signification de femme âgée, le personnage de la sorcière, récurrente dans les contes merveilleux. Dans le milieu rural, les femmes âgées étaient reconnues pour leurs connaissances de guérisseuse, elles étaient de bon conseil en cas de maladie. Ainsi, on peut voir ici comment de manière subtile les capucins font de la *Matrone* une bonne croyante : elle ne préconise pas à *Marie Macht* de réaliser un rituel païen pourtant encore bien présent dans les campagnes et contre lesquels, justement, les ordres religieux se battent<sup>140</sup>.

Puis, le héros peut également rencontrer le personnage de l'agresseur ou celui du donateur. L'une comme l'autre rencontre ouvre une nouvelle séquence dans le récit. Dans le cas de l'agresseur, cette rencontre a lieu sur le chemin, pour tenter de l'entrer dans la réalisation de sa quête. Dans le cas du donateur, celui-ci apparaît généralement lorsque le héros est parvenu au lieu sacré. Le donateur propose alors une épreuve supplémentaire afin que le héros obtienne la guérison, l'effort du voyage n'aura pas suffi. Le héros entre alors dans le rituel demandant la réalisation d'une tâche (**M**). Une fois que ce rituel sera achevé, il pourra, dans le cas de sa rencontre avec l'agresseur, reprendre sa quête initiale, c'est-à-dire reprendre le *Rituel demandant un déplacement* (**†**). Dans le cas de sa rencontre avec le donateur, la guérison a lieu suite à la bonne réalisation de l'épreuve.

#### ❖ *Rituels demandant la réalisation d'une tâche (M)*

##### ○ *La mise à l'épreuve du héros : L'intervention de la Vierge*

Les *Rituels demandant la réalisation d'une tâche* sont des rituels où le héros est mis à l'épreuve. Ils correspondent aux fonctions *Première fonction du donateur* (**D**) et *Tâche difficile* (**M**)<sup>141</sup>. Il faut ici bien différencier ces rituels de ceux demandant un déplacement. De fait, un pèlerinage est également une mise à l'épreuve du héros. En réalité, toute l'intrigue du récit de miracles n'est autre qu'une mise à l'épreuve du héros. Seulement, la mise à l'épreuve ici ne se traduit

<sup>140</sup> BECHTEL G., *op. cit.*, 1997, p. 577-580, 597.

<sup>141</sup> La fonction de la *Tâche difficile* ne paraît pas séparable de celle de la *Première fonction du donateur* puisque dans le cadre du récit de miracles, c'est toujours le donateur qui met à l'épreuve le héros. Notons également que, contrairement au conte merveilleux, le héros du récit de miracles ne peut refuser de réaliser la tâche commandée par le donateur ; personne n'oserait refuser une tâche commandée par la Vierge ; PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 51.

pas par l'effort long d'un voyage, mais bien par un travail à devoir remplir. Souvent, cette mise à l'épreuve, contrairement au pèlerinage, est expliquée par une apparition de la Vierge (qui tient alors le rôle de donateur). Parmi les tâches demandées, le héros doit réaliser un certain nombre de tours du lieu sacré, il doit baiser ou tenir la main de la Vierge, faire une prière (**M**<sup>1</sup>)<sup>142</sup>, etc.

Contrairement au conte merveilleux, le héros du récit de miracles ne doit pas réaliser un travail domestique ou manuel. Les tâches ne prennent pas la forme d'un service à accomplir pour satisfaire le donateur qui rétribuerait alors le héros. Cela serait faire du miracle un bien que l'on peut troquer ou acheter. Si la Vierge récompense le héros d'une guérison, c'est parce qu'il lui a démontré la sincérité de sa foi<sup>143</sup>.

« (...) il [*Paul le Muet*] vit une Dame de grande majesté revestue de blan, (...) tournant souvent la face doucement, et quasi souriant vers ce devot Pelerin, luy faisoit signe de la suivre, et de continuer ses processions avec elle (...) »<sup>144</sup>

« *Guillaume Henry* (...) il luy fut advis de voir devant ses yeux la sainte et sacrée Vierge Marie (...) qui d'un visage ouvert & serain luy dit fort gracieusement, baise moy la main, et je te gueriray. »<sup>145</sup>

Plusieurs éléments sont à étudier quant à cette apparition mariale : en quels termes s'exprime l'apparition mariale, sous quels traits est décrite la Vierge, la manière dont elle établit le contact avec le croyant et enfin, à quel endroit elle se présente<sup>146</sup>.

#### ○ *La soudaineté de l'apparition mariale : Une manifestation imprévisible et réelle*

En premier lieu, la Vierge apparaît subitement : elle se retrouve devant le croyant, sous ses yeux, sans qu'il puisse savoir sa provenance. Elle émerge devant lui par une forme de révélation. Cette soudaineté de l'apparition est déterminante, car elle induit qu'elle a lieu de manière

<sup>142</sup> **D**<sup>1</sup> : *Le donateur fait passer une épreuve au héros* ; Pour une question de lisibilité et de cohérence, la nomenclature **D**<sup>1</sup> sera remplacée par **M**<sup>1</sup>. Ainsi, le *Rituel demandant la réalisation d'une tâche* est bien illustré par la lettre M, peu importe l'individu qui demande la réalisation de la tâche ; PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 51.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 145-146.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>146</sup> Nous savons déjà quand elle apparaît : en tant que donateur, son intervention a lieu après le rituel demandant un déplacement ou à la place de celui-ci.

inattendue, brusque et ainsi sans le contrôle du croyant. Cette soudaineté appuie également la liberté de manifestation de la Vierge ; celle-ci agit selon ses propres désirs et non pas sous le commandement du héros. Le terme de "donateur" qui est appliqué à la Vierge trouve ici tout son sens puisque, par cette liberté d'action, la Vierge fait un don de guérison au héros (elle n'est en rien obligée de le guérir).

De fait, les visions, qui se répandent pourtant au XVII<sup>e</sup> siècle par les exercices spirituels et les mouvements mystiques, connaissent dans le même temps une remise en cause de leur authenticité, et ce, dans le sein même de l'Église romaine<sup>147</sup>. La question se pose, en effet, de déterminer si ces visions sont la manifestation du divin qui illumine l'âme dévote longuement préparée par un travail d'introspection ou bien le fruit de l'imagination et par là même, une image pervertie et fausse sans valeur sacrée. Si les oraisons afin d'élever l'âme mystique demandent une capacité d'abstraction, celle-ci doit rester sous le joug de la raison, être vécue en conscience par le croyant et celle-ci doit s'appuyer sur les Écritures. Le croyant doit au contraire se méfier de son imagination qui est créateur d'inventions, de tromperies et d'illusions. La pratique mystique permet une intervention de Dieu en la personne du croyant (ce n'est donc pas le croyant qui est le créateur de sa vision) alors que l'imagination est, quant à elle, commandée par le croyant<sup>148</sup>. Ainsi, Pierre Bouille<sup>149</sup> choisit un style sobre pour éviter que les visions connues par ces personnages ne soient assimilées à une forme d'illusion. Ainsi les formules hyperboliques ou pompeuses (dont il peut se montrer friand en d'autres endroits) sont mises ici de côté.

Bien plus, Pierre Bouille met en avant le doute qui anime *Paul le Muet* ou *Guillaume Henry* face à leur vision mariale. *Paul le Muet* est touché d'une *espouvante, et frayeur si soudaine, et si violente* quand il réalise qu'il voit la Vierge. De la même manière, ce n'est qu'au matin, à son réveil,

---

<sup>147</sup> Les visions sont également fortement rejetées par les protestants. Ceux-ci considèrent, en effet, que Dieu ne s'est exprimé aux hommes qu'à travers le Christ, puis aux Apôtres à travers le Saint-Esprit leur permettant de transmettre sa Parole par les Écritures, seuls écrits sur lesquels la foi peut donc s'appuyer. Dieu ne peut, selon les réformés, se manifester à nouveau sous une apparence concrète ; le seul moyen d'accéder à lui est la lecture des Écritures ; KRUMENACKER Y. et LEONARD J., " La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles ", dans *Histoire urbaine*, n° 24, 2012, p. 27-31 ; MUDRAK M., " La construction matérielle du catholicisme allemand au début de la Réforme ", dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 62, 2015, p. 79-83.

<sup>148</sup> CALLARD C., " Voir les fantômes. Entre science des spectres et psychomachie mystique (fin XVI<sup>e</sup>-début du XVII<sup>e</sup> siècle) ", dans CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI N. (éd.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Alphi-Presses universitaires suisses, Neuchâtel, 2014, p. 63-71 ; CLOSSON M., *op. cit.*, 2000, p. 391-401 ; VUILLEMIN J.-C., *op. cit.*, 2013, p. 72-90.

<sup>149</sup> Les capucins ne rapportent aucune apparition ou vision dans leurs récits. La Vierge est seulement perceptible à travers son image.

que *Guillaume Henry* peut assurer *ce qu'il avoit veu n'estoit pas resuerie, mais verité reelle*<sup>150</sup>. *Paul Le Muet* et *Guillaume Henry* ont ainsi connu une démarche à l'intérieur même de l'apparition : ils constatent la vision de la Vierge, puis s'interrogent sur la véracité de celle-ci avant de réaliser dans un grand émoi qu'elle n'est pas le fruit de leur imagination.

Un autre récit de miracles attire ainsi notre attention, celui de *Barbe Gorreux* qui voit la Vierge suit à une chute dans un puits :

« (...) que cette preude-femme [Barbe Gorreux] n'eust plutost invoqué [la Vierge] en tombant qu'elle n'entendit dictinctement une douce voix, qui vint battre à ses oreilles, luy disant par plusieurs fois, ne crains point (...) ayant sa requerante este soulevée hors de l'eau, elle y demeura plus d'une bonne heure toute esblouië, et comme aveugle, ne voyant autre chose qu'une belle Vierge (...) »<sup>151</sup>

Ici, la Vierge apparaît en premier lieu par sa parole. Elle est entendue avant d'être vue dans un éclat lumineux aveuglant ; la lumière divine étant bien plus forte et pure que la lumière terrestre. L'idée selon laquelle la Parole de Dieu éblouit l'âme du croyant est ici sortie de toute abstraction pour prendre place de manière concrète au travers des sens. La parole mariale, à travers qui Dieu s'exprime, prime sur sa vision, sa matérialité. Bien que la stimulation du sens visuel du lecteur est primordiale (pour lui offrir des images compréhensibles, concrètes sur lesquelles appuyer sa foi), le sens auditif ne peut être écarté puisque c'est bien le Verbe qui précéda l'Écriture<sup>152</sup>.

Or, alors que *Paul le Muet* et *Guillaume Henry* avaient réalisé la véracité de la vision par une réflexion et une discussion intérieure de la manifestation qu'ils avaient connue, la véracité de la vision de *Barbe Gorreux* est rendue visible dans le corps même de la miraculée :

« Car il n'eust aucun mal fors à l'espaule et au pied, dont elle [Barbe Gorreux] s'étoit pressée bandant tous ses nerfs (...) Marque qui luy fut laissée pour ressouvenance d'une tant favorable assistance, comme aussi pour preuve du miracle (...) »<sup>153</sup>

La vision mariale marque son épaule et son pied. Elle s'inscrit dans la chaire de *Barbe Gorreux* afin qu'elle et l'ensemble de la communauté qui pourra voir ces marques gardent en

---

<sup>150</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 145-146, 83-84.

<sup>151</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 228-229.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 229.



mémoire le miracle réalisé. Ces marques paraissent d'autant plus un signe divin qu'elles ne sont pas perçues comme des entraves (et donc des blessures néfastes) par la miraculée :

« (...) Marque qui luy fut laissée pour ressouvenance d'une tant favorable assistance, comme aussi pour preuve du miracle lequel parut encore davantage en ce qu'estant relevée de cette cheute, elle eut assez de courage, et de force pour retourner en sa maison distante du puits un bon ject de pierre. »<sup>154</sup>

Ainsi, l'authenticité des visions peut trouver un argument dans ses conséquences corporelles visibles que l'imagination est bien loin de pouvoir reproduire.

Notons également que la vision paraît dès lors s'exprimer différemment en fonction du genre de l'individu : les hommes connaissent une vision qui s'exprime plus particulièrement dans le cadre de l'esprit tandis que les femmes connaissent une expression corporelle de leur vision. Cette différence de vécu des visions correspond en effet à une différence des capacités spirituelles adressée à chaque genre. Les hommes étaient perçus comme pouvant user plus aisément de l'esprit, tant de la raison que de l'abstraction. Ces capacités mentales étaient acquises par une éducation souvent plus poussée que les femmes qui suivaient un enseignement avant tout pratique devant les mener à réaliser des tâches domestiques et à adopter les bonnes manières. Ainsi, alors que les hommes allaient user de leur esprit pour y visualiser leur corps interagissant avec Dieu, les femmes allaient entrer en contact avec le divin de manière inverse : la stigmatisation de leur corps éveillait leur esprit qui rencontrait Dieu<sup>155</sup>.

○ *L'allure de la Vierge : Le personnage sacré et son image*

La Vierge est décrite par *Paul le Muet*, *Guillaume Henry* et *Barbe Gorreux*, selon des qualificatifs faisant appel à deux univers culturels différents : le premier évoque les représentations de Marie dans la foi catholique tandis que le second fait appel aux représentations des fées et des sorcières dans les contes merveilleux et légendes profanes.

---

<sup>154</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 229.

<sup>155</sup> TANTURRI A., " Ordres et congrégations enseignants à l'époque de la contre-réforme : Barnabites, Somasques, Scolopes ", dans *Revue historique*, n°660, 2011, p. 811-812 ; VAUCHEZ A., *op. cit.*, 1994, p. 116-143 ; et du même auteur *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris, 1987, p. 190-202, 251-261 ; ZEMON DAVIS N., *op. cit.*, 1997, p. 134-139.

Dans un premier temps, la Vierge est annoncée par son statut dans la hiérarchie céleste : son rôle de Reine des Cieux, la plaçant directement aux côtés de Dieu, est rappelé. La Vierge est une *noble* dame de *grande majesté*<sup>156</sup>. Sa sacralité est mise en avant ; la *Vierge Marie* est *sainte et sacrée*<sup>157</sup>. Cette sacralité se retrouve aussi dans sa beauté : son visage est *ouvert, serain et quasi souriant*<sup>158</sup> ; sa gestuelle est gracieuse, douce<sup>159</sup>. Or, si c'est par cette beauté extraordinaire que la Vierge éblouit le croyant<sup>160</sup>, sa forme est *toute semblable à l'Image de Notre Dame de Foy*<sup>161</sup>. Pierre Bouille, par ce contraste entre vision du personnage surnaturel et matérialité de l'objet sacré, met en évidence la complexité du rapport entre l'intercesseur vénéré et l'image qui le représente.

De fait, si, suite au Concile de Trente, l'Église romaine, au contraire des Réformés, décide de continuer à utiliser les images et les reliques, elle prend conscience que leurs usages doivent être contrôlés afin d'éviter toute forme d'idolâtrie, c'est-à-dire d'éviter que le croyant (souvent celui peu instruit des campagnes) ne vénère l'objet plutôt que l'intercesseur qu'il représente. L'objet sacré doit servir de soutien à la dévotion ; il inscrit une image dans l'esprit du croyant. Cette image du saint ou de la Vierge s'y inscrit d'autant plus facilement qu'elle est multipliée en de nombreuses copies dans les ruelles de la ville ou du village, sur et dans les habitations. Partie visuelle intégrante de l'urbanisme, elle prend place également dans l'intimité du croyant : elle se reproduit sur des médailles, des peintures, des gravures et des livres de dévotion<sup>162</sup>.

Cette nécessité de la distinction de la Vierge avec son image explique pourquoi les auteurs des livrets de pèlerinages divisent clairement dans leurs propos les deux éléments : si c'est l'image qui est utilisée (comme un moyen) pour obtenir le miracle, c'est bien la Vierge qui agit pour qu'il

---

<sup>156</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p.146.

<sup>157</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 84.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 84 et 146.

<sup>159</sup> La personnalité retenue et charmante de la Vierge renvoie également à l'idéal féminin du XVII<sup>e</sup> siècle ; *Ibid.* ; DE SINGLY F., *Fortune et infortune de la femme mariée. Sociologie des effets de la vie conjugale*, 3<sup>e</sup> éd. corrigée et remaniée, Paris, Presses universitaires de France, 1994 (Économie en liberté), p. 21-38 ; NORDERA M., " Travailler ou danser. L'iconographie des dix vierges (Pays-Bas, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) ", dans *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°46, 2017, p. 201-205.

<sup>160</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 229.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>162</sup> CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI N. (éd.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Alphi-Presses universitaires suisses, Neuchâtel, 2014, p. 10-21 ; GUYARD N., " La ville sainte. Renommée et image religieuse de Lyon à l'époque moderne ", dans *Histoire urbaine*, n° 56, 2019, p. 41-46 ; MULLER J. M., " Communication visuelle et confessionnalisation à Anvers au temps de la Contre-Réforme ", dans *Dix-septième siècle*, n°240, 2008, p. 456-461 ; SUBIRADE P., " Le verbe et l'image. L'Église de Besançon et les images du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle ", dans *Hypothèses*, n°15, 2002, p. 126-130.

ait lieu en intervenant devant Dieu. Le terme désignant l'image n'est jamais mis à la place du terme désignant le personnage même de la Vierge et inversement.

S'il est nécessaire d'insister sur cette distinction, c'est qu'un flou persiste dans les pratiques des croyants. De fait, la Vierge et ses sanctuaires furent privilégiés par le Concile de Trente comme symbole de l'opposition avec les protestants. Bien plus, le corps de Marie ayant été emporté dans les Cieux, il n'existe aucune relique de celle-ci. Ainsi, la vénération de la Vierge évite d'entrer dans les débats nombreux vis-à-vis de l'authenticité des reliques des saints. La Vierge prend alors corps à travers une image puisque la représentation reste indispensable à la manifestation de la foi catholique<sup>163</sup>.

Or, cette représentation, si elle ne peut porter débat quant à son authenticité, crée une nouvelle confusion : contrairement aux reliques d'un saint qui, bien que parfois anormalement nombreuses, restent limitées ; les images mariales peuvent être infinies. Chaque sanctuaire peut se doter d'une image sacrée de la Vierge. Seulement, chaque sanctuaire, pour se différencier des autres, met en avant l'unicité de son image (différente par sa forme, sa couleur, son *inventio*, etc.) qui permettrait une action plus efficace de la Vierge. Ainsi, les images étant toutes différentes, elles en viennent à diviser l'identité de la Vierge en de multiple Notre-Dame. De la sorte, le laïc peut être enclin à considérer l'image présente dans le sanctuaire de son village comme la représentation divine différente de celle du sanctuaire marial du village voisin<sup>164</sup>. Si, suite au Concile de Trente, le croyant apprend à différencier l'image et le personnage sacré qu'elle représente, il ne parvient pas toujours à prendre conscience de la Vierge comme d'un être unique. Entre iconoclasme hérétique, idolâtrie païenne et icône catholique, l'image peut être appréhendée selon une large palette de possibilités<sup>165</sup> qu'il n'est pas aisé, manque d'informations dans les sources, de pouvoir définir précisément.

---

<sup>163</sup> CAULIER B., *op. cit.*, 1990, p. 30-39 ; DOMPNIER B., *op. cit.*, 2016, p. 70-74.

<sup>164</sup> BALZAMO N., " Objets incertains et croyances ambiguës. La Vierge et ses images miraculeuses dans le catholicisme moderne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n°38, 2016, p. 87-101 ; MUDRAK M., *op. cit.*, 2015, p. 82-90.

<sup>165</sup> Nombreuses sont les individus qui connaissent le long de leur vie des conversions et reconversions, passant de la foi protestante à la catholique ou du judaïsme au catholicisme et inversement. Les fois différentes cohabitent dans les mêmes villages et villes. Des familles peuvent connaître des ruptures internes par l'adoption de croyances divergentes. En cette période de troubles et de définition ou redéfinition des Églises, le sentiment de foi voyage ; BOISSON D., " Une communauté protestante au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les vigneron d'Asnières-lès-Bourges ", dans *Histoire & Sociétés Rurales*, n° 15, 2001, p. 38-40, 51-56 ; MAURAN P., " Itinéraires calvinistes dans l'Europe du début de la guerre de Trente Ans : Abraham Gölnitz en son temps ", dans *Dix-septième siècle*, n° 280, 2018, p. 542-544 ; MUCHNIK N., " Du judaïsme au catholicisme : les aléas de la foi au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Revue historique*, n°623, 2002, p. 575-585 ; MULLER J. M., *op. cit.* 2008, p. 441-445.

○ *L'allure de la Vierge : Le personnage de la fée et le personnage de la matrone*

Dans l'histoire de *Paul le Muet*, Pierre Bouille emploie des termes particuliers pour désigner la Vierge, ceux-ci ne se retrouveront d'ailleurs que dans ce récit :

« (...) il vit une Dame de grande majesté revestue de blan (...) »<sup>166</sup>

Par trois fois le substantif "dame" est employé dans le récit sans que celui-ci soit assimilé à la Vierge. De fait, Paul le Muet n'ose entrer dans l'église de Foy pour y recevoir le miracle. Une "dame" apparaît donc et l'invite à le suivre. Il réalisera trois tours de l'église à ses côtés avant de prendre peur sans que Pierre Bouille en donne la raison. Sans doute, comme dit *supra*, cette peur vient-elle du fait que *Paul le Muet* ait reconnu en elle une manifestation surnaturelle. Seulement cette dame n'étant pas liée par apposition à la Vierge, c'est par déduction que le lecteur doit y voir une vision mariale. Or, cette vision d'une dame blanche fait référence à un champ culturel plus large que celui de la religion chrétienne.

De fait, cette dame blanche évoque directement le personnage de la fée qui est appelée "dame blanche" dans le Saint-Empire germanique. Cette assimilation entre fée et Vierge paraît d'autant plus plausible que la fée possède, dans la culture populaire, les mêmes compétences que la Mère de Dieu. La fée protège les habitations et les nouveau-nés. Elle soulage les malades et apporte le malheur aux personnes qui lui font affront. Tout comme la Vierge, la fée revêt un statut de protectrice, de guérisseuse et de guerrière. Sa beauté également paraît surnaturelle. Seulement, contrairement à la Vierge, cette beauté est immorale et sauvage puisque la fée peut s'afficher dénudée ou danser dans le but de séduire les hommes. À ce titre, nombreuses sont les légendes qui racontent l'histoire de jeunes hommes entraînés par des dames blanches attirantes dans leurs lieux surnaturels. Ils tentent alors, à l'image de *Paul le Muet*, de s'enfuir dès qu'ils réalisent la nature merveilleuse de celles-ci<sup>167</sup>.

Ainsi, Pierre Bouille assimile des références culturelles païennes à des références culturelles chrétiennes. De la sorte, il rend plus compréhensible, accessible et ludique la lecture de

---

<sup>166</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 229.

<sup>167</sup> " Mythes et réalités de la forêt ", BECHMANN R., *Des arbres et des hommes. La forêt au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1984, p. 335-336 ; CAULIER B., *L'eau et la sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Âge à nos jours*, Beauchesne/Presses de l'université Laval, Paris/Laval, 1990, p. 71-74 ; " Dame Blanche ", dans DELMAS M.-C., *Dictionnaire de la France merveilleuse. Surnaturel, êtres fantastiques, apparitions, lieux enchantés*, Omnibus, Paris, 2017, p. 153-157.

son ouvrage pour une population encore largement imprégnée par des légendes profanes et qui ne fait pas toujours aisément la part entre les éléments relevant de la culture populaire et ceux relevant de la religion chrétienne. Pierre Bouille transforme alors l'image de la fée en l'image sacrée de la Vierge de telle sorte que les laïcs fassent appel à la seconde plutôt qu'à la première s'ils sont à la recherche de protection ou de guérison<sup>168</sup>. Cette acculturation paraît d'autant plus nécessaire que la croyance aux fées menait à l'exercice de rituels dans les lieux où elles étaient présumées vivre. Les mères lavaient leurs enfants malades dans les sources où des dames blanches avaient été vues, on pensait pouvoir s'approprier la force vitale des arbres où les fées s'abritaient<sup>169</sup>.

Bien plus, les fées renvoient également à l'image de la sorcière. En réalité, contrairement à notre époque où la fée revêt un aspect positif et la sorcière constitue son versant négatif, à l'époque moderne, la signification des deux termes se mêlait de telle sorte que la fée et la sorcière possédaient les mêmes attributs et les mêmes fonctions. La sorcière peut également apporter sa protection ou faire retentir son courroux, elle possède également des pouvoirs de guérison. Or, si la fée n'est qu'un être surnaturel, à l'image de la Vierge ; le personnage de la sorcière va quitter la seule sphère du surnaturel pour prendre corps dans de réels individus<sup>170</sup>.

De fait, la société moderne connaît encore de nombreuses guérisseuses (les guérisseurs sont plus rares), principalement dans les campagnes où l'accès à la médecine est plus restreint. Celles-ci sont des veuves ou de vieilles filles, c'est-à-dire des femmes marginalisées par un statut matrimonial ne correspondant pas à la norme. Cette marginalité est constitutive du pouvoir qui leur est attribué ; elles impressionnent, inquiètent et inspirent autant le mépris que le respect. Présentes en grand nombre dans les campagnes, elles y constituent une force concurrente de la médecine et de la religion chrétienne. Or, l'époque moderne voit la médecine et la religion chrétienne se réformer, se redéfinir et surtout s'imposer comme science et croyance principale dans la société urbaine et rurale. La guérisseuse devient un contre-pouvoir : elle doit être éliminée ou, à défaut, contrôlée. Pour ce faire, les clercs soutenus par le pouvoir politique vont associer la personne de la guérisseuse au personnage maléfique de la sorcière. Une grande chasse aux sorcières se met en

---

<sup>168</sup> Comme nous le verrons plus loin, cette acculturation s'opère également sur les lieux merveilleux mis en scène dans les récits ; conf. p. 60-64, 84-93.

<sup>169</sup> " Arbre ", dans DELMAS M.-C., *op. cit.*, 2017, p. 71-75 ; " Chêne ", dans *Ibid.*, p. 189-192 ; BECHMANN R., *op. cit.*, 1984, p. 327-337. ; CAULIER B., *op. cit.*, 1990, p. 26-41, 72-85.

<sup>170</sup> MUCHEMBLED R., *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Essai*, Flammarion, Paris, 1978 (Champs), p. 35-44, 86-117 ; SIMONSEN M., *Le conte populaire français*, 3<sup>e</sup> éd. mise à jour, Presses universitaires de France, Paris, 1994 (Que sais-je ?), p. 40-42 ; VALIERE M., *Le conte populaire. Approche socio-anthropologique*, Armand Colin, Paris, 2006, p. 101-105.

place dans les Pays-Bas méridionaux et le Saint-Empire germanique de 1560 à 1630<sup>171</sup>, c'est-à-dire lors des trois premières éditions et des différentes traductions de l'ouvrage de Pierre Bouille.

Ainsi, la place de la femme est à étudier avec énormément d'attention dans les récits de miracles. Comment celle-ci qui est proche de la Vierge par sa nature maternelle, protectrice du foyer, personne qui attribue les premiers soins, est-elle mise en scène dans son rapport au divin ? En d'autres termes, il semblerait que le livret de pèlerinages constitue un moyen pour redéfinir les compétences de la femme et particulièrement de la femme dans sa fonction de guérisseuse de telle sorte que le pouvoir surnaturel ne lui est plus conféré directement. Elle n'obtient plus de guérison par son propre pouvoir, mais par l'intercession de la Vierge qui est seule à le posséder.

À défaut d'analyser ici les différentes représentations de la femme dans les récits de miracles, cette étude dépassant largement le cadre de ce travail, nous nous pencherons sur un cas particulier, celui de la matrone.

De fait, la fonction protectrice de la fée lui vaut également d'être associée à l'image de la marraine ou de la matrone (une sage-femme). Or, dans un autre récit, rapporté cette fois par les capucins et discuté *supra*, c'est une matrone qui indique à *Marie Macht* le sanctuaire de Notre-Dame de la Sarte. De fait, Marie Macht, *affligée d'une retraction de nerfs*, souhaitait effectuer un pèlerinage à Aix-la-Chapelle puis à Montaignu. Or, alors qu'elle passe par Huy, elle rencontre cette matrone mystérieuse *émeüe de compassion*. La matrone a adopté ici la fonction de guide pouvant être attribué au personnage de la Vierge également. Seulement, la matrone est qualifiée uniquement par l'adjectif "bonne", ainsi il est difficile d'affirmer avec certitude qu'elle soit bien une vision de la Mère de Dieu. Cependant, il semblerait qu'à défaut d'être la Vierge, la femme matrone, par sa fonction maïeutique, connaît un rapport privilégié avec le divin. La matrone fait naître l'individu alors que la Vierge le fait renaître par le miracle<sup>172</sup>.

De fait, Pierre Bouille mentionne à deux reprises une matrone dans son ouvrage. L'une d'elles, justement, rencontre *Paul le Muet*. Orphelin, celui-ci erre dans une forêt où il a été abandonné par la troupe de soldats qui l'avait recueilli. Après trois mois, il trouve *l'issuë de sa*

---

<sup>171</sup> BECHTEL G., *op. cit.*, 1997, p. 188-198, 302-313, 352-362, 590-605 ; GARNOT B., *Justice et société en France aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Ophrys, Paris, 2000 (Synthèse et Histoire), p. 7-11 ; GELABERTO VILAGRAM M., "Sacralisation chrétienne et mythologie dans la forêt méditerranéenne en Catalogne, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles", dans CHABIN J.-P. (éd.), *La forêt dans tous ses états : de la Préhistoire à nos jours. Actes du colloque de l'Association interuniversitaire de l'Est Dijon (16-17 novembre 2001)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2005 (Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté), p. 298-304 ; GOOSENS A., *op. cit.*, 2012, p. 353-360.

<sup>172</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 139.

*forest, et de cette pauvre vie qui l'avoit presque transformé en sauvage*<sup>173</sup>. Seulement, son errance ne s'arrête pas là :

« (...) Cette vie de beste luy dura quelques années passant d'un village à l'autre congedié des mamans qui reputoient pour charge l'entretienement de ce pauvre innocent (...) »<sup>174</sup>

*Paul le Muet* n'est pas rejeté par n'importe quel membre de la communauté. Ce sont les femmes, et plus particulièrement les mères, qui refusent de prendre soin du garçon, le condamnant à coucher dehors dans les buissons ou le fumier<sup>175</sup>. *Paul le Muet* paraît condamné puisqu'il est incapable de trouver un refuge. Cette incapacité lui vient de son ignorance :

« (...) pource qu'ignorant le chemin d'un village à l'autre, et se fourvoyant aisement sans pouvoir demander, ny entendre aucune adresse (...) »<sup>176</sup>

Puis, un jour, une aide céleste lui parvient :

« (...) le bon Ange le mena comme par la main au village de Harre lés Durbuy. C'est icy, où ce pauvre abandonné commença à ressentir la main propice & favorable de la vraie charité Chrestienne. »<sup>177</sup>

Le village de Harre, à quarante kilomètres environ au nord de Foy, n'est pas un choix anodin du *bon Ange*. De fait, c'est dans ce village que *Paul le Muet* est accueilli, pour la première fois depuis le début de son récit, dans la demeure d'un autre personnage. Or, ce personnage n'est autre qu'une matrone. Si les *mamans* n'ont pas su faire preuve de *charité chrestienne*, la matrone est un exemple de dévotion :

« (...) il [Paul le Muet] se laissa persuader doucement par une bonne et honnestte matrone d'entrer en sa maison : auquel lieu la charité luy fut redoublée par sa bonne hostesse, qui le lava, nettoya, pensa, couvrit, et nourrit (...) »<sup>178</sup>

---

<sup>173</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 139.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 138 et 140.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*

Les soins prodigués par la matrone sont essentiels : ils permettent à *Paul le Muet* de quitter son état sauvage et de réintégrer la communauté. En le lavant, elle le purifie. En le pansant, elle referme ses plaies. Elle lui donne un nouveau corps aux traits humains. Puis, elle vêtit ce corps, elle le rend décent : le corps de *Paul le Muet* est ainsi réhabilité dans la communauté :

« (...) après quelque piece de temps il [Paul le Muet] passa assez bien dispos de ce logis à la maison du Sieur *Louis de Harre* Mayeur dudit village (...) »<sup>179</sup>

L'identité de cette matrone est tout aussi dissimulée que celle qui rencontra *Marie Macht*. Comme la matrone qui conseille *Marie Macht*, on ne sait quelles raisons la poussent à venir en aide à *Paul le Muet*. Les personnages de la communauté, qui viennent en aide au héros lors de la situation initiale, connaissent celui-ci ; c'est parce qu'ils le connaissent qu'ils lui viennent en aide. Or, la matrone s'avère être une inconnue tant pour *Marie Macht* que pour *Paul le Muet*. La matrone serait-elle l'archétype de la charité chrétienne ? Pour répondre à cette question, penchons-nous sur le second récit de Pierre Bouille mettant en scène le personnage de la matrone. Il nous est déjà connu puisqu'il s'agit de celui de *Barbe Gorreux*. Il est annoncé par le titre suivant :

« Une Matrone estant tombée en un puits y est miraculeusement conservée »<sup>180</sup>

Le miracle de *Barbe Gorreux* est l'un des rares récits que Pierre Bouille intitule selon la profession du héros. Généralement, l'auteur ne spécifie dans le titre que son sexe et son stade de vie (enfant, jeune fille ou jeune homme, femme ou homme, vieillard). Parfois, son statut social est mentionné lorsque celui-ci est important (lorsque le héros est un noble ou un clerc). Ainsi, si Pierre Bouille met en évidence la profession de *Barbe Gorreux*, c'est que celle-ci doit avoir son importance dans le récit. Or, *Barbe Gorreux* tombe dans un puits dont elle voulait puiser l'eau pour y tremper des toiles de tissus<sup>181</sup>. Sa mésaventure ne semble pas liée à sa profession. Par contre, comme analysé *supra*, *Barbe Gorreux* est le seul personnage féminin mis en scène par Pierre Bouille qui connaît une expérience mystique particulière : elle est la seule à être éclairée par une vision mariale. Si *Barbe Gorreux* n'est pas la Vierge, c'est son statut de matrone qui lui confère un rapport privilégié au divin.

---

<sup>179</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 141.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 225.



Ainsi, si on ne peut affirmer que la matrone soit bien une manifestation mariale, leur évocation manquant de détails et se trouvant trop éparse dans les deux ouvrages analysés, il semblerait que ce personnage connaisse, par sa profession, un statut particulier. Sa fonction d'accoucheuse la rapproche de la Vierge : toutes deux dans leur démarche tendent à faire naître l'individu. De la sorte, la matrone possède une personnalité naturellement bienveillante et charitable. Elle s'émeut de la détresse vécue par le héros, bien qu'elle ne le connût pas et ne peut se résoudre à l'abandonner à son sort. Son pouvoir est plus grand que celui de la mère : elle est capable de remettre sur le droit chemin l'individu errant, de lui redonner corps dans la communauté. Tandis que la Vierge accueille le héros au pied de son chêne, dans sa chapelle ou son église, la matrone reçoit celui-ci dans sa maison. Cette ressemblance de la matrone avec la Vierge les rapproche de telle sorte que la matrone est sujette à des expériences mystiques spécifiques.

○ *L'établissement du contact entre la Vierge et le croyant : La vue, la parole, le toucher*

La Vierge établit un contact avec le croyant et non l'inverse. C'est elle qui s'exprime au croyant par l'usage des sens. Tout d'abord, elle se rend visible à lui : la vue est le premier sens sollicité. Le verbe "voir" est ainsi repris dans chacun des récits d'apparition mariale. Puis, la Vierge se fait entendre : elle parle au croyant. Sa voix est douce et sa parole est chaleureuse et rassurante. Elle console et assure à *Barbe Gorreux* qu'elle *sortiroit saine et sauve*<sup>182</sup>. Cette parole annonce l'acte de guérison, comme si le prononcer, c'était déjà en ressentir les premiers effets. Ainsi, elle s'adresse à *Guillaume Henry* :

« (...) [la Vierge] luy dit fort gracieusement, baise moy la main, et je te gueriray.»<sup>183</sup>

Tout comme la vue, la parole fait partie intégrante du processus de la guérison. Cette parole ne sera pas prononcée dans l'histoire de *Paul le Muet* ; le jeune homme étant sourd et muet, cela paraît bien inutile. Par contre, la Vierge s'exprime alors non pas par les mots, mais par les gestes. À défaut d'être entendue, elle utilise le langage corporel :

---

<sup>182</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 84.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 228.

« (...) [la Vierge] luy faisoit signe de la suivre, et de continuer ses processions avec elle. »<sup>184</sup>

Enfin, la Vierge touche le croyant. Or, elle n'entre pas en contact avec n'importe quelle partie de son corps. Pierre Bouille introduit l'histoire de *Guillaume Henry* par ces mots :

« Le bruit de ce premier miracle courut bien tost par tous les environs de la metairie de Foy, et esveilla l'esperance de plusieurs, lesquels (...) en estoient là, ou qu'il leur falloit resolument espouser la patience, ou bien gagner la bonne grace de quelque Saint, à seule fin que par son intercession il pleut à Dieu d'y mettre sa toute puissante main. »<sup>185</sup>

Parmi ces croyants se trouve *Guillaume Henry*. Or, celui-ci, malgré qu'il ait pris connaissance du premier miracle qui eut lieu à Foy, n'envisagea pas d'invoquer la Vierge, mais bien des saints. Il ne fera appel à celle-ci que dans un second temps : une nuit alors qu'il est alité. Contrairement aux saints qui ne se sont pas manifestés, la Vierge apparaît aussitôt le soir même. Bien plus, *Guillaume Henry* obtient la guérison en lui baisant la main... En baisant la main de la Vierge, Guillaume Henry connaît, pour reprendre les mots cités dans l'introduction par Pierre Bouille, *par son intercession la puissante main* de Dieu. Le geste d'allégeance de *Guillaume Henry* revêt donc d'une symbolique forte.

Ensuite, la Vierge peut également toucher le membre blessé ou malade, donnant par là l'impression qu'elle indique à Dieu l'endroit précis où la guérison doit avoir lieu. Ainsi, *Paul le Muet* acquiert l'ouïe :

« Voicy où la Mere de misericorde toucha des doigts de sa tres-puissante clemence les oreilles de ce pauvre sourd, et par la vertu de son bien-aymé Fils les ouvrit miraculeusement à la consolation indicible du requérant. »<sup>186</sup>

Enfin, *Barbe Gorreux* chutant dans un puits, la Vierge la retient et la maintient *soulevée hors de l'eau une bonne heure*. Certes, la Vierge ne tient pas ici *Barbe Gorreux* à bout de bras, le toucher divin s'effectue de manière diffuse tout comme le caractère sacré de l'image mariale qui

---

<sup>184</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 146.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 146-147.

dépasse la matérialité de la statuette pour affecter le lieu de l'*inventio*, sa chapelle ou son église et ses diverses représentations (médaillles, peintures, gravures, etc.)<sup>187</sup>.

Ainsi, les sens ont une place déterminante dans les récits de miracles. C'est par les sens que le surnaturel est perceptible non pas par l'esprit (la raison ou l'imagination). Selon Ignace de Loyola, les perceptions nourrissent la méditation ; les sens (particulièrement la vue) permettent de saisir, par la contemplation, la vérité divine. Il est dès lors essentiel que ce soit par les sens que l'apparition mariale se manifeste à *Guillaume Henry*, *Paul le Muet* et *Barbe Gorreux* : la stimulation des sens constitue la preuve que cette apparition n'est pas le fruit d'une illusion. Dans une société qui stimulait constamment la vue et l'ouïe au travers de l'urbanisme, de l'architecture et de l'art (la présence de statuettes mariales, des nombreux clochers et édifices religieux dans les rues ; les peintures, les sculptures, les cierges, l'encens dans les églises et leur disposition hiérarchique dans celles-ci), se laisser porter par ses perceptions, c'était s'ouvrir à un réel apprentissage religieux<sup>188</sup>.

Le lieu de l'apparition mariale est variable. *Guillaume Henry* n'ayant pas la capacité de se déplacer (et donc d'effectuer un rituel de déplacement), la Vierge lui apparaît dans sa chambre alors qu'il est alité. *Barbe Gorreux* fait appel à la Vierge parce qu'elle se retrouve prisonnière d'un puits ; dès lors, l'apparition ne peut avoir lieu que là. Enfin, *Paul le Muet* hésite à entrer dans l'église, il ne peut donc voir la statuette mariale. La Vierge se doit alors de se manifester sur le parvis de celle-ci afin d'attirer le jeune homme à l'intérieur. Ainsi, le lieu de manifestation marial ne se résume pas aux lieux de l'*inventio*, de la chapelle ou de l'église. Au contraire, la Vierge s'affiche aux croyants qui n'ont pas accès à ces lieux sacrés. Elle apporte le sacré à eux, dans des lieux profanes. Elle s'adapte à la situation de chaque croyant.

---

<sup>187</sup> CONSTANT L., DELBEKE M., GEURS L. et STAESSEN A., "The architecture of miracle-working statues in the Southern Netherlands", dans *Revue de l'histoire des religions*, n° 232, 2015, p. 220-223 ; DEKONINCK R., "Les Silènes de Gumpferberg. L'*Atlas Marianus* et la matère des images miraculeuses de la Vierge au regard du culte marial dans les anciens Pays-Bas", dans *op. cit.*, 2014, p. 215-219.

<sup>188</sup> CHAMPION M. S., *op. cit.*, 2015, p. 104-107 ; DESCHAMP M., "Von wunderthaetigen Mariaebilder". De la défense et de l'illustration des saintes images de Marie", dans *op. cit.*, 2014, p. 206-208 ; FREEDBERG F., "Images dans les rêves", dans CHRISTIN O. et GAMBONI D. (éd.), *Crises de l'image religieuse. De Nicée II à Vatican II*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1999, p. 44-49.

○ *Le personnage de l'agresseur : La mise en scène du converti*

Ensuite, le *Rituel demandant la réalisation d'une tâche (M)* peut aussi être exigé par le personnage de l'agresseur (**M<sup>2</sup>**)<sup>189</sup>. Celui-ci se place comme antihéros, manifestation du Malin. Il est là pour tenter le héros et dans le cadre des récits de miracles, l'inciter au péché ou à l'hérésie<sup>190</sup>. Tout comme la Vierge qui apparaît de manière très perceptible, le personnage de l'agresseur (bien qu'il soit symbolique) prend lui aussi une forme concrète. Celle-ci se rapproche de l'animal, de la bête sauvage ou dangereuse, voire de l'homme non civilisé. Alors que *François l'Englet* et sa femme, *Marie Jenin*, se perdent à l'orée d'un bois, *François* part devant et fait une rencontre singulière :

« Ayant cheminé quelque espace, il vit un loup assis et cuidant que ce fust une homme luy demanda adresse, mais ne recevant aucune réponse, il s'advança et reconnut à l'esclair de ses yeux que c'estoit un loup, (...), mais après qu'il eut un peu rassemblé ses esprits, il se jetta dessus et luy fit quitter la place (...) »<sup>191</sup>

*Paul le Muet* également se perd dans la forêt. Y restant prisonnier près de trois mois, il doit apprendre à vivre parmi les animaux hostiles :

« Ce qui [son odorat] luy a bien servi pour sa garantir des loups et autres bestes sauvages de la forest, qui l'eussent souvent et aisement dévoré si de bonne heure presentant au flaire du nez leurs approches, il ne se fust perché sur des chesnes et hauts arbres les nuicts entieres pour se sauver. »<sup>192</sup>

Ce temps d'errance ne le laissera pas indemne :

« La fin de ce même Esté fit trouver à ce pauvre garçon la fin et l'issuë de sa forest, & de cette pauvre vie qui l'avoit presque transformé en sauvage. »<sup>193</sup>

<sup>189</sup> **M<sup>2</sup>** : N'ayant pas de séquence narrative équivalente proposée par Vladimir Propp, cette nomenclature est choisie arbitrairement. ; À nouveau, le personnage de l'agresseur n'intervient pas dans les récits des capucins de Huy sous la forme d'un agresseur externe, mais uniquement sous la forme d'un agresseur interne. Les capucins n'utilisant donc pas la séquence du *Rituel demandant la réalisation d'une tâche* dans leurs narrations.

<sup>190</sup> Contrairement à l'agresseur interne qui est le reflet d'un péché déjà commis par le héros, l'agresseur externe est la tentation du péché. Le héros est dès lors mis à l'épreuve : résistera-t-il ou non à la tentation du péché ? ; RUSSEL J. B., *op. cit.*, 1986, p. 18-25.

<sup>191</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 291.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>193</sup> *Ibid.*

Mais pourquoi est-ce le personnage du loup qui revient dans ces deux récits ? À l'époque moderne, le loup est perçu comme un animal dangereux capable de tuer un homme ou un enfant pour se nourrir. Au XVII<sup>e</sup> siècle, il est présent dans les forêts d'Europe de l'Ouest. Celles-ci sont d'ailleurs très nombreuses dans les Pays-Bas méridionaux et la Principauté de Liège. Le loup peut, en cas d'hivers rudes, sortir de celles-ci et s'avancer jusqu'aux abords des villages pour attaquer le bétail. Les temps de guerres sont fructueux pour lui, puisqu'il se nourrit alors des cadavres. Atteint de la rage, il peut s'en prendre à l'homme, peu importe son âge, son sexe ou sa condition sociale. Le loup porte avec lui la peur d'être dévoré, bien que dans les faits, un loup sain ne s'attaque pas à l'homme et qu'un loup enragé, ayant le pharynx paralysé, ne peut se nourrir d'une victime si imposante<sup>194</sup>.

Autre fait étonnant, *François l'Englet* lorsqu'il voit le loup pense d'abord qu'il s'agit d'un homme. C'est à son regard qu'il reconnaît le loup. Dans certains contes également, le loup se travestit : le loup dans le *Chaperon rouge* se fait passer pour la grand-mère ; dans *Le loup et les sept chevreux*, le loup se déguise en la mère des chevreux. Cette assimilation évoque également l'image du loup-garou. Le loup-garou est un homme ou une femme transformés en loup suite à l'intervention du diable (à travers une maladie ou un sortilège). Au XVII<sup>e</sup> siècle, des individus pouvaient encore être brûlés en tant que loups-garous. D'un point de vue théologique, le loup noir s'oppose au chrétien-mouton blanc de l'Évangile. Saint Ambroise compare le loup à l'hérétique ; il est une punition divine pour l'homme pêcheur. Dans ce contexte de Contre-Réforme, le loup correspond à la nouvelle image de l'hérétique : le protestant<sup>195</sup>.

Le travestissement du loup correspond à une forme d'hypocrisie, d'illusion et de manipulation. Or, les protestants passent pour les maîtres du travestissement. Leurs textes anonymes ou écrits avec un pseudonyme ne peuvent se différencier par la couverture et le titre d'un ouvrage catholique. Le contenu, lui-même, est structuré pour ressembler à un écrit catholique ; les mots sont soigneusement choisis pour discuter de la "vraie foi" sans paraître hérétiques. De la sorte,

---

<sup>194</sup> DELUMEAU J., *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, Fayard, Paris, 1978, p. 63-66 ; MORICEAU J.-M., " Le loup contre l'homme. Un bilan à l'échelle de la France (15<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle) ", dans GOFFIN B. (éd.), *Ô loup ! De nos campagnes à nos imaginaires*, Musée royal de Mariemont, Morlanwelz, 2012, p. 52-55 ; MORICEAU J.-M., *Histoire du méchant loup. 3000 attaques sur l'homme en France. XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 2007, p. 107-111.

<sup>195</sup> " Loup ", dans MIQUEL P. (Dom), *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie mystique*, Le Léopard d'Or, Paris, 1991, p. 189-190 ; BRASEY E., " Les loups-garous ", dans *op. cit.*, 2012, p. 71-72 ; DELGUSTE-VAN DER KAA M.-H., *Histoire des loups dans les deux Luxembourg*, Histoire Collective, Rossignol, 2003, p. 15-34 ; LAGHOUATI S., " Loups de papier. Portraits imaginaires d'après nature... Émergence et affirmation d'une représentation ", dans *op. cit.*, 2012, p. 122.

les écrivains protestants espèrent éviter la censure et surtout, séduire les catholiques hésitants. Ceux-ci, par mégarde, ignorance ou curiosité peuvent acheter et lire un livre protestant en pensant qu'il est catholique. Pierre Bouille illustre ici cette illusion en montrant la nature réelle du protestant qui n'est pas humain, mais immoral, car bestiale. De la sorte, il décrédibilise les Réformés en faisant tomber leurs masques<sup>196</sup>.

Cependant, l'histoire de *Paul le Muet* et celle de *François l'Englet* et *Marie Jenin* ne sont pas simplement le récit d'individus devant se protéger ou combattre un loup protestant pour retourner à la "vraie foi" catholique. Elles sont, en réalité, des récits de conversion. Elles illustrent par une symbolique forte comment les héros vont, par ignorance, quitter le catholicisme pour le protestantisme avant de se reconverter dès lors qu'ils sont instruits des actions miraculeuses de la Vierge.

De fait, *Paul le Muet* naît *estranger de nation* (Pierre Bouille n'en donne pas le nom) d'un père cordonnier. Il a un frère laboureur et une sœur religieuse. Il paraît donc être né dans une famille catholique. Or, alors qu'il n'est âgé que de sept ou huit ans, sa ville est assiégée par des soldats. Si les assaillants ne sont pas identifiés clairement, il s'agit sans doute de protestants. Le père de Paul est tué et l'enfant est emporté par les soldats, perdant ainsi tout contact avec son frère et sa sœur. Après quelques jours en leur compagnie :

« (...) il [*Paul le Muet*] fut soit oublié, soit abandonné dans une grande forest, où il demeura sans jamais pouvoit trouver la sortie les trois principaux mois de l'Esté, sustentant sa pauvre vie de quelques racines qu'il arrachoit hors de terre, et des oeufs (...) »<sup>197</sup>

La forêt n'est pas un lieu anodin : elle représente la Nature incontrôlable et terrifiante à laquelle l'homme du XVII<sup>e</sup> siècle, empreint de rationalisme, tend à se séparer. Elle est peu habitée

---

<sup>196</sup> Cette idée de faire tomber le masque de l'adversaire, de montrer que son propos est une construction est un moyen courant à l'époque moderne. Cette technique rhétorique peut être utilisée tant dans le cadre des conflits confessionnels que lors de guerres entre États. Notons qu'il est ironique que Pierre Bouille critique ici le travestissement des protestants dans un écrit où lui-même utilise de nombreuses images et symboles pouvant être pris aussi pour une forme d'illusion ; DAUSSY H., " Un artifice rhétorique au temps des guerres de Religion. L'usage du masque catholique dans la polémique huguenote ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n°35, 2015, p. 11-18 ; PEROUSSE M., " Lire, faire lire et publier la vérité. Stratégies de lecture et stratégies de pouvoir dans les *Provinciales* ", dans *Dix-septième siècle*, n° 245, 2009, p. 718-725 ; SCHILLINGER J., " La France masquée et démasquée. La fortune d'un thème baroque dans les pamphlets anti-français publiés en Allemagne à l'époque de Louis XIV ", dans *Dix-septième siècle*, n° 284, 2019, p. 398-403.

<sup>197</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 137.

et ne sera exploitée intensivement qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle pour servir l'industrialisation. Seuls les bûcherons, les charpentiers, les charbonniers, les éleveurs de porcs et les chasseurs nobles osent s'aventurer dans ses profondeurs. Les autres individus à la recherche de bois ou de nourriture s'arrêtaient généralement à sa lisière. Les artisans du bois séjournent plusieurs mois dans la forêt et donc hors de la communauté villageoise. Ils sont également très pauvres. De la sorte, leur mode de vie les marginalise. Cette marginalité est d'autant plus forte qu'ils possèdent une connaissance aigüe des forêts mystérieuses que les villageois assimilent à des pouvoirs surnaturels. Par exemple, les artisans du bois auraient la capacité de contrôler les animaux. Ainsi, les personnes vivant dans la forêt sont tout aussi dangereuses et inquiétantes que le lieu lui-même : *Paul le Muet* se transforme à l'image du lieu. Bien plus, la forêt est l'équivalent occidental du désert hostile que l'on retrouve dans plusieurs scènes de la Bible. L'homme qui s'y perd et y survit sans céder au Malin parvient à entendre Dieu en son for intérieur<sup>198</sup>.

Ce jeune enfant, délaissé et sans repères, est contraint de retourner à un état animal pour survivre. Ainsi, alors que comme analysé *supra*, la vue et l'audition ont une place privilégiée dans l'accès au divin, c'est un autre sens que *Paul le Muet* développe :

« (...) comme il [*Paul le Muet*] n'avoit ny sens, ny jugement, nature l'avoit recompensé d'un odorat si vif, et si bon qu'il surpassoit les animaux les plus habiles à prendre vent. »<sup>199</sup>

L'odorat est ainsi lié directement à une forme de bestialité, de retour à l'état sauvage. Ce sens est un moyen précaire pour pallier à l'ignorance alors que la vue et l'ouïe sont le biais de la

---

<sup>198</sup> Si Pierre Bouille fait appel au vécu du lecteur qui habite lui aussi à proximité des forêts, celles-ci étant très nombreuses dans la Principauté de Liège, en choisissant de mettre en scène une Nature opposée à l'homme, il reprend une thématique largement abordée dans la littérature de l'époque (particulièrement les romans). Ainsi, il s'appuie sur les référents culturels de son lecteur ; BOGAERT-DAMIN A.-M., *L'industrie du fer du XVI<sup>e</sup> siècle à 1815. Le monde des fêrons*, Duculot, Gembloux/Paris, 1977 (Wallonie, art et histoire), p. 48 ; DE VIVES B., " Quelques rapports symboliques entre la ville et la forêt ", dans BIGET J.-L. et HERVE J.-C. (éd.), *Le bois et la ville du Moyen Age au XX<sup>e</sup> siècle. Colloque organisé à Saint-Cloud les 18 et 19 novembre 1988 par le Centre d'Histoire Urbaine de l'École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud et le Groupe d'Histoire des Forêts Françaises*, École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, Fontenay aux Roses, 1991 (Cahiers de Fontenay), p. 165-167 ; HOUBRECHTS D., *Artisans du bois en Wallonie et à Bruxelles, hier et aujourd'hui*, Institut du Patrimoine wallon, Namur, 2015, p. 14-19 ; LARRERE R. et NOUGARERE O., *Des hommes et des forêts*, Gallimard, Paris, 2000 (Découvertes, Traditions), p. 75 ; TALLIER P.-A., " Essai de cartographie de la petite propriété forestière en Belgique de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> siècle ", dans DIERKENS A., LOIR CH., MORSA D. (éd.) (e. a.), *Villes et villages. Organisation et représentation de l'espace. Mélanges offerts à Jean-Marie Duvosquel à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, t. 2, Le Livre Timperman, Bruxelles, 2011, p. 748 ; TRIVISANI-MOREAU I., " Bois et forêts dans l'univers romanesque de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 226, 2005, p. 29-30.

<sup>199</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 137.

connaissance et de la spiritualité. L'absence de jugement de *Paul le Muet* est primordiale : celui-ci n'adopte pas de manière consciente un comportement immoral, mais par méconnaissance. Étant encore enfant lorsqu'il tomba dans cette "forêt de l'hérésie", il n'a pas suivi l'apprentissage dogmatique suffisant pour réaliser qu'il vit dans l'erreur ; surtout, il n'a pas encore rencontré quelqu'un à même de lui faire un tel apprentissage. Pierre Bouille ne critique pas simplement le protestantisme, il discute de la place de l'enfant qui subit une conversion sans la comprendre<sup>200</sup>.

De fait, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, les missionnaires confèrent une attention particulière à l'éducation des enfants ; leur scolarité devint un moyen efficace pour contrer l'ignorance et le manque de piété. L'instruction élémentaire se développe tant dans les villes que dans les campagnes. Elle permet une connaissance primaire de l'écriture et des mathématiques. Surtout, elle encadre les croyances de l'individu dès le plus jeune âge. Si la variété des charismes des ordres religieux ou congrégations peut mener à des nuances dans l'enseignement, cette unité de l'apprentissage en Europe chapeautée par une unique Église romaine est inédite. Désormais, tout individu, peu importe son âge, son sexe ou son milieu socio-économique, mérite de recevoir les enseignements de Dieu. Une importance toute particulière est conférée au catéchisme dont la présence est obligatoire. Le quotidien des enfants s'inscrit désormais dans un rythme liturgique : ils se rendent régulièrement à la messe, confessent tous les mois, participent aux cérémonies religieuses. Lors des processions, ils se déguisent en angelots. Ils peuvent également jouer des rôles dans les pièces de théâtre à des fins éducatives créées par les religieux<sup>201</sup>.

Ainsi, dans le récit de *François de l'Englet* de Marie Jenin, le jésuite fait intervenir leur enfant, *Guillaume*. Celui-ci est atteint d'une très forte déformation de telle sorte qu'il *sembloit estre comme un cercle de chair et d'os*<sup>202</sup>. Son mal paraît inguérissable et ni sa mère ni son père ne pensent à invoquer Dieu, la Vierge ou un saint pour lui venir en aide. Bien plus, au cours d'un voyage pour affaires (et non pas d'un pèlerinage), ils se perdent dans la neige, la nuit : ils s'éloignent de toute lumière divine pour se plonger dans *les tenebres de la nuit*. Seulement, *Marie Jenin* paraît plus hésitante que son mari :

---

<sup>200</sup> Cette place nouvelle accordée à l'enfant se retrouve plus généralement dans les livrets de pèlerinages : nombreux sont les récits rapportant la maladie d'enfants pour lesquels les parents se tournent vers la religion. Il n'est pas anodin à ce titre que les statuettes soient celles de la Vierge à l'Enfant, c'est-à-dire de la Vierge dans ses attributs maternels.

<sup>201</sup> CHÂTELLIER L., *op. cit.*, 1993, p. 67-71, 104 ; MAJORANA B., *op. cit.*, 2002, p. 302-304 ; TANTURRI A., *op. cit.*, 2011, p. 813-822.

<sup>202</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 287.



« Les voila donc logez à l'hostellerie du buisson tout trempez de neige, et engelez de froid, mais principalement la femme qui n'en pouvoit plus supporter la rigueur. De quoy son mary se trouva en perplexité bien grande (...) »<sup>203</sup>

*Marie Jenin* remet en cause leur voyage, elle a peur de mourir là :

« Helas disoit la femme toute desconfortée, me voicy bien venuë à une extremité inevitable ! falloit il que je fusse reservée pour me voir enterrée avant ma mort, et mourir avant mes jours ? (...) puis considerant l'obscurité d'une nuict affreuse [elle] alloit entrer en une apprehension des tenebres espouvantables de la mort (...) »<sup>204</sup>

À nouveau, Pierre Bouille relève un deuxième argument favorable à la conversion : nombreux sont les protestants qui, à l'approche de la mort, prennent peur de décéder dans la "mauvaise foi". Ils s'inquiètent d'être condamnés au purgatoire ou pire à l'enfer. Ils craignent également que leur corps ne soit pas enterré dans un cimetière à proximité d'une église, mais qu'il soit enseveli à la faveur de la nuit dans un champ. Leur corps ne recevrait alors aucune cérémonie, la communauté ne pourrait se rassembler autour de celui-ci pour l'honorer et réaliser les premières étapes de son deuil. Pierre Bouille retranscrit cette peur : dans une émotion très forte qui ne devait pas laisser le lecteur indifférent, *François l'Englet* couvre sa femme de neige dans l'espoir de la réchauffer.

« Mais il s'advisa enfin de caver une fosse dedans la neige, et d'y coucher la femme entre des branches de genests pour la rechauffer, ce qu'il fit, et puis il la recouvrit de neige. (...) L'ayant enseveli de la sorte il s'assit joignant elle ne faisant du commencement autre chose que de s'entregarder l'un l'autre, et puis pour alleger un peu leur coeur serré de douleur et regret par un soupir, ils se prindrent à pleurer, et plaindre leur infortune. »<sup>205</sup>

Les mots employés sont d'une grande force : *François l'Englet* lui creuse une fosse ; il la recouvre de neige comme on recouvrirait un corps de terre, l'ensevelit. Le lecteur devait être pris d'horreur face à cette quasi-mise à mort soudaine du personnage. En effet, à l'époque moderne, la mort terrifiait d'autant plus lorsqu'elle arrivait inopinément et de manière inexpiquée. À ce titre,

---

<sup>203</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 288.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>205</sup> *Ibid.*

*Marie Jenin* s'offusque d'être *enterrée avant sa mort* et de *mourir avant ses jours*<sup>206</sup>. Les religieux connaissent cette peur et jouaient avec celle-ci dans le cadre de leurs missions. La mort, l'Enfer et les supplices éternels qui y attendent l'infidèle ou le pécheur sont décrits dans leurs sermons. La mort touche tout le monde, du plus puissant au plus démuné. Elle est inéluctable. Ainsi, fallait-il s'y préparer lors de sa vie terrestre en inscrivant les pratiques religieuses dans son quotidien. Souvent discutés en début ou en fin de mission, ces sermons permettent de saisir le laïc. Celui-ci, profondément ému, craintif, est plus enclin ensuite à se confesser, à participer aux processions et aux messes. Saisir le fidèle de la campagne paraît d'autant plus nécessaire qu'il fallait susciter en lui l'envie de revenir régulièrement aux activités organisées par les missionnaires. Ceux-ci devaient ancrer des habitudes nouvelles chez les habitants des campagnes qui jusque-là ne connaissaient qu'une pratique de leur foi diffuse : les curés étaient rares ou incompetents ; certains laïcs ne s'étaient pas rendus à la messe ou ne s'étaient pas confessés depuis plusieurs années. Ce manque de dévotion s'expliquait par l'ignorance du fidèle qui n'en comprenait pas l'importance pour sa vie dans l'au-delà ou bien, par des raisons pratiques, les lieux de cultes pouvant être parfois très éloignés de leurs lieux d'habitation. Ce pourquoi, les missionnaires vinrent à la rencontre des habitants des campagnes<sup>207</sup>.

Le désir de la conversion est d'autant plus fort que les protestants sont souvent d'anciens catholiques ; ainsi, en fin de vie, ils reviennent à leur foi originelle<sup>208</sup>. De fait, cette proximité avec la mort agit sur *Marie Jenin* et *François de l'Englet* comme une prise de conscience :

« (...) ils confessoient n'avoir de quoy se contrister d'avantage que de laisser leur plus jeune fils impotent, et mal pourveu de moyens (...) En fin la conclusion fut prise qu'il falloit recommander à Dieu, et essayer d'obtenir la faveur de Nostre Dame de Foy, tant pour la delivrance de leurs personnes, que pour la guerison de leur enfant. »<sup>209</sup>

À nouveau, les termes employés par Pierre Bouille ne sont pas innocents : ayant admis qu'ils étaient dans l'erreur, les deux personnages se *confessent*. L'annonce prochaine de la femme agit

---

<sup>206</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 289.

<sup>207</sup> BOUVIER M., " L'art de prêcher du père de Foix ", dans *Dix-septième siècle*, n° 219, 2003, p. 289-299 ; CHÂTELLIER L., *op. cit.*, 1993, p. 55-69 ; MELI C., " Réflexions sur l'action des prédicateurs. L'exemple de Bossuet ", dans *Dix-septième siècle*, n° 257, 2012, p. 720-725 ; SIMIZ S., " La parole religieuse en ville XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles ", dans *Histoire urbaine*, n° 34, 2012, p. 12-15.

<sup>208</sup> MUCHNIK N., *op. cit.*, 2002, p. 574-575.

<sup>209</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 290.

comme révélation. Or, la confession constitue la première étape pour se convertir au catholicisme. De fait, le laïc voulant adopter la foi catholique devait se confesser devant un clerc qui lui enseignait les rudiments de la doctrine catholique. Celui-ci demandait ensuite une licence à son évêque pour l'absoudre. Le laïc repenté était alors (ré)intégré à la communauté catholique. Par là, le laïc connaissait une renaissance, se couvrait d'une nouvelle identité. Ainsi, il était primordial que sa démarche soit personnelle et non pas le résultat de pressions économiques, politiques ou sociales comme c'était parfois le cas<sup>210</sup>. En plus de la confession, *Marie Jenin* et *François l'Englet* reconnaissent le pouvoir de Dieu existant à travers *Nostre Dame de Foy*. Alors que l'avenir de leur fils paraissait incertain, ils espèrent désormais sa guérison et promettent d'exécuter un pèlerinage jusqu'au sanctuaire après celle-ci. Leur fils qui, jusque-là, subissait dans son corps le choix confessionnel de ses parents (sans lui-même, avoir décidé par son jeune âge de préférer le protestantisme), peut espérer par leur conversion connaître le salut par le miracle. Ce premier pas vers la "vraie foi" apporte des effets immédiats :

« Cela fait, ils sentirent incontinent quelque effect de leurs prieres, c'est à sçavoir un reconfort et renforcement de courage avec une nouvelle vigueur et comme une inspiration de ce qu'ils avoient à faire. »<sup>211</sup>

Cette inspiration divine les pousse à chercher de l'assistance, c'est-à-dire quelqu'un qui puisse les guider sur le droit chemin, leur enseigner la route à suivre. Or, Pierre Bouille met en scène toute la difficulté de revenir à la foi catholique : se confesser et admettre l'intercession de la Vierge ne sont pas suffisants. Le laïc, sans guide, prend toujours le risque de se perdre. Ainsi, *François l'Englet* essaie deux chemins : en prenant un chemin sur sa droite, il tombe *dans une fondrière couverte de neige*<sup>212</sup> ; en prenant le chemin sur sa gauche, il rencontre le loup. La tentative de conversion de *François de l'Englet* paraît moins franche que celle de sa femme. Pourtant, alors qu'il se trompe de chemin, il retourne auprès de celle-ci pour trouver conseil :

---

<sup>210</sup> BERNART C., " De l'alliance improbable à l'union interdite : formes de coexistence et porosité des frontières confessionnelles entre catholiques et protestants en guerre, Languedoc vers 1685-vers 1715/1730 ", dans BOISSON D. et KRUMENACKER Y. (éd.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Université Jean Moulin, Lyon, 2009 (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires), p. 170-190 ; BOISSON D., *op. cit.*, 2001, p. 42-57 ; MUCHNIK N., *op. cit.*, 2002, p. 579-582, 593-596.

<sup>211</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 290.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 291.

« (...) retourna voir sa femme & prenant avec elle une nouvelle resolution de tenter fortune par un autre endroit, tira à gauche le long de l'orée du bois (...) »<sup>213</sup>

En effet, pour les missionnaires, la femme a une place importante dans la conversion de son mari. Elle peut l'influencer de manière d'autant plus prégnante qu'elle peut s'afficher en exemple dans l'intimité de leur demeure, et ce, journallement. Ainsi, les missionnaires s'appliquent à instruire les femmes sur les dogmes et les comportements d'un bon chrétien dans l'espoir qu'elles apportent cet enseignement à l'intérieur de leur logis auprès de leurs époux et de leurs enfants<sup>214</sup>. Leur conversion paraît pouvoir se réaliser dans une certaine douceur ; en tant qu'être jugé plus sensible et proche de leurs émotions, elles se sentiraient plus rapidement et profondément affectées si celles-ci sont exaltées. D'ailleurs alors que son mari persiste dans l'hérésie, *Marie Jenin* adopte une attitude toute dévote :

« (...) [elle] estoit cependant en une merveilleuse crainte et detresse, n'ayant dequoy se consoler, ny qui reclamer que Nostre Dame de Foy, à laquelle elle ne cessoit de se recommander tres instamment. »<sup>215</sup>

Elle persiste dans ses prières en attendant la conversion de son mari. Or, la rédemption des hommes peut se dérouler dans une certaine brutalité. Après les sermons journaliers du missionnaire, les femmes pouvaient être invitées à rentrer chez elle avec que les hommes restaient à l'église pour s'affliger des pénitences. Celles-ci peuvent également se dérouler de nuit lors de longues processions auxquelles les femmes n'étaient pas invitées<sup>216</sup>. Ainsi, *François l'Englet* connaît des hésitations auxquelles il ne mettra fin qu'en combattant le loup et donc le protestantisme (auquel il avait pourtant adhéré auparavant). Le rejet de la "mauvaise foi" doit se faire dans une grande violence. Ayant rejeté enfin pleinement le protestantisme, *François l'Englet* aperçoit une maison :

« (...) et ayant esveillé le maistre d'icelle luy fit le recit de ses adventures, & le pria de le vouloir assister en cette necessité. »<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 291.

<sup>214</sup> BRIAN I., " Les prédicateurs à Paris, à Rome et dans quelques autres villes. De l'âge classique aux Lumières ", dans *Histoire urbaine*, n° 34, 2012, p. 59-61 ; CHÂTELLIER L., *op. cit.*, 1993, p. 67-69 ; SINGLY F., *op. cit.*, 1994, p. 21-38.

<sup>215</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 292.

<sup>216</sup> CHÂTELLIER L., *op. cit.*, 1993, p. 67-69.

<sup>217</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 292.

*François l'Englet* trouve refuge auprès de cet homme mystérieux tout comme *Paul le Muet* avait trouvé refuge auprès du personnage de la matrone<sup>218</sup>. Celui-ci aide *François l'Englet* à sortir sa femme de la fosse, lui fait un feu pour la réchauffer : il la sauve d'une mort certaine.

« (...) [*François l'Englet* et l'homme] la porteront avec beaucoup de peine jusques à la maison susdite, où on luy fit le meilleur traitement qu'il fut possible avec demonstration de bienveillance singuliere (...) Ayant passé le reste de la nuit à couvert, le jour poignant, ils pousuivirent leur chemin, et l'acheverent heureusement. »<sup>219</sup>

À l'image de la matrone qui avait accueilli *Paul le Muet* dans sa demeure, Pierre Bouille met en avant la charité chrétienne de leur hôte. Celui-ci adopte une attitude exemplaire et grâce à lui, *François l'Englet* et son épouse traversent la nuit, sains et saufs. Ils sont ramenés sur le droit chemin et le reprennent le jour venu. Rentrés chez eux, ils découvrent leur fils :

« (...) leur fils infortuné sur pieds cheminant avec ses freres (...) peu de temps après il trottoit, couroit, joüoit parmy les ruës comme les autres. »<sup>220</sup>

Ayant achevé leur conversion, leurs prières sont exaucées de telle sorte que leur enfant est miraculé. *Paul le Muet*, pour sa part, devra connaître une instruction plus profonde des dogmes de la foi chrétienne pour être miraculé. Est-ce parce qu'il connut un état d'errance plus profond, vagabondant trois mois dans une forêt et de nombreuses années de village en village ? Est-ce parce que son mal, l'absence de l'ouïe et de la voix, rend sa guérison incertaine sans une dévotion profonde ? Enfin, est-ce parce que Pierre Bouille lui promet un grand avenir, affirmant qu'il est devenu religieux à l'abbaye du Val-Saint-Lambert ? Sans statuer sur la question, et sans doute parce que la réponse se compose de ces trois arguments, nous pouvons analyser les différentes étapes de son apprentissage.

Après avoir repris un corps humain grâce aux services de la matrone, *Paul le Muet* est réintégré dans la communauté villageoise : il est accueilli par le *mayeur* *Sieur Louis de Harre*. Être hébergé par le *mayeur* est hautement symbolique puisqu'il représente la plus haute autorité de la

---

<sup>218</sup> Conf. p. 54-57.

<sup>219</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 292-293.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 293.

ville. Être reconnu par *Louis de Harre*, c'est être reconnu par l'ensemble des Harkais. Bien plus qu'être logé et nourri, *Paul le Muet* reçoit du mayeur une réelle éducation :

« (...) au bout de deux ans qu'il [*Paul le Muet*] y séjourna, le sens et le jugement luy vint petit à petit jusques au plein usage de raison, qui luy continue encore pour le jourd'huy. »<sup>221</sup>

*Paul le Muet* apprend à faire usage de sa raison, à faire preuve de discernement. Cet apprentissage est long puisqu'il lui faut près de deux ans pour l'acquérir. Cependant, il est indispensable dans la pensée jésuite, surtout si le héros se destine à une vie religieuse. De fait, le discernement permet de faire preuve d'obéissance tout en écoutant sa conscience individuelle ; le croyant émet une opinion sur l'apprentissage qu'il reçoit en usant de son jugement et de ses émotions. La conscience individuelle est décortiquée de telle sorte que le croyant peut en différencier les différentes passions, émotions et réflexions. Par le discernement, il va pouvoir identifier ses bonnes et ses mauvaises intentions et les actes qui en découlent. Dès lors, il peut en tout contexte, lieu et temps, adapter sa pratique religieuse pour qu'elle corresponde à sa foi<sup>222</sup>. Ainsi, Pierre Bouille ajoute :

« Mais à proportion que la raison luy est venuë, ce grand odorat cy dessus mentionné s'est aussi diminué, jusques à se rabattre autant ou plus bas que l'ordinaire des hommes. »<sup>223</sup>

Ce n'est pas l'acquisition de l'ouïe ou de la parole qui permet à *Paul le Muet* de ne plus user de l'odorat, mais bien la raison. Étant devenu un homme de raison, il n'a plus besoin de ce sens animal pour appréhender le monde. Désormais un homme ordinaire, il est engagé *au logis de la mere dudit Mayeur pour y travailler tout son saoul*<sup>224</sup>. *Paul le Muet* atteint une nouvelle étape : il apprend à *gagner son pain*<sup>225</sup>. Cette dernière expression provient de la Genèse (3, 19) : "Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front jusqu'à ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été tiré." Elle est également reprise dans le Second Épître de saint Paul aux Thessaloniens (3, 10) : "Si quelqu'un

---

<sup>221</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 141.

<sup>222</sup> HOUDARD S., *op. cit.*, 2016, p. 276-278 ; MOSCOSO J., *op. cit.*, 2015, p. 130-132 ; MOSTACCIO S., " 'Perinde ac si cadaver essent'. Les Jésuites dans une perspective comparative : la tension constitutive entre l'obéissance et le 'representar' dans les sources normatives des réguliers ", dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n°105, 2010, p. 57-58.

<sup>223</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 141.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 141.

ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus." Travailler constituait une nécessité : à l'époque moderne, la profession était constitutive de l'identité de l'individu. Celui-ci était reconnu par la communauté en fonction de sa profession. Si l'époque moderne voit se multiplier les ordres religieux tournés vers l'assistance aux pauvres, la conception de la pauvreté est tout autre qu'aujourd'hui. Le pauvre qui n'était pas physiquement incapable de travailler ne pouvait bénéficier d'une aide. La pauvreté oisive et le vagabondage étaient réprimés tant par la religion que par de nombreuses ordonnances des pouvoirs politiques<sup>226</sup>.

À côté de son travail, Paul le Muet persiste dans son enseignement religieux. Il réalise de nombreux voyages en France et en Espagne tant à la recherche de sa famille que pour s'instruire. Des *tesmoins irrefragables* s'étonnent de l'implication de *Paul le Muet* :

« (...) combien de ce jeune homme, s'est montré docile à comprendre tout ce qu'on luy a enseigné par signe seulement de la connoissance de Dieu, de Nostre Dame, des Anges, des Diables, du Ciel, de l'enfer, et autres telles pieces de nostre Foy, et avec combien de goust il en parle, et en escoute volontiers parler. »<sup>227</sup>

Pierre Bouille illustre à la perfection comment même le plus petit enfant sans famille, éducation, ni ressources, qui pendant tant d'années a été rejeté par la communauté, peut atteindre une conception étendue de la religion chrétienne de foi catholique. L'ardeur dévote de *Paul le Muet* est d'autant plus forte qu'il parvient à une telle connaissance par l'usage de seuls signes. Le lecteur est amené à se questionner : si *Paul le Muet* a accédé à un tel entendement, comment le lecteur ne peut-il pas y arriver lui-même ?

L'enseignement de *Paul le Muet* va plus loin : à défaut d'entendre, celui-ci possède la vue, qui comme étudié *supra*, est un sens primordial dans la foi catholique. Or, jusqu'à présent, le jeune homme n'a pas aiguisé ce sens. Il est alors invité par un *eschevin de Harre*, le *Sieur Jacques Haguinet* à se rendre avec lui en pèlerinage à Foy :

« (...) [*Jacques Haguinet*] luy fit comprendre par signes, et par ostention des tableaux y pendus en témoignage des cures miraculeuses qui s'y font par la tressainte Mere de Dieu, ce qu'il devoit faire pour estre aydé. Cette instruction

---

<sup>226</sup> GEREMEK B., *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, trad. du polonais par ARNOLD-MORICET J., Gallimard, Paris, 1987, p. 118-190 ; PULLAN B., " Catholics, Protestants, and the Poor in Early Modern Europe ", dans *The Journal of Interdisciplinary History*, n°35, 2005 (Poverty and Charity : Judaism, Christianity, and Islam), p. 441-456 ; TANTURRI A., *op. cit.*, 2011, p. 834.

<sup>227</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 142-143.

entra si avant, et si heureusement en l'esprit de ce garçon qu'après ce premier pèlerinage à N. Dame de Foy, il en fit depuis en la même année trois autres tout seul (...) »<sup>228</sup>

Pierre Bouille retrace ici l'effet que la vue des peintures religieuses doit produire sur le fidèle. Ces peintures représentaient certainement des mystères de la Vie du Christ, ces scènes bibliques devaient également mettre en scène Marie. Les mystères ne sont pas compréhensibles par la raison, mais ils sont accessibles par la foi. Par la contemplation des tableaux, le fidèle apprenait les dogmes catholiques. De plus, la contemplation incrustait en lui ces images de telle sorte qu'il pouvait les invoquer ultérieurement lors d'oraisons. Les mystères révélés permettaient au fidèle de connaître le salut. Les peintures étaient d'autant plus nombreuses dans les églises baroques qu'elles s'adressaient à tous : les lettrés comme les analphabètes (nombreux dans les campagnes du XVII<sup>e</sup> siècle) y avaient accès. La disposition des peintures dans l'église avait également un sens : les saints sont placés en bas de l'église alors que la Sainte Famille se situe en haut de la nef. Ainsi, le personnage de la Vierge est mis en avant dans la disposition même du lieu. De plus, ces peintures, sous forme de retables, pouvaient être l'objet de mises en scène. Les retables sont ouverts lors des jours de fête et montrés aux croyants. Les images peintes s'adressent ainsi à tous. Aux couleurs vives, aux clairs-obscur prononcés, représentant des visages exprimant la souffrance et la dévotion, elles entraînent l'empathie du croyant et évoquent, en ces temps de troubles, son propre vécu. Le croyant peut alors se remémorer ces images et s'inspirer de celles-ci pour se rapprocher de Dieu et s'élever spirituellement<sup>229</sup>.

Ainsi, Paul le Muet sent-il l'instruction portée par les peintures entrer en lui jusqu'à son esprit de telle sorte qu'il se convainc de réaliser plusieurs pèlerinages au même sanctuaire. Sa dévotion paraît sans failles :

« (...) il [*Paul le Muet*] y passoit les jours entiers, et les nuicts à la porte de l'Eglise, ou en processions frequentes tout à l'entour d'icelle, avec force prieres

---

<sup>228</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 142-143.

<sup>229</sup> COUSINIE F., " Du retable à la coupole : Apothéose du saint et entrée en Gloire, du singulier à la communauté ", dans MARIN O. et VINCENT-CASSY C. (éd.), *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 et E.H.E.S.S., 31 mai-2 juin 2012)*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 159-166 ; D'HAINAUT-ZVENY B., " Des saints, au singulier et au pluriel, dans des retables d'autel (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles). Figures emblématiques de communautés humaines et spirituelles ", dans MARIN O. et VINCENT-CASSY C. (éd.), *op. cit.*, 2014, p. 141-149 ; FROESCHLÉ-CHOPARD M.-H., " De l'image protectrice à l'image enseignante. Une mutation du sentiment religieux au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans CHRISTIN O. et GAMBONI D. (éd.), *op. cit.*, 1999, p. 134-150.



eslancées à la Mere de grace du plus profond de son coeur. Il demeure donc toujours sourd, toujours muet, mais aussi toujours esperant que ses humbles, et fideles oraisons ne seroient finalement du tout esconduites à l'audience de la Reine des Anges. »<sup>230</sup>

Désormais, *Paul le Muet* n'a plus besoin des peintures présentes à l'intérieur de l'église de Foy pour éveiller en lui sa foi. Il est capable de prier en son for intérieur, de réaliser des oraisons. *Paul le Muet* n'a plus besoin de la vision des peintures que lui avait montrées le *Jacques Haguinet*, il peut désormais s'appuyer sur des images qu'il fait surgir en lui-même. Avoir cette capacité demande une profonde formation religieuse ; elle n'est pas donnée à tous. Par ce travail introspectif, le croyant tend à se perfectionner en rejetant les illusions (par définition trompeuses) et ainsi atteindre le salut<sup>231</sup>. Seuls deux autres personnages de Pierre Bouille sont capables d'émettre des oraisons à la Vierge : un capucin<sup>232</sup> et un bernardin<sup>233</sup>, c'est-à-dire deux religieux pétris de théologie. Paul le Muet paraît dès lors touché d'une grâce toute particulière pour, sans avoir déjà prononcé ses vœux, avoir atteint un tel niveau de spiritualité.

Pour conclure, il apparaît que les rituels demandant la réalisation d'une tâche difficile qui mettent en scène le personnage de l'agresseur sont des séquences narratives propres aux récits de conversions. Ces séquences sont idéales en effet pour matérialiser l'hérétique, le protestant ou de la personne hésitante dans sa foi en un lieu hostile comme la forêt et en des personnages sauvages comme le loup ou l'homme devenu bête. Ces types de récits ne sont pas les plus récurrents, très certainement parce que les livrets de pèlerinages ne se centrent pas uniquement sur la conversion de protestants au catholicisme. Ils tendent aussi à raviver la foi de catholiques hésitants qui se reconnaissent peut-être plus aisément dans d'autres types de narrations ne faisant pas appel à cette séquence. De plus, ces rituels ont tendance à faire appel à un personnage de l'agresseur aux allures merveilleuses. Si cette illustration de l'hérésie est symboliquement forte et donc, facilement compréhensible par le lecteur, elle risque de perdre en crédibilité par son aspect irrationnel. Comment en effet peut-on prendre un loup pour un homme ? Comment peut-on vivre dans la forêt au point de devenir une bête ? Pierre Bouille doit faire preuve de précautions pour rester

---

<sup>230</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 144.

<sup>231</sup> DOMPNIER B., *op. cit.*, 2016, p. 140-144, 360-363 ; VILADSAU R., *op. cit.*, 2014, p. 88-89 ; ZEMON DAVIS N., *op. cit.*, 1997, p. 87-91.

<sup>232</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 199-200.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 179-185.

vraisemblable et ne pas mettre à mal l'ensemble de son ouvrage : son utilisation du merveilleux est diffuse.

Les rituels demandant la réalisation d'une tâche difficile qui mettent en scène le personnage du donateur, c'est-à-dire la Vierge, sont des séquences qui peuvent être utilisées pour des narrations plus variées. Cependant, il apparaît que les héros de ces histoires par leur profession, leur passif, ou leurs pratiques religieuses connaissent une prédisposition leur permettant d'être visités par la Vierge. Bien entendu, une étude plus systématique sur un corpus de sources plus étendu offrirait la possibilité de vérifier ces hypothèses et d'en affiner l'analyse afin de ressortir une typologie plus précise des archétypes affectés de visions mariales et des archétypes rencontrant le personnage de l'agresseur (qui doit lui-même connaître des formes bien plus diverses que celle du loup ou de l'enfant sauvage).

#### ❖ *Rituels utilisant un objet sacré (F)*

##### ○ *Les types d'objets sacrés et leur moyen d'obtention : Le prototype et ses reproductions*

Les rituels utilisant un objet sacré sont des rituels où le héros utilise une image ou un ex-voto pour connaître le miracle. Ils correspondent à la fonction *Réception de l'objet magique (F)*<sup>234</sup>. L'objet peut être un élément du lieu de l'*inventio* (bois, pierre, eau) ou un élément du personnage saint (relique, statuette mariale ou reproduction de celle-ci). Ces différents objets, à l'image des apparitions mariales, n'ont pas l'obligation d'être dans des lieux spécifiques pour diffuser la sacralité de la Vierge. Ce pouvoir transparaît déjà en eux. Plusieurs objets se rattachent ainsi à la Vierge et diffusent cette sacralité. Ceux-ci sont :

- La statuette mariale originelle
- La reproduction imagée de cette statuette
- L'eau de la fontaine près de laquelle la statuette a été trouvée
- Une pierre précieuse provenant du champ où la statuette a été trouvée
- Un morceau de bois du chêne où la statuette a été trouvée

---

<sup>234</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 56.

Ces objets sacrés se différencient des objets magiques des contes par leur rareté. Ils ne peuvent être des objets du quotidien comme des vêtements, des ustensiles, des outils, etc. De plus, les objets sacrés se doivent d'être vraisemblable (le récit de miracles étant en dualité perpétuelle entre merveilleux et histoire). Ainsi, contrairement aux contes merveilleux, ils ne peuvent être des animaux. Par contre, l'historienne Virginia Reinburg rapporte que des animaux peuvent indiquer au croyant où se trouve l'objet sacré. Une forme d'alternative a donc été trouvée par certains écrivains (alternative que nous ne pourrions étudier puisque ni Pierre Bouille ni les capucins ne font appel à des animaux dans leurs narrations). Les animaux peuvent aussi être un obstacle à surmonter pour le héros comme nous l'avons vu *supra* avec l'exemple du loup. Enfin, dans les contes merveilleux, l'objet magique peut se substituer à un attribut inné du héros (une force, une beauté ou une ruse extraordinaire). Or, l'objet sacré du récit de miracles, s'il transporte une essence divine, doit toujours être concret ; il a une forme et une matière. De fait, la sacralité de l'objet ne peut être attribuée au héros ; ce n'est pas le héros lui-même qui est extraordinaire, mais bien l'expérience spirituelle qu'il vit<sup>235</sup>.

Pour obtenir cet objet, deux possibilités s'offrent au héros :

- L'objet lui est offert par un guide
- Il obtient l'objet par lui-même

Dans le premier cas, comme vu *supra*, le personnage du guide est représenté dans les récits de miracles par un membre de la communauté (**F<sup>1</sup>**)<sup>236</sup>. Soit son autorité religieuse ou politique lui permet de présenter un objet sacré au malade ; soit ce pouvoir lui est donné par sa proximité avec le héros (s'ils sont membres de la même famille). Ainsi, la communauté, déjà dans sa fonction de guide au *Moment de transition initial* (**B**) et éventuellement, lors du *Rituel demandant un déplacement* (**↑**), est présente tout le long du récit<sup>237</sup>.

Dans le second cas, le héros se rend lui-même au lieu de l'*inventio* ou au lieu du sanctuaire pour entrer en interaction avec l'objet sacré. Cet objet pouvant être une pierre ou un morceau de bois, le héros peut l'obtenir simplement en le ramassant au lieu de l'*inventio*. Quand il s'agit d'eau,

---

<sup>235</sup> Conf. p. 55-74 ; LOISEAU S., *Les pouvoirs du conte*, Presses universitaires de France, Paris, 1992 (L'éducateur), p. 21-30, 91-104 ; REINBURG V., *op. cit.*, 2019, p. 216-217 ; SIMONSEN M., *op. cit.*, 1994, p. 20-36.

<sup>236</sup> **F<sup>2</sup>** : *L'objet se trouve en un lieu indiqué*. Pour une question de lisibilité et de cohérence, la nomenclature est changée en **F<sup>1</sup>**. Ainsi, toutes les sous-catégories de cette séquence narrative se suivent dans leur numérotation ; PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 56.

<sup>237</sup> Concernant le *Moment de transition initial* : conf. p. 25-36. Concernant les *Rituels demandant un déplacement* : conf. p. 37-45.

il peut la récolte à la source du même lieu (F<sup>3</sup>)<sup>238</sup>. Puis, le héros peut également acheter l'objet sacré (F<sup>2</sup>)<sup>239</sup>. En effet, Pierre Bouille précise que des échoppes sont également présentes autour de l'église de Notre-Dame de Foy.

« Mais comme depuis le concours des pelerins alloit s'augmentant, au bruit des miracles, (...) on y fit premierement à la haste des cahutes, et chaumines pour y retirer, et debiter les provisions de vivres, et les petites denrées de devotion, comme medailles, et autres beatilles semblables, que les pelerins ont coustume de remporter avec eux, comme reliefs de leur piété (...) marques de ressouvenance de leur voyage, et enfin pour en faire part à autry (...) »<sup>240</sup>

À l'époque moderne, tout sanctuaire s'entourait ainsi de commerces. Les pèlerins, mais aussi les voyageurs en escale et les touristes pouvaient s'y arrêter. Ils pouvaient acheter une reproduction de l'image mariale, un objet sacré dans l'espoir d'obtenir une guérison, mais leurs achats constituaient également des souvenirs leur permettant de se remémorer leur passage à Notre-Dame de Foy et de le faire connaître aux autres membres de leur communauté. Ce sont également dans ces échoppes que se vendaient les livrets de pèlerinages qui ne s'adressaient dès lors pas qu'aux pèlerins, mais plus largement à tout voyageur de la région qui ne s'était pas encore rendu au sanctuaire dans une démarche dévote. Le livret de pèlerinages devenait un moyen de le convaincre de réaliser une telle démarche. Enfin, la fréquentation de ces échoppes constituait un réel apport économique pour la population locale.

Contrairement au premier cas où le *Rituel utilisant un objet sacré* peut être une séquence indépendante de toute autre forme de rituels (et donc venir à la suite du *Moment de transition initial*), cette séquence narrative se place donc obligatoirement après une séquence de *Rituel demandant le déplacement*. Par contre, le *Rituel utilisant un objet sacré*, qu'il ait pour séquence narrative (F<sup>2</sup>), (F<sup>4</sup>) ou (F<sup>5</sup>), ne peut suivre un *Rituel demandant la réalisation d'une tâche difficile* (M). De fait, cela impliquerait que la Vierge apparue devrait remettre au héros l'objet sacré. Or, la Vierge n'est pas physiquement présente devant le héros ; elle n'est qu'une vision dont la forme se rapproche du monde terrestre, mais non l'essence. Comment dès lors justifier qu'un être céleste qui

<sup>238</sup> F<sup>5</sup> : *L'objet tombe par hasard dans les mains du héros (celui-ci le trouve)*. Pour une question de lisibilité et de cohérence, la nomenclature est changée en F<sup>3</sup>. Ainsi, toutes les sous-catégories de cette séquence narrative se suivent dans leur numérotation ; PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 56.

<sup>239</sup> F<sup>4</sup> : *L'objet se vend et s'achète*. Pour une question de lisibilité et de cohérence, la nomenclature est changée en F<sup>2</sup>. Ainsi, toutes les sous-catégories de cette séquence narrative se suivent dans leur numérotation ; PROPP V., *Ibid.*, p. 56.

<sup>240</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 4-5.

n'est pas concrètement présent dans le monde naturel puisse transmettre un objet matériel du monde naturel au héros ? Cette transmission relèverait d'une incohérence que le récit de miracles ne peut accepter. D'ailleurs, dans les contes merveilleux également, si le héros obtient un objet dans le monde surnaturel, celui-ci disparaît dès son retour dans le monde naturel. Les éléments du monde naturel et ceux du monde surnaturel ne peuvent se mélanger : seule leur puissance peut se transmettre, nous y reviendrons.

○ *La matérialisation du sacré : L'image mariale*

Si ces différents objets peuvent intervenir dans la réalisation d'un miracle, ils ne sont pas valorisés de la même manière par Pierre Bouille et les capucins de Huy. Le jésuite met en scène ces différents objets tout le long de son ouvrage. Par contre, les capucins se montrent bien plus réticents : ils refusent d'expliquer l'obtention d'une guérison autrement que par l'interaction avec la statuette mariale. Plus rarement, une reproduction de la statuette va être employée. Ainsi, *Michel*, dont la femme est gravement malade, la convainc de réaliser un pèlerinage à Huy avec lui :

« En confirmation de quoy, ou par marque de leur promesse, il [*Michel*] fit allumer et brusler une chandelle devant l'Image de la Vierge, qu'il avoit en sa maison (...) »<sup>241</sup>

Michel se rend ensuite à l'église de Notre-Dame d'Anvers :

« (...) escouter deux Messes à genoux et ne bougea pas de là, qu'elles ne fussent achevées. »<sup>242</sup>

En rentrant chez lui, Michel découvre alors son épouse guérie et se présentant comme *l'enfant de la Vierge*<sup>243</sup>. La reproduction de l'image mariale ne permet pas à elle seule d'exaucer le miracle ; elle contribue au rituel sans en être l'élément déterminant. Ainsi, plus loin dans l'ouvrage, les capucins rapportent l'histoire de *Michel Boursoy*. Atteint de paralysie, il prie la Vierge :

---

<sup>241</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 59.

<sup>242</sup> On retrouve ici l'importance conférée à l'écoute ; *Ibid.*, p. 59.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 60.

« La confiance d'estre exaucé anime sa devotion, il fait voeu d'offrir la Sainte Dame du Sart peinture representant son image miraculeuse, adjouste une promesse de dire sept Pater noster, et autant d'Ave Maria, tous les jours de sa vie, et faire un pelerinage à Notre Dame du Sart. »<sup>244</sup>

À nouveau, ce n'est pas la reproduction de l'image mariale qui permet le miracle, mais un ensemble d'éléments. Bien plus, la reproduction n'est pas utilisée directement par *Michel Boursoy*. Au moment de sa prière, il ne l'a pas en sa possession. Surtout, il ne souhaite pas utiliser cette peinture comme objet de dévotion, mais bien comme objet de don. Ainsi, les capucins offrent une réponse très nette à la problématique que posent les images et leurs reproductions : selon eux, seule l'image originelle a une valeur réelle. Leurs reproductions constituent un soutien à la dévotion ou un objet de remerciement, mais ne possèdent pas en elles-mêmes une sacralité permettant la réalisation du miracle. À ce titre, les deux récits analysés sont les seuls de l'ouvrage où les capucins font intervenir une autre image que la statuette présente dans le sanctuaire. Le pèlerinage constitue, pour eux, le rituel principal. En d'autres termes, le rituel de déplacement se retrouve dans chacun de leur récit et constitue généralement le seul rituel de la narration.

Ensuite, les capucins expriment la supériorité de la statuette mariale originelle sur les autres objets de dévotion en lui conférant une proximité particulière avec le pèlerin. Par sa petite taille, son matériau non noble, ses traits simples, elle possède une forme modeste. Elle paraît entrer en empathie avec le croyant en affichant des ressentis. Ainsi, *Marguerite de la Bouverie*, atteinte d'une paralysie des membres inférieurs qui l'oblige à se déplacer avec des potences, est prise de convulsion lors de la messe.

« Toutefois estant revenuë à soy, elle [*Marguerite de la Bouverie*] vit, selon son advis l'Image de la Vierge changer de couleurs, et le costé droit de sa face se charger de sueurs. »<sup>245</sup>

La Vierge paraît ainsi posséder une personnalité propre. Bien plus, c'est par cette interaction que le miracle se réalise :

« À même temps elle sentit une fluxion douce par tout son corps : de maniere que bien tost apres se levant d'elle même (...) »<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> [PÈRES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 45-46.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>246</sup> *Ibid.*

Dans un second récit, la Vierge changera de couleurs et connaîtra des sueurs ; ce moyen d'expression paraît privilégié par les capucins. *Anne*, femme de *Guillaume de Nandren*, connaît une rupture qui lui oppresse *le coeur, l'estomach, la poitrine et la gorge*<sup>247</sup>. Elle se rend en pèlerinage à Notre-Dame de la Sarte et y fait ses dévotions :

« (...) elle [*Anne*] ressentit en soy quelque changement, tomba en foiblesse, et commença à suer, ce qui l'engagea à s'appuyer sur une pierre, et à même temps selon son advis elle vit l'Image de la Vierge se changer en diverses couleurs, sa face se couvrir d'un agreable vermillon, et une grosse sueur luy couler par tout le corps (...) »<sup>248</sup>

La statuette mariale agit en miroir avec la croyante : elle sue tout comme *Anne* sue. Par là, elle paraît empreinte d'empathie vis-à-vis d'*Anne*, elle se rapproche de celle-ci. Ce sentiment de proximité est déjà donné par la forme et la composition de la statuette mariale elle-même. Celles-ci sont de petites tailles, sculptées dans des traits grossiers. Non peintes, elles sont composées d'un matériau non noble comme du bois ou de l'argile. Ce n'est pas le matériau qui donne sa valeur à la statuette, mais bien la sacralité qui place la Vierge. Dans le même temps, la Vierge paraît tout aussi modeste que sa statuette. D'un côté, la sobriété de la statuette se voulait d'éviter toute idolâtrie ; de l'autre, cette sobriété influait sur la personnalité même de la Vierge qui devenait modeste à l'image de sa représentation. Ainsi, le rapport entre le prototype et sa représentation est double : le prototype agit sur la représentation en lui transmettant une part de sa sacralité et dans le même temps, la représentation agit sur le prototype en transférant ses caractéristiques matérielles sur les caractéristiques de la personnalité du prototype. La Reine des Cieux, par l'allure même de sa statuette, se rend accessible aux croyants<sup>249</sup>.

Cependant, bien que la Vierge s'affiche à travers une statuette aux traits modestes, elle n'en reste pas moins de divine noblesse. Ainsi, dans les récits rapportés par les capucins, l'image de la Vierge *change de couleurs*. Cette expression signifie de manière élégante qu'elle devient rouge ou plus précisément, *vermillon*. Ce qui pourrait sembler n'être qu'un détail a, en réalité, une grande importance. Dès le Moyen Âge, le rouge, le blanc et le noir constituent les trois couleurs de base

---

<sup>247</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 12-13.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> CONSTANT L., " 'Cette vénérable et chamante petite statue'. Les statues miraculeuses de la Vierge dans les anciens Pays-Bas ", dans *Histoire de l'art*, n° 77, 2015, p. 101-106 ; DEKONINCK R., *op. cit.*, 2014, p. 213-219.

dans les arts. Le rouge et le bleu, des couleurs plus difficiles et coûteuses à obtenir, sont attribués à la noblesse. Ces deux couleurs symboles de domination politique, sociale et religieuse. À partir de la Renaissance, avec la revalorisation des sciences naturelles, les teintes se multiplient et les saturations de couleurs sont prisées : les individus deviennent plus sensibles aux nuances chromatiques et à leurs divers effets visuels. Ainsi, utiliser le terme *vermillon* dans ce récit plutôt que le terme "rouge" est une preuve de finesse ; la statuette mariale n'a pas seulement la face rouge, celle-ci est *vermillon*. Bien plus, cette couleur s'exprime sur le visage de l'image. Elle peut donc également se lire comme la manifestation d'une honte ou d'une timidité pudique. La Vierge retient son émotion : en toutes circonstances, elle correspond à l'idéal féminin et se comporte avec une grande noblesse. La Vierge est parfaitement maître de ses paroles, de ses actions et du corps de la statuette qu'elle investit. Sans faire prononcer un seul mot à la Vierge, les capucins parviennent à transmettre au lecteur la puissance de l'instant vécu entre *Anne* et celle-ci.

De plus, le rouge est une couleur aux significations ambiguës : il désigne à la fois la rougeur naturelle de la pudeur et le fard ou les lèvres des femmes séductrices ; il peut désigner la peau brunie par le soleil d'une paysanne ou au contraire, son apparition soudaine contraste avec la blancheur de la peau des nobles ; il représente la couleur du sang qui est à la fois signe de vie et de mort. Cette ambiguïté de la couleur rouge correspond à l'ambiguïté du personnage de la Vierge qui est à la fois vengeur et miséricordieux, protecteur et guerrier, femme et mère, noble et proche des plus démunis<sup>250</sup>.

○ *La matérialisation du sacré : L'eau, la pierre et le bois*

« L'an 1643. le 15 janvier, les eaux de pluies, et neiges fonduës furent si grandes, que les inondations, et ravages de Hoyou renverserent et emporterent près de 200. maisons, et 75. personnes furent englouties, et suffoquées par les eaux. Il n'y avait muraille, n'y bastiment si fort, qui ne fut bouleversé, ou en danger de l'estre. Enfin il y a sujet de douter, si jamais on a veu une telle ruine, ou desastre plus lamantable. »<sup>251</sup>

---

<sup>250</sup> GAILLARD A. et LANOË N., " Couleur(s) sur les Lumières ", dans *Dix-huitième siècle*, n°51, 2019, p. 18-20 ; RIPOLL E., " La couleur dans le roman des Lumières, enjeux, emplois et évolutions ", dans *Ibid.*, p. 77-87.

<sup>251</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 53-54.



Voilà comment les capucins débute le récit de *Paquay de Sadoneu*, maître artisan de papier et de sa famille. Les douze membres de la famille se retrouvent *au milieu des eaux*, rassemblés sur *une partie de la muraille* du moulin à papier. Ils assistent à la destruction de l'ensemble de leurs biens :

« (...) ils voioient que tout s'en alloit et estoit bouleversé et emporté par l'impetuosit  des eaux, les fourneaux, les forges, les moulins aux papiers, et même celui de leur demeure (...) les poutres, et les autres grosses pièces de bois emmenées par les eaux mena oient à chaque moment d'une ruine totale. »<sup>252</sup>

La famille de *Paquay de Sadoneu*, voyant que la mort leur étoit inévitable, se voue à la Vierge. Chaque membre promet de se rendre à l' glise tous les samedis, et ce, jusqu'à la fin de ses jours. La promesse est aussitôt prononcée que les eaux disparaissent. La famille de *Paquay de Sadoneu* se rend alors sur le champ à Notre-Dame de la Sarte pour la remercier.

Discuter des objets sacrés liés à la Vierge en commençant par cet  v nement peut paraître étrange. L'eau mise en scène ici est vectrice d'une action destructrice qui paraît bien éloignée de tout apport bénéfique sur le croyant. Pourtant, il n'en est rien. En effet, l'eau du Hoyoux, la rivière traversant la ville de Huy, fait preuve ici d'une force destructrice qui se veut salvatrice. De fait, si par son action, la famille de *Paquay de Sadoneu* perd l'ensemble de ses biens, elle accepte dans le même temps de se tourner vers la Vierge. Non seulement elle reconnaît le pouvoir de la Mère de Dieu, mais elle promet d'adopter le comportement attendu par tout bon chrétien de foi catholique : désormais, elle se rendra tous les samedis à l' glise. Ainsi, l'eau n'a pas eu une action tant destructrice que purificatrice.

  ce titre, le récit de l'inondation fait référence au récit biblique du Déluge (Genèse 7,1-8,22). Face aux nombreux p ch s commis par les descendants d'Adam et d'Eve, Dieu décide de détruire l'espèce humaine. Ses seuls représentants méritant de vivre seront No  et sa famille. Ce dernier construira une arche où il s'y r fugiera pendant plusieurs jours avec un couple de chaque espèce animale. La terre lavée de toute corruption, l'eau se retire. Lors du XVII  siècle, ce récit est remis en valeur par l' glise romaine. Le récit du Déluge était perçu à l'époque comme un  v nement historique. Or, il était également la preuve d'une sélection du peuple chrétien par Dieu. Ce peuple est uni autour de l'image de l'arche qui devient le symbole de l' glise romaine sans laquelle le salut

---

<sup>252</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 54.

ne peut être trouvé. Seulement, avec la découverte du Nouveau Monde, cette universalité du Déluge est remise en question par les scientifiques. Où Dieu a trouvé les eaux nécessaires pour inonder l'ensemble de la terre ? Quarante jours ont-ils seulement été suffisants pour recouvrir d'eau la terre ? Comment Noé a-t-il pu se rendre en Amérique pour y rassembler des couples de chaque espèce animale ? Le protestant Isaac Vossius émet en 1659 l'idée que le Déluge n'aurait eu lieu que sur une partie du Moyen-Orient. Dès lors, l'universalité de l'arche est remise en cause et avec elle, l'universalité de l'Église catholique que celle-ci s'évertue à défendre<sup>253</sup>.

Au-delà de la part symbolique du récit, les inondations étaient le fondement d'une grande peur pour les populations. À l'époque moderne, les moyens techniques permettaient difficilement de contrôler les eaux. L'Europe connaît, entre le XV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, un petit âge glaciaire qui rend les crues nombreuses lors de fortes pluies et de fontes des neiges. Elles étaient d'autant plus abondantes que l'hiver avait été rude. Les moulins étaient des infrastructures particulièrement mises en danger lors d'inondations, puisqu'ils avaient besoin d'être à proximité de cours d'eau pour tourner. Bien plus que l'eau, c'étaient la boue, les morceaux de glace, les troncs d'arbres et les meubles des habitants qu'elle transportait sur son passage qui étaient dangereux. Ils emportaient tout sur leur passage et dégradaient les bâtiments. Si les pertes démographiques en ville sont proportionnellement moins importantes que les pertes démographiques dans les campagnes, les conséquences sur l'économie et l'urbanisme sont tout aussi importantes. Les champs sont détruits, les commerces et les maisons sont dévastés, les routes et les ponts sont impraticables. Les récoltes sont perdues, le bétail qui n'est pas mort dans l'inondation n'a plus de nourriture, l'approvisionnement en denrées est mis à mal et nombreux sont les artisans et ouvriers qui ne peuvent plus travailler. La peur des inondations était d'autant plus grande que celles-ci se répétaient de mois en mois. L'approche de la date anniversaire de chaque inondation constituait des jours de doutes où la population revivait le traumatisme vécu un an plus tôt. Ainsi, face à la nature incontrôlable, les habitants ne voyaient d'autres choix que celui de prier leur saint patron protecteur de leur ville, la Vierge ou Dieu. Seul Dieu, en effet, pouvait avoir une incidence sur la nature. À l'annonce d'inondations, les habitants pouvaient porter la statuette mariale ou les reliques des saints

---

<sup>253</sup> GUYARD N., " 'Calamnitez extremes' et cultes des reliques. Les catholiques face aux aléas climatiques en France au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 40, 2016, p. 15-24 ; MARTIN P., " Le Déluge au XVIII<sup>e</sup> siècle. Sujet de débats et lieu de prédication ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 40, 2016, p. 45-57 ; SEGUIN M. S., " Déluge et déluges : de la pluralité des mondes au polygénisme ", dans *Dix-septième siècle*, n° 221, 2003, p. 687-691.

aux portes de la ville. Des processions pouvaient être organisées dans l'espoir que Dieu fasse descendre les eaux<sup>254</sup>.

Par contre, les morceaux de bois, les pierres précieuses ou l'eau ne sont pas mentionnés dans les récits des capucins. Tout juste, font-ils intervenir, en de rares cas (dans deux récits), de l'eau bénite. Dans le premier, *Catherine de Waret* atteinte d'une déformation aux jambes se rend en pèlerinage à Huy :

« (...) pendant que l'on chantoit les Litanies, [*Catherine de Waret*] tomba dans une debilité, et entendoit ses os craqueter, avec un soudain et rude sentiment de douleur. La femme qui l'accompagnoit y ayant pris garde, l'arrousa d'eau benite, et par cette arrousement la fit quelque peu revenir à soy, (...) »<sup>255</sup>

Ayant retrouvé ses esprits, *Catherine de Waret* tourne alors trois fois autour de la chapelle avant de connaître la guérison. L'usage de l'eau bénite est similaire dans le récit de *Jean Melion*. Souffrant de tous ses membres depuis une chute d'un toit, il se rend en pèlerinage à Notre-Dame de la Sarte :

« (...) comme il faisoit le deuxiesme estant déjà à la veuë de l'Image, il tomba par terre comme mort : mais il revint bientôt à soy, apres qu'on luy eut versé un peu de vin, et de l'eau froide en la bouche. »<sup>256</sup>

Comme pour les reproductions de l'image mariale, l'eau et le vin ne sont pas les éléments uniques permettant l'obtention du miracle. Cependant, par leur nature, ils sont liés au sacré et permettent un éveil des sens du croyant. Il n'est pas anodin que *Catherine de Waret* et *Jean Melion* aient tous deux perdu connaissance alors qu'ils tournaient autour du sanctuaire ; qu'ils aient tous deux reçu<sup>257</sup> l'eau (et le vin dans le cas de *Jean Melion*) de telle sorte que leurs douleurs s'adoucissent et qu'ils purent reprendre leur rituel. Tout d'abord, l'eau bénite constitue un rite de passage : les

---

<sup>254</sup> BARRIENDOS M., " Les variations climatiques dans la péninsule ibérique. L'indicateur des processions (XVIe-XIXe siècle) ", dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 57, 2010, p. 138- 149 ; GARNIER E., " La ville face aux caprices du fleuve. L'exemple normand XVIe-XVIIIe siècle ", dans *Histoire urbaine*, n° 18, 2007, p. 46-51 ; HIRAM E., " Les cérémonies religieuses face à la météorologie. Enjeux paléoclimatiques et rôle social. Le cas de Salamanque au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Histoire urbaine*, n° 32, 2011, p. 41-52.

<sup>255</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 13-14.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>257</sup> Ils ne se sont pas administrés eux-mêmes l'eau et/ou le vin. *Catherine de Waret* a été arrosée par une femme qui l'accompagnoit, sans doute une servante tandis que ce sont deux pieux bourgeois de la ville de Huy qui firent boire à *Jean Melion* l'eau et le vin ; *Ibid.*, p. 29 et 39.

chrétiens de foi catholique s'appliquent l'eau bénite à l'entrée de l'église. De la sorte, ils se lavent symboliquement des péchés qu'ils ont commis dans le monde naturel avant d'entrer dans le monde surnaturel auquel le sanctuaire donne accès. L'application de l'eau bénite est le moyen mis en place par les capucins pour marquer le passage d'un monde à l'autre dans leur récit. C'est d'ailleurs pour cette raison que *Catherine de Waret* et *Jean Melion* ressentent les premiers signes de guérison ; ils viennent d'accéder au monde surnaturel<sup>258</sup>.

Ensuite, la puissance contenue dans l'eau bénite et le vin provient de Dieu. Tout comme pour la statuette mariale qui transmet, matérialise, le pouvoir de la Vierge ; l'eau bénite et le vin transportent la force de Dieu. Le vin, plus particulièrement, voit le sang de Christ se matérialiser en lui lors de l'Eucharistie par un phénomène de transsubstantiation. Or, l'eau bénite et la transsubstantiation sont rejetées par les protestants pour les mêmes arguments que leur refus d'une dévotion aux images : ils ne peuvent accepter que Dieu se manifeste concrètement dans un objet terrestre. Bien plus, ils ne peuvent accepter que Dieu s'y manifeste lorsque le croyant lui demande par une prière ou un acte de dévotion : Dieu agit selon sa propre volonté qui est impénétrable ; les différents sacrements sont là pour l'honorer non pour lui demander un service. Enfin, tout comme pour les images, la peur est grande chez les protestants que l'eau bénite et le vin soient vénérés pour ce qu'ils sont (comme si la sacralité qu'ils transportaient venait d'eux-mêmes) alors qu'ils devraient être uniquement appréciés pour leur rôle de vecteur<sup>259</sup>. Ainsi, la soudaineté des bienfaits ressentis par *Catherine de Waret* et *Jean Melion* vient contrer les arguments protestants : comment expliquer l'action immédiate de l'eau et du vin sur les deux pèlerins, sinon qu'en y voyant une manifestation du divin ?

Nous pourrions voir dans le rejet des protestants des images et des objets dévotionnels et leur peur de l'idolâtrie une simple opposition aux catholiques. Seulement, leur réflexion ne vise pas uniquement la foi catholique ; elle se construit sur une inquiétude, d'ailleurs partagée avec les catholiques, des pratiques spirituelles de la population non instruite. De fait, les fontaines et cours d'eau sont utilisés, depuis l'Antiquité, dans les rites païens. L'emploi de l'eau n'est pas, le long du Moyen Âge et de l'époque moderne, aussi quotidien que de nos jours. Les individus préfèrent boire

---

<sup>258</sup> SEGUIN M. S., *op. cit.*, 2003, p. 686 et 694.

<sup>259</sup> GOODY J., *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, La découverte, Paris, 2006 (Textes à l'appui), p. 23-94 ; HOUDARD S., *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, Cerf, Paris, 1992 (Histoire), p. 94-97 ; KLEIN B., *op. cit.*, 2016, p. 32-36.

du vin ou de la bière plutôt que l'eau qui peut être vectrice de maladies. De plus, l'hygiène corporelle est souvent faible. On suspecte l'eau chaude d'affaiblir les organes ou de permettre le passage d'airs malsains comme ceux porteurs de la peste. Lorsqu'un individu se lave (à l'eau froide), c'est généralement pour se purifier d'une maladie, d'un mal ou pour manifester un nouvel état (la jeune fille devenue femme, par exemple)<sup>260</sup>. L'historienne Brigitte Caulier rapporte le cas de mères qui lavaient leur nourrisson atteint de maladie de la peau dans le cours des rivières. Elles sont alors persuadées que ce cours d'eau qui enlève les croûtes et décasse les plaies de leur enfant est magique<sup>261</sup>. Sans contester l'aspect miraculeux des guérisons, Albrecht Burkardt relève que la plupart des malades qui demandent une guérison à un saint sont touchés par des maladies bénignes. Il explique que les malades plus sévèrement touchés (atteints de peste, d'infection ou de maladies vénériennes par exemple) devaient connaître d'autres pratiques comme des rituels en groupe, ou bien ils ne devaient pas émettre de demande de guérison, sachant que ce type de maladies ne pouvaient être soignées, même par un être divin<sup>262</sup>.

En réalité, face à une hygiène déplorable, la prise d'un bain dans un cours d'eau ou une fontaine pouvait déjà s'avérer bénéfique pour l'organisme : l'eau nettoie et soulage. Ainsi, Virginia Reinburg rapporte que l'époque moderne voit se développer un grand nombre de thermes et de spas. Ceux-ci se placent à proximité de sources ; l'eau jaillissant de la terre est encore pure, claire et n'est pas contaminée par les diverses activités humaines. L'eau de source est encore riche en minéraux. Or, avec le développement des sciences naturelles, des experts peuvent être appelés à analyser la composition des eaux aux vertus miraculeuses : à défaut d'avoir les capacités de prouver l'origine divine des miracles, ils parviennent à définir la composition de l'eau. Une eau porteuse d'alun, de mercure, de fer ou de soufre était réputée pour ces vertus médicinales<sup>263</sup>.

Les scientifiques font alors appel à la théorie des lois naturelles. Les lois naturelles sont les lois qui régissent universellement l'ordre de la nature. Par ce principe, la matière d'un objet varie en fonction des circonstances physiques qu'il subit ; les mêmes circonstances doivent donc toujours produire les mêmes effets sur des objets semblables. Ainsi, l'eau a des vertus médicinales si son efficacité se reproduit sur plusieurs croyants ; les écrivains des livrets de pèlerinage ont tout intérêt

---

<sup>260</sup> LATY D., *Histoire des bains*, Presses universitaires de France, Paris, 1996 (Que sais-je ?), p. 73-79 ; VIGARELLO G., *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1985 (L'univers historique), p. 11-16.

<sup>261</sup> CAULIER B., *op. cit.*, 1990, p. 68-70.

<sup>262</sup> BURKARDT A., *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle en France*, École française de Rome, Rome, 2004, p. 185-192.

<sup>263</sup> REINBURG V., *op. cit.*, 2019, p. 15-48.

à multiplier les miracles se réalisant avec un même objet sacré comme preuve de l'authenticité de chacun d'eux. En outre, si les lois naturelles sont identifiables par l'homme, il ne peut les contrôler : une discussion s'ouvre à l'époque moderne de savoir si ces lois naturelles sont, à côté des lois surnaturelles, contrôlées par Dieu ; si elles ont été établies par Dieu avant qu'il ne s'éloigne du monde terrestre ; enfin, si leur dynamique est indépendante de la volonté divine. Tout le travail des religieux consiste dès lors à illustrer en quoi la nature et les lois qui l'habitent sont le produit d'une action divine. Cette volonté des religieux se retrouve au-delà de la mention de l'eau miraculeuse dans les pierres précieuses, les bois de chêne et également l'investissement divin qu'ils vont conférer aux différents lieux où s'inscrivent les miracles (la montagne, la fontaine, les pieds du chêne, la chapelle, l'église). Ces associations entre divin et nature paraissent d'autant plus possibles qu'elles découlent d'une longue tradition spirituelle provenant de l'Antiquité et que les religieux peuvent s'appuyer sur des arguments scientifiques qui reconnaissent certaines vertus médicinales d'éléments naturels<sup>264</sup>.

Ainsi Pierre Bouille, place la découverte de la statuette mariale non loin d'une fontaine à laquelle il attribue des vertus médicinales :

« (...) encore qu'il y ait une fontaine, qui fort au pied de cette montagnette, qui est du costé de midy (...) Je dis ce mot en passant, à raison que l'eau de cette fontaine a esté employée avec succès à la cure et guerison de quelques accidents, et maladies, ainsi que nous verrons en son lieu. »<sup>265</sup>

Pierre Bouille, ayant déjà utilisé l'image de la fée dans ses récits, il peut être intéressant d'ajouter que les cours d'eau, vecteur de vie, sont souvent associés à des personnages magiques telles les nymphes et les fées. Elles se baignent dans les rivières, les étangs et les fontaines. Or, la fontaine décrite par Pierre Bouille était bien présente sur le lieu du sanctuaire avant l'*inventio*.

---

<sup>264</sup> CHRISTIN O. et SERDECZNY A., " Des dieux et des cieux ou comment Marie peut prendre la place d'Atlas ", dans *op. cit.*, 2014, p. 44-45 ; GNASSOUNOU B., " Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz ", dans *Revue d'Histoire des sciences*, n° 66, 2013, p. 28-38 ; LECA-TSIOMIS M. et QUEMADA B., " 'Nature' du Dictionnaire de Richelet à l'Encyclopédie : une impossible définition ? ", dans *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 6-14 ; VERMEIR K., " Tout dépend des circonstances. Superstition, lois de la nature et dissolution du préternaturel au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle ", dans *op. cit.*, 2014, p. 56-58.

<sup>265</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 5-6.

Ainsi, il est probable que celle-ci était déjà utilisée par les habitants dans le cadre de pratiques païennes. Seulement, à défaut de preuve, cet élément ne peut constituer qu'une supposition<sup>266</sup>.

La manière dont la Vierge octroie les miracles se confond avec le symbole de la fontaine. Les guérisons sont intarissables à l'image de l'eau qui coule continuellement hors de la source :

« Cette Fontaine ne peut tarir, elle est inépuisable, et courra sans cesse tandis qu'il y aura de ceux qui voudront la requérir d'assistance. Vous donc qui avez soif, vous qui estes alterez de desir de quelque grace et faveur, venez, puisez, et estanchez l'appetit de vos servuents devotions, et les ardes affectons de vostre coeur. »<sup>267</sup>

Tout comme dans les récits des Capucins, l'eau à elle seule ne suffit pas à obtenir le miracle. Elle permet d'obtenir un allègement ou bien elle est appliquée avant d'entrer dans le sanctuaire<sup>268</sup>. De la même manière, les autres objets mis en scène par Pierre Bouille qui ne sont pas la statuette mariale elle-même ne permettent pas à eux seuls l'obtention d'une guérison. Plusieurs objets sacrés doivent être utilisés ou bien l'utilisation d'un objet doit être accompagnée d'une prière ou de la promesse d'un pèlerinage.

Ainsi, Pierre Bouille rapporte l'histoire de *Jean Lambert Mean*, un laboureur qui avala une épingle qui se trouvait dans son quignon de pain. Celui-ci prie Notre-Dame de Foy. Puis, le pasteur, venu en sa demeure pour le confesser, promet de dire la prochaine messe pour lui<sup>269</sup>. Enfin, *Lambert Deneux*, l'oncle de *Jean Lambert Mean* vient au secours de son neveu :

« [Lambert Deneux] luy presente son chapelet, auquel il y avoit enfilee une pierre de celles qui le trouvent sur le lieu de Foy. Iceluy l'ayant devotement baisé (...) l'appliqua à la partie où la douleur le piquoit (...) l'espingle tout à coup se destache d'elle mesme et sort du gosier du patient (...) »<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> Nous le verrons plus loin en étudiant les autres éléments topographiques que Pierre Bouille mentionne dans son récit ; mais ce nombre d'éléments porte à croire que le lieu-dit de Foy, par sa disposition, produisait des émotions fortes aux populations environnantes de telle sorte qu'ils y développèrent déjà dans le passé un culte païen.

<sup>267</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 46.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 200 et 202.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 122-123.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 123.

Ainsi, si plusieurs objets transmettent la sacralité mariale, leur pouvoir de transmission varie en fonction de leur matérialité. Un objet représentant symboliquement la Vierge transportera une sacralité plus importante.

Comme dit plus haut, les pierres étaient reconnues pour leur apport en minéraux et elles étaient donc réputées pour leur vertu médicinale. Associée à l'eau, leurs vertus devaient se propager dans le verre<sup>271</sup>. Ces pierres transmettraient également la sacralité de la Vierge puisqu'elles proviennent d'un champ non loin duquel la statuette mariale fut retrouvée. Les pierres, leurs couleurs, leurs formes variées, les utilisations qu'on peut en faire (certains croyants en font des chapelets) sont largement décrites par Pierre Bouille<sup>272</sup>.

« (...) [le champ] abonde en telles pierres, et par ainsi paroît en un clair soleil comme diapree, à proportion, de plus d'estoiles de glace coloree, que le lambris des voûtes celestes n'est emallée de pierreries ardantes. »<sup>273</sup>

« (...) les unes [les pierres] sont vermeilles, les autres sanguines ; celle-cy rouges comme rubis, celles là flamboyantes en escarboucles. Il y en a des teintes en violet comme amethystes et des azurees à guise de saphirs. Il y a d'autres qui peuvent dementir la mesme verdure, comme esmeraudes (...) »<sup>274</sup>

Une étude de Ralph Dekoninck rapporte que la statuette mariale de Foy est composée de terre cuite et de cristaux de fluorine. Ces cristaux proviendraient de ce champ décrit par Pierre Bouille<sup>275</sup>. La fluorine présente en effet de nombreuses variantes de couleurs ; translucide, elle renvoie les rayons du soleil. Ainsi, par leur composition, les pierres étendues sur le champ devaient donner l'impression d'un vitrail gigantesque reflétant la lumière divine. Cette impression est renforcée par le fait que Pierre Bouille les compare à des pierres précieuses dont la noblesse renvoie au monde surnaturel. Pierre Bouille compare, d'ailleurs également, les pierres à des *estoiles de glace coloree* de telle sorte que l'ensemble du champ paraît être la *voûte celeste*, c'est-à-dire une vision du Paradis Céleste<sup>276</sup>.

---

<sup>271</sup> BOUFLET J., *Une histoire des miracles. Du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, Paris, 2008, p. 19-20 ; CAULIER B., *op. cit.*, p. 113-114.

<sup>272</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 43-44.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>274</sup> Pour consulter la description complète : *Ibid.*, p. 39-43.

<sup>275</sup> DEKONINCK R., *op. cit.*, 2014, p. 215-219.

<sup>276</sup> Notons que cette vision du Paradis Céleste contraste de manière évidente avec la pauvreté apparente du lieu détruit par les guerres. Ce jeu de contraste intensifie l'aspect surnaturel du lieu de *l'inventio* ; conf. p. 34-36 ; BURKARDT A., *op. cit.*, 2004, p. 431.



La statuette mariale correspond, à ce titre, à la relique d'un saint : tous deux sont porteurs d'une sacralité qu'ils diffusent au-delà de leur objet. L'ensemble du lieu où ils ont été contenus devient dès lors sacré. Pour la même raison également, les croyants s'appliquent l'image mariale ou à défaut, un objet provenant du lieu sacré sur le corps. Ainsi, ils espèrent diffuser la sacralité que transporte l'objet en eux. Placé l'objet dans de l'eau pourrait être une manière de s'assurer que la sacralité entre en contact avec le corps puisque cette sacralité diffuse dans l'eau sera alors contenue dans l'organisme même du croyant. Pour exprimer ce lien entre l'objet sacré et le pouvoir d'intercession de la Vierge, Pierre Bouille rapporte l'histoire du prêtre *Jean Martin*, atteint d'une forte fièvre. Or, il commence le récit de la sorte :

« S'il est vrai qu'il n'y a plus fort aimant, ny charme plus puissant que le bienfait, et qu'un chacun s'y trouve pris, mais surtout quand c'est en matière de santé, et de vie ; qu'est de merveille si la glorieuse Vierge (...) attire à soi tout le monde par les allichemens de tant de benefices (...) »<sup>277</sup>

Ainsi, Pierre Bouille compare la transmission de la sacralité de la Vierge à la transmission du magnétisme de l'aimant. Cette image est alors une image couramment employée par les clercs catholiques comme elle permet d'illustrer de manière simple et claire le principe de diffusion du pouvoir d'intercession de la Vierge. De fait, au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les lois de répulsion et d'attraction de l'aimant sont théorisées. Or, l'aimant est une pierre qui se trouve dans la nature. Ainsi, les lois qui régissent l'action de cette pierre font partie des lois naturelles, c'est-à-dire des lois régies par Dieu. Les religieux qui reprennent cette théorie se légitiment en s'appuyant sur un argument scientifique et de la sorte, décrédibilisent la pensée protestante qui rejette le pouvoir d'intercession de la Vierge. De fait, la Vierge agit comme un aimant : les objets avec lesquels elle entre en contact transportent une partie de son énergie de telle sorte qu'ils peuvent à leur tour transmettre cette énergie à un autre objet ou à un individu. Ainsi, la statuette mariale peut transmettre une partie du pouvoir d'intercession de la Vierge au lieu dans lequel elle se trouve ou à un objet de ce lieu, comme les pierres. Seulement, la transmission s'arrête aussitôt que l'aimant est retiré : sans Vierge, il est impossible d'obtenir la guérison ; l'objet ne porte pas en lui-même sa sacralité, toute idolâtrie est donc impossible<sup>278</sup>. De la sorte, Pierre Bouille poursuit :

---

<sup>277</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 96.

<sup>278</sup> BELTRAN O. et CARRE P., *La vie électrique. Histoire et imaginaire (XVIIIe-XXIe siècle)*, Belin, Paris, 2016 (Histoire), p. 11-30 ; CHRISTIN O. et SERDECZNY A., *op. cit.*, 2014, p. 32-44 ; DESCHAMP M., *op. cit.*, 2014, p. 199-204.

« [Jean Martin] avoit un frere, qui estoit Prestre comme luy, lequel ayant fait un voyage à Nostre Dame de Foy pour sa santé, luy bailla à son retour une piece du bois du sacré Chesne (...) Le malade l'ayant devotement accepté, et promis de se rendre pelerin de Nostre Dame de Foy (...) le lendemain se leva en bonne santé.»<sup>279</sup>

Ainsi, les pierres ne sont pas les seuls objets à être utilisés par les fidèles ; le bois peut également permettre une intervention mariale. Pierre Bouille rapporte l'histoire de *Marguerite de Parmentier*, atteinte d'une grosseur à la jambe qui l'empêche de marcher :

« (...) on luy appreste un bain d'eau simple sans y mettre autre chose que dudit bois. Elle l'applique à sa jambe (...) [laquelle] luy causoit une extraordinaire douleur, laquelle sembloit (...) vouloir donner plus de lustre au benefice, et d'esclat au miracle qui s'alloit faire. »<sup>280</sup>

Le bois possède comme la pierre des vertus. De fait, les morceaux de bois utilisés par les personnages proviennent soit du chêne où la Vierge fut trouvée, soit du chêne où elle fut placée avant d'être apportée dans le Château de Celles. Ainsi, pour avoir contenu la statuette, les bois ont absorbé une part de la sacralité infinie (puisque divine) qu'elle transporte. Cette capacité du bois paraît d'autant plus plausible qu'il est perçu, déjà à l'époque moderne, comme un matériau organique qui est donc à même de transporter l'énergie vitale contenue dans l'image mariale<sup>281</sup>. Bien plus, les chênes sont liés aux cultes religieux depuis l'Antiquité. De large épaisseur, pouvant atteindre plusieurs dizaines d'années de vie, ils étaient considérés comme des arbres sacrés par les Celtes et les Romains. Cette longue durée de vie donnait l'impression qu'ils étaient immortels de telle sorte que les individus pensaient que consommer un morceau de chêne permettait de se nourrir de son énergie vitale. Ainsi, leur bois, assimilé à de l'eau, était réputé antipyrétique<sup>282</sup>. Pierre Bouille, lui-même, fait mention de l'importance spirituelle que revêt le chêne depuis des temps anciens :

---

<sup>279</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 119-120.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>281</sup> DEKONINCK R., *op. cit.*, 2014, p. 215.

<sup>282</sup> " Chêne ", dans DELMAS M.-C., *op. cit.*, 2016, p. 189-192 ; CAULIER B., *op. cit.*, 1990, p. 29-33 ; MARTIN P., " Les forêts : un espace à sacraliser à l'Époque moderne ", dans *op. cit.*, 2005, p. 309-310.

« C'est une fort ancienne coustume pratiquée par les Payens en divers endroits du monde, de consacrer les arbres à quelque Deité, encore que feinte, et imaginaire (...) Les arbres, ce dit-il, estoient jadis en lieu de temples et même jusques icy les Paysans les plus simples et naïfs ont encore coustume de garder cette vieille ceremonie dediant à Dieu quelque bois (...) Or entre tous les arbres, le chesne a toujours esté tenu pour le plus divin et estoit particulièrement dédié à Rhée, que la Gentilité estimoit la mere des Dieux (...) »<sup>283</sup>

Si Pierre Bouille reconnaît les cultures païennes anciennes qui ont été pratiquées envers les chênes où la Vierge a été placée, c'est pour mieux les christianiser. De fait, il fait des dieux païens des êtres divins imaginés par l'homme : ceux-ci provenant de l'imagination humaine, il n'y a pas lieu de les honorer. Dès lors, les rites païens connaissent une translation : adressés à *quelque Deité*, ils se tournent vers le Dieu unique. Si Pierre Bouille reconnaît que pratiquer de tels rites est preuve d'ignorance de la part de la population rurale (seuls les sacrements étant valables pour obtenir la grâce), il ne s'y oppose pas. Au contraire, plutôt que de rejeter ce type de pratiques, il les fait correspondre avec la foi catholique. Les anciens, selon lui, dédiaient leurs rites à *Rhée*. Or, celle-ci est *mere de Dieux*. Cependant, la Vierge n'est-elle pas non plus Mère de Dieu ? Ainsi, par une forme d'intuition (insufflée peut-être par Dieu), les anciens ont manifesté leur foi à la Vierge à travers les chênes sans savoir que c'était à elle qu'ils se référaient. Ainsi, en plus d'insérer les cultes païens dans la religion chrétienne, Pierre Bouille inscrit celle-ci dans une longue tradition. Notre-Dame de Foy n'est plus un sanctuaire établi il y a moins d'un siècle, elle est l'héritière d'une histoire de plusieurs siècles<sup>284</sup>. De la sorte, lorsque le charpentier découvrit la statuette mariale à l'intérieur du chêne qu'il coupait, il trouva à ces côtés d'autres objets :

« (...) le Charpentier (...) descrouvrit au pied d'icelle [de l'image de la Vierge] de longs cheveux (...) comme tondus d'un jour et ensemble quelques pierres de couleur bleuë (...) »<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> Pierre Bouille poursuit en citant des légendes concernant les chênes rapportées par Apollodore, Denys d'Halicarnasse et la Bible ; BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 14-20.

<sup>284</sup> Placer la courte histoire des sanctuaires dans une durée plus longue en les liant à un passé antique est un argument courant des catholiques afin de positionner leur dogme comme plus ancien et donc plus légitime que celui des protestants ; REINBURG V., *op. cit.*, p. 200-208.

<sup>285</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 38.

Les pierres auraient été déposées au fil des ans, avant que l'image ne soit oubliée et recouverte par l'écorce du chêne, par les pèlerins. Les cheveux seraient le signe d'une autre dévotion, elle aussi liée à Dieu :

« Mais une ancienne dévotion pratiquée par les Demoiselles Chrestiennes (pour ne rien alleguer des Gentiles) me porte à croire que quelque fille voüant à Dieu virginité à l'honneur de la Reine des Vierges luy auroit présenté sa chevelure (...)»<sup>286</sup>

À nouveau, Pierre Bouille installe la dévotion mariale dans une pratique plus ancienne établie avant même la découverte de l'image dans le chêne.

Pour finir, les capucins semblent limiter ce lien entre nature et divin. Comme dit *supra*, ils ne mettent pas en scène les pierres précieuses, le bois de chêne et les lieux des miracles sont uniquement la chapelle ou l'église. De la même manière, leurs personnages utilisent l'eau bénite, c'est-à-dire une eau sortie de tout contexte naturel (elle n'émerge pas d'une source, ne provient pas d'une rivière). L'eau bénite est présente dans l'église, donc directement dans la maison du Seigneur, hors de la nature et hors de la société humaine. Ce rejet de la nature peut s'expliquer par plusieurs éléments.

Tout d'abord, le sanctuaire de Huy n'est pas placé dans un lieu comprenant de nombreuses références topographiques. La première chapelle à côté de laquelle fut retrouvée la statuette mariale était une chapelle en ruine (probablement à cause des guerres de Religion) placée au-dessus d'une "montagne"<sup>287</sup>. À l'époque, ce terme définissait tout dénivelé, peu importe son importance. Ainsi, il apparaît que cette "montagne" était plutôt une colline dont la taille, par contre, permettait de rendre le sanctuaire visible. Bien entendu, le terme de "montagne" renvoie à de nombreuses références bibliques ; ce lieu élevé paraît l'endroit idéal pour recevoir la Parole de Dieu. Dans le cas de la ville de Huy, cette colline se situe également à la périphérie de la ville. Ainsi, il délimite une frontière verticale par sa hauteur et horizontale par sa situation dans la ville. La frontière entre le monde naturel et le monde surnaturel se matérialise dans la topographie même du lieu. Cette frontière entre monde terrestre et monde spirituel paraît d'autant plus prégnante lorsque Laurent Cobut, géomètre du Prince-Évêque de Liège, rapporte en 1714 que le chemin qui menait à la

---

<sup>286</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 40.

<sup>287</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 6 ; GREGOIRE C. (ABBÉ), *op. cit.*, 1984, p. 206-210. Notons que Pierre Bouille aussi place l'apparition de la statuette mariale sur une *montagnette* : BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 5.

chapelle était un ancien chemin par lequel on conduisait les criminels au gibet pour y être pendus. Si le sanctuaire fut placé en cet endroit par désir de la Vierge, ce choix permet tout à la fois de commémorer l'ancienne chapelle et les mises à mort qui y eurent sans doute lieu lors des conflits confessionnels. Plutôt que de choisir un lieu où le merveilleux était très présent par la proximité avec une rivière, une forêt, certains minerais, les capucins préférèrent établir le sanctuaire dans un lieu où il était nécessaire de mettre en place un lieu de mémoire et de marquer le renouvellement de la grâce divine après plusieurs années de troubles<sup>288</sup>.

Ensuite, il doit être difficile de replacer les légendes et les cultes locaux païens dans un contexte chrétien de foi catholique réformée. Cela demande une grande habileté dans l'écriture que tout religieux ne possédait pas nécessairement ; chaque mot doit être utilisé avec précaution, les références merveilleuses doivent être savamment quantifiées.

Cette acculturation est d'autant plus difficile qu'elle n'est pas acceptée uniformément au sein même du camp catholique. Suite au Concile de Trente, les missionnaires se doivent de former les populations laïques en rendant la doctrine chrétienne accessible en la simplifiant et en l'illustrant de manière à ce qu'elle puisse résonner dans la vie quotidienne du croyant<sup>289</sup>. Seulement, ce n'est pas parce que la doctrine chrétienne doit s'exprimer en des termes compréhensibles par tous qu'elle doit nécessairement reprendre des archétypes de la culture profane. La question se pose : pour catholiciser les laïcs, est-il préférable d'insérer pleinement la culture profane dans la culture chrétienne ? Ou bien, vaut-il mieux rejeter la culture profane tout en proposant des alternatives chrétiennes où la communauté laïque peut se redéfinir à travers des actions communes ? Pierre Bouille marque sa préférence pour la première possibilité : son livret comprend alors des références à la "Dame blanche", l'eau miraculeuse d'une fontaine, les vertus médicinales des pierres précieuses et des chênes. Les capucins, pour leur part, favorisent la deuxième possibilité : l'objet sacré est l'image et les objets présents dans la nature ne sont pas mis en scène. Par contre, la communauté trouve dans leurs textes une place bien plus importante que dans les récits de Pierre Bouille. Ce n'est pas parce que les laïcs ne peuvent plus appuyer leurs dévotions sur des objets païens qu'ils perdent leur culture commune puisque celle-ci se retrouve dans les pratiques chrétiennes.

---

<sup>288</sup> GREGOIRE C. (ABBÉ), *op. cit.*, p. 206-209 ; KORENJAK M., " Why Mountains Matter : Early Modern Roots of a Modern Notion ", dans *Renaissance Quarterly*, n° 70, 2017, p. 179-219 ; REINBURG V., *op. cit.*, 2019, p. 23-25, 66-72, 139-143.

<sup>289</sup> CATTO M., " Les deux voies des catéchismes. Les controverses et l'endoctrinement. France et Italie ", dans FRAGNITO G. et TALLON A. (éd.), *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, École française de Rome, Rome, 2017, p. 258-272 ; VILADSAU R., *op. cit.*, 2014, p. 34-37.

Ainsi, par ces Rituels (*Rituel demandant un déplacement, Rituel demandant la réalisation d'une tâche difficile, Rituel utilisant un objet sacré*), Pierre Bouille et les capucins offrent des exemples accessibles aux lecteurs. Ils mettent en scène les dogmes chrétiens dans des chapitres brefs, intenses et répétitifs. Le lecteur a accès ainsi aux pratiques spirituelles par des rituels simples et concrets auxquels il peut facilement s'identifier (d'autant plus que tous les profils de héros existent, jeunes ou personnes âgées, femmes ou hommes). L'envie lui est transmise d'adhérer à ces rituels par l'usage d'images fortes qui éveillent des sensations et des émotions puissantes. Surtout, ces méthodes leur offrent des outils à leur recherche de sens et de vérité, dans une période troublée où la réponse ne semble pouvoir être trouvée qu'en soi-même. De la sorte, ils trouvent un écho aux souffrances et aux émotions qui les habitent et auxquelles ils trouvent une raison d'être : la souffrance vécue n'est plus imméritée. Le rituel constitue un rite de passage ou le voyage initiatique du héros. Il est une forme de mort symbolique qui voit jaillir, s'il est réussi, la naissance d'un nouvel individu (lors de la *Transfiguration*)<sup>290</sup>. Les lecteurs sont invités à imiter ces rituels pour eux aussi, connaître une renaissance et un renouvellement de leur foi<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> BELMONT N., *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Gallimard., Paris, 1999, p. 216.

<sup>291</sup> DELFOSSE A., *op. cit.*, 2009, p. 32 ; MOSCOSO J., *op. cit.*, 2015, p. 48-50.

#### **d. La Réparation (K)**

Avant tout chose, il est bon de signaler que les trois séquences narratives suivant la ou les séquences de *Rituels* sont généralement très brèves. La *Réparation (K)*, le *Moment de transition final (T)* et la *Situation finale (↓)* sont décrites en quelques phrases, parfois en quelques mots. Elles peuvent également se suivre dans une même phrase de telle sorte qu'il peut être difficile de les différencier. Si la *Réparation* et le *Moment de transition final* sont obligatoires, la *Situation finale* peut parfois être absente.

##### ○ *Le temps de la guérison : L'authenticité du miracle*

Lors de la *Réparation (K)*<sup>292</sup>, le héros obtient la guérison. Or, celle-ci est décrite par les auteurs en seulement quelques mots ou quelques phrases. Il semblerait que le moment même de la guérison n'importe pas autant que la démarche rituelle réalisée par le héros pour l'obtenir. En effet, de toutes les séquences narratives, ce sont celles relatives aux *Rituels* qui sont les plus conséquentes dans les récits. Ce développement apporté à certaines séquences plutôt qu'à d'autres correspond à l'enseignement que veulent prodiguer les auteurs : l'un des buts du livret de pèlerinages est d'indiquer au lecteur quels sont les rituels acceptés par la nouvelle religion chrétienne de confession catholique.

De plus, comme vu *supra*, les guérisons miraculeuses sont remises en cause par les protestants et les médecins<sup>293</sup>. Dès lors, il est délicat pour les auteurs de les décrire en détail : tout terme inadéquat pourra lui être reproché, repris et utilisé contre la foi catholique. La technique littéraire employée est la même que celle utilisée pour décrire les apparitions mariales<sup>294</sup> : face au risque de voir la guérison miraculeuse être qualifiée de tromperie ou d'illusion, les auteurs la font apparaître dans une grande soudaineté. La sobriété est ainsi privilégiée par les auteurs. La description de la guérison tente de s'arrêter aux seuls faits visibles et audibles. L'auteur cite les membres du corps qui se modifient.

---

<sup>292</sup> PROPP V., *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>293</sup> Conf. " L'intervention du corps médical : Une critique des remèdes naturels ", p. 19-23.

<sup>294</sup> Conf. " La soudaineté de l'apparition mariale : Une preuve de l'illumination divine ", p. 46-49.

Aucune mention n'est faite du monde surnaturel, si ce n'est une mention introductive ou conclusive. Ces références au monde surnaturel restent brèves. Par exemple, Pierre Bouille raconte l'histoire de *Philipette*, une enfant qui connaît des déformations aux jambes et aux mains. Sa mère promet de l'emmener en pèlerinage à Notre-Dame de Foy.

« Chose merveilleuse ! tout à l'instant ses pieds et ses jambes se remirent leur propre lieu, et la petite [*Philipette*] commença tout aussi tost à cheminer à l'aise, et sans aucune peine. »<sup>295</sup>

La Vierge n'est pas celle qui réalise la guérison puisque son rôle n'est que celui de l'intercesseur avec Dieu. La guérison est bien l'action de Dieu lui-même. Or, comment mettre en scène l'action divine ? Comment expliquer par quels moyens Dieu parvient à remettre en état le corps, à en déplacer les membres, à donner l'ouïe aux sourds, à faire jaillir la parole aux muets ? Répondre à ces questions est impossible puisque la Parole de Dieu est impénétrable. Contrairement aux médecins qui peuvent expliquer en quoi leurs traitements ont influé sur les maladies, les religieux ne peuvent démontrer comment l'action précise du divin s'exerce sur le corps. Bien entendu, l'incapacité de l'être humain à expliquer une guérison contribue au caractère surnaturel de celle-ci : le monde céleste répond à des lois surnaturelles que l'homme vivant dans le monde terrestre régit par des lois naturelles ne peut comprendre.

Or, les religieux s'aventurent ici sur un terrain glissant : ils doivent trouver le juste équilibre dans l'évocation et l'omission du monde merveilleux afin que l'action de celui-ci reste vraisemblable et cohérente. Éviter de décrire avec précisions la guérison est un moyen mis en place pour que cette guérison soit associée à l'action divine. Seulement, par ce manque d'explications, le lecteur peut, au contraire, ne pas considérer la guérison comme plausible. Dès lors, les écrivains utilisent un style qui stimule les sens du lecteur. Ainsi, lorsque *Marie Macht*, boiteuse, obtient la guérison :

« Pendant que l'on chantoit la *Gloria in excelsis*, ô merveille ! au même instant elle sentit les nerfs retirez s'estendre, puis entendit les os de sa jambe, et de sa cuisse craqueter : et se trouve incontinent saisie d'une sueur froide par tout le corps, peu apres se trouvant mieux elle se leva en pieds (...) »<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 256.

<sup>296</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 11.



Comme lors de l'interaction avec les objets sacrés<sup>297</sup>, la vue, l'ouïe et le toucher sont employés pour appuyer la véracité de l'évènement. Un évènement que l'on voit et que l'on entend est un évènement réel. Ainsi, le lecteur voit en même temps que le héros ses membres se remettre à leur place, il entend avec lui ses os craquer.

Enfin, l'authenticité des miracles est appuyée par les témoins. Les écrivains peuvent s'appuyer sur les registres de miracles. Ceux-ci étaient conservés par les religieux à la charge du sanctuaire. Lorsqu'un croyant disait avoir connu un miracle, une enquête était menée afin de s'assurer de son authenticité. Suite au Concile de Trente, ces enquêtes étaient obligatoires. Tout comme il avait été nécessaire de limiter la multiplication des reliques<sup>298</sup>, il était nécessaire d'éviter tout excès concernant les miracles. Une différence s'établit : les laïcs pouvaient se considérer comme miraculé sans que l'institution ecclésiastique ait reconnu ce miracle. Face à cette demande d'exigence et d'esprit critique du Concile de Trente, les écrivains peuvent d'ailleurs choisir de ne pas raconter l'ensemble des miracles contenus dans les registres<sup>299</sup>. À ce titre, les avis au lecteur font souvent part de la méthode mise en place par les écrivains. Ainsi, Pierre Bouille explique :

« (...) il y a quelque temps que la faine importunité de plusieurs fit sortir ce Livret de la presse n'estant encor assorti de pieces necessaires pour se faire voir au public (...) aucuns miracle et faveurs [contenus dans ce livret] estoient non les plus signalez et remarquables, mais les plus authentiques, aux enquestes desquels j'avois pour la plupart assisté, ou bien j'en avois reçu si bons tesmoignages, que je ne failois doute de les passer pour alouez, et hors de reproche. »<sup>300</sup>

Le miracle véridique n'est plus le miracle ostentatoire tel qu'il existait au Moyen Âge<sup>301</sup>. Insister auprès du lecteur sur la sélection qui a été réalisée relevait également de la rhétorique : en expliquant leur démarche, les auteurs se donnaient à voir comme des individus empreint de sincérité et de raison. Ils n'hésitaient pas à remettre en cause la véracité de certains miracles, cet argument mettait d'autant plus en lumière les miracles rapportés dans leurs ouvrages : si l'auteur a jugé bon de ne pas évoquer certains miracles dont la véracité était discutable, c'est qu'*a contratio*, ceux rapportés sont authentiques.

---

<sup>297</sup> Conf. p. 56-58.

<sup>298</sup> Conf. p. 24.

<sup>299</sup> REINBURG V., *op. cit.*, 2019, p. 187-193 ; ROUART M.-F., *op. cit.*, 1997, p. 277-287 ; VERMEIR K., *op. cit.*, 2014, p. 55-58.

<sup>300</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 61. Pour avoir la description complète de l'église : *Ibid.*, p. 58-65.

<sup>301</sup> VAUCHEZ A., *op. cit.*, 1994, 505-509.

Puis, les enquêtes reprennent les dépositions de divers témoins auxquels les écrivains se référaient. Ces témoins pouvaient être des membres de la famille du miraculé, des membres importants de la communauté (des nobles ou des clercs). Des médecins et chirurgiens pouvaient également attester de l'authenticité du miracle. Leurs témoignages avaient une réelle valeur puisqu'à travers leurs dépositions, c'était la science qui reconnaissait la prééminence de la pratique religieuse de foi catholique pour obtenir la guérison<sup>302</sup>. Ainsi, Pierre Bouille conclut le récit de miracle du *fils du Sieur de Massauve* :

« (...) ils déposeront tout ce que dit est avec la signature ordinaire de leurs noms en présence de M. Simon Haton Chirurgien, et Operateur, lequel a aussi signé le contenu de ce narré, avec plusieurs autres tesmoins. »<sup>303</sup>

Enfin, les témoignages pouvaient être également collectés par l'écrivain lui-même. Il retranscrivait les rumeurs et les légendes qui parcouraient la région. Il rencontrait des miraculés et leurs proches, parfois plusieurs années après la guérison. De nos jours, la méthode de récolte de ces témoignages oraux serait sans doute mise à mal. Cependant, à l'époque moderne, les individus conféraient à l'oralité une place importante : le témoignage oral d'un individu portait en lui une vérité incontestable, surtout si cet individu avait un statut socio-économique élevé. Ensuite, donner une place aux rumeurs dans les livrets de pèlerinages était essentiel. Ces ouvrages étaient destinés avant tout aux habitants de la région, ceux-ci, en lisant les récits de miracles, devaient y retrouver leur héritage culturel.

○ *L'obtention de la guérison : L'éveil du croyant et l'église baroque*

Lors de la *Réparation* (**K**<sup>1</sup>)<sup>304</sup>, le donateur, c'est-à-dire la Vierge, constate la bonne réalisation du rituel par le héros. À ce titre, dans le conte merveilleux, le héros doit réaliser un échange pour obtenir réparation ; il doit donc céder un bien pour en obtenir un autre. Dans le récit de miracles, la démarche est quelque peu différente. Le héros ne doit pas céder sa foi à la Vierge

---

<sup>302</sup> CAMERON E., *op. cit.*, 2010, p. 157-165, 219-225 ; COTTIN J., *op. cit.*, 2005, p. 143-147 ; JOBLIN A., *op. cit.*, 1999, p. 124-138 ; REINBURG V., *op. cit.*, 2019, p. 187-193 ; RUSSEL J. B., *op. cit.*, 1986, p. 25-36 ; VERMEIR K., *op. cit.*, 2014, p. 54-58.

<sup>303</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 157-158.

<sup>304</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 54-55.

pour obtenir la guérison ; au contraire, il doit préserver sa foi. Par contre, il adresse sa foi à la Vierge, il lui destine ses pratiques religieuses. L'échange ne se situe pas dans l'objet (la foi), mais dans le destinataire : le héros change de destinataire ; il ne s'adresse plus à des esprits païens ou directement à Dieu (à l'image des protestants), mais à la Vierge<sup>305</sup>.

Lors du rituel, le héros a éveillé sa foi et a posé un acte pour montrer la grandeur de celle-ci à la Vierge. Lorsque le héros réalise un *Rituel demandant un déplacement* et parfois ou lorsqu'il réalise un *Rituel utilisant un objet sacré*, il rend également visible sa démarche aux membres de la communauté. L'obtention de la réparation (la guérison) nécessite donc deux éléments : la démarche du héros doit être personnelle et aboutir à un embrasement sincère et intérieur de sa foi ; cette démarche personnelle a une portée plus large et s'adresse également à autrui. Le rituel se construit dès lors dans un rapport entre intériorité et extériorité qui se manifeste par l'accès aux émotions du héros (intériorité) et la visibilité de sa souffrance volontaire sur son corps (extériorité). De fait, cette dualité du rituel, entre individualité et communauté, correspond à la manière dont les religieux éveillent la foi des laïcs lors de leurs missions au XVII<sup>e</sup> siècle. Le laïc s'instruisait à travers le catéchisme, la lecture de livres de dévotion, la prière, la confession et dans le même temps, il s'unifiait au reste de la communauté lors des messes, des prédications, des sermons, des processions et autres cérémonies<sup>306</sup>.

La *Réparation* constitue l'aboutissement de ce rapport duel contenu dans l'individu. Le héros obtient la guérison par une interaction avec la Vierge (rendue perceptible par une apparition ou un objet sacré). Les deux personnages s'unissent par une réciprocité des émotions et par une interaction corporelle. Ainsi, la *Réparation* entre en correspondance avec la dualité intériorité-extériorité du héros. Pour analyser plus en profondeur les circonstances de cette interaction, nous renvoyons le lecteur aux sections "L'établissement du contact entre la Vierge et le croyant : La vue, la parole, le toucher"<sup>307</sup> et "La matérialisation du sacré : l'image mariale"<sup>308</sup>.

Si le héros a réalisé un *Rituel demandant un déplacement*, la guérison s'obtient au lieu final de son pèlerinage, dans le lieu de l'*inventio* ou le sanctuaire. Nous l'avons vu, le lieu de l'*inventio* évoque par sa topographie (placé sur une montagne) ou sa composition (champ de cristaux de

---

<sup>305</sup> PROPP V., *op. cit.*, 2007, p. 54-55 et 66-69.

<sup>306</sup> CHATELLIER L., *op. cit.*, 1993, p. 66-70, 118-121.

<sup>307</sup> Conf. p. 56-58.

<sup>308</sup> Conf. p. 75-78.

fluorine, chêne et fontaine) un endroit merveilleux évocateur du Paradis Céleste<sup>309</sup>. L'église étant maison de Dieu, elle se doit de représenter par son architecture et son ameublement le monde céleste. Ce désir de rendre visible le monde céleste est renforcé par le Concile de Trente qui fait de l'art baroque le mouvement artistique privilégié pour contrer le protestantisme. Au contraire des protestants (qui désirent épurer les églises, en retirer les images et les éléments ostentatoires), les catholiques mettent en place des décors spectaculaires et lumineux dont la composition et la disposition dans l'espace de l'église doivent instruire le fidèle<sup>310</sup>. D'ailleurs, Pierre Bouille décrit longuement l'architecture de l'église.

« [L'église] ayant à son tour 19. belles verrières, hautes de 25. pieds. La structure est de pierres de taille entremeslées de briques. Le lambris du comble (...) doit estre plat de la hauteur des sommiers assis dessus la massonnerie, fait en plancher enrichi d'entablements de menuiserie historiee de diverses images. Il y a quelques carreaux mis en deux ou trois rangées pour servir de monstre attendant la liberalité de quelques devots (...) Le clocher qui est à l'entrée de l'Eglise est tellement assis qu'un pand du quarré d'iceluy repose sur le peignon de devant.»<sup>311</sup>

Puis, il en décrit la décoration et l'ameublement :

« (...) le meuble de la sacristie, les lampes d'argent, les couronnes, les chaisnes, et autres bagues, et joyaux d'or, les coeurs, et autres meubles d'or ou d'argent, enfin les presens, qui ne sont pas seulement marques de devotion mais aussi des memoires et anathemes appendus en la recognoissance de quelque benefice (...) Le pedestal regnant tout du long de la table est de fin noir, ayant au milieu une petite niche, ou armoire qui servira de reposoire pour la Saint Sacrement (...) Le quarré du tableau, qui est le chassis du milieu, (...) propre pour y entrer une plate peinture, laquelle se pourra changer selon les solemnitez principales de l'année. Celle qui est à present pour la premiere c'est la Nativité (...) »<sup>312</sup>

Pierre Bouille n'essaie pas uniquement d'éblouir le lecteur en lui transmettant une description détaillée de Notre-Dame de Foy, il met en avant les cultes catholiques rejetés par les protestants. Ainsi, l'autel du Saint-Sacrement où se déroule l'acte de transsubstantiation contesté par les protestants est mis en avant. Bien plus, l'acte de transsubstantiation est directement assimilé

---

<sup>309</sup> Conf. "La matérialisation du sacré : L'eau, la pierre et le bois ", p. 80-94.

<sup>310</sup> Conf. p. 73 ; COUSINIE F., *op. cit.*, 2014, p. 159-166 ; D'HAUTAUT-ZVENY B., *op. cit.*, 2014, p. 141-149 ; FROESCHLÉ-CHOPARD M.-H., *op. cit.*, 1999, p. 134-150.

<sup>311</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 61. Pour avoir la description complète de l'église : *Ibid.*, p. 58-65.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 62-64.

à la Nativité et de là, l'Immaculée conception de la Vierge puisque Pierre Bouille précise que cette scène biblique y ait représentée.

De la même manière, la mention de la *menuiserie historiez de diverses images* a toute son importance. Ces images devaient instruire le fidèle sur les mystères du Christ. Il apprenait les étapes déterminantes de la vie de Jésus tout en parcourant l'église. Son esprit et son corps étaient mis tous deux en mouvement. La composition même des images baroques faisait voyager le regard du spectateur : le modelé des corps, le drapé, les couleurs vives et le jeu de clair-obscur guidaient le regard du spectateur à l'intérieur du tableau. Elles se devaient d'éveiller en lui la stupéfaction. Le fidèle devait pouvoir se projeter à l'intérieur des scènes représentées par les peintures. Celles-ci devaient s'imprimer dans sa mémoire de telle sorte qu'il puisse se les figurer lors de ses dévotions<sup>313</sup>.

Ainsi, après un pèlerinage éprouvant, après avoir survécu aux nombreux dangers que la route pouvait mettre sur le chemin, après avoir mis à l'épreuve son corps et sa foi, la vision de l'église baroque ne pouvait qu'attiser les émotions du croyant et produire en lui, par ses couleurs, sa lumière chaleureuse et la présence d'autres pèlerins, un sentiment profond de soulagement.

Cependant, le pèlerin, qui s'est rendu jusqu'au lieu de l'*inventio*, la chapelle ou l'église pour être miraculé, n'obtient pas toujours la guérison dans le lieu surnaturel même. Si le pèlerin ressent un soulagement dans le sanctuaire, la guérison peut s'établir sur la durée. De la sorte, les capucins racontent l'histoire de *Jean Melion*, un charpentier qui a eu une rupture à la jambe suite à la chute d'un toit. Il réalise un pèlerinage à Notre-Dame de la Sarte.

« (...) ses membres languissans se fortifioient de plus en plus, et recevoient de jour à autre des nouveaux accroissemens de forces : toutefois l'espace de quelques jours il luy resta quelque tranchée de ventre, ou mal de colique continuel, qui par apres peu à peu, se diminuant et cessant de l'affliger, enfin le laissa dans une parfaite santé. »<sup>314</sup>

Lors de la *Situation initiale* (a), le héros constatait trois pertes : la perte de son identité, la perte de son humanité et la perte de ses sens<sup>315</sup>. Lors de la *Réparation*, le héros récupère ses sens,

---

<sup>313</sup> Conf. p. 73 ; ANDERSEN L., MILLEN R. et WOLF R. E., *L'art de la Renaissance et du Baroque*, Elsevier, Paris, 1980 (L'art du monde), p. 287-301, 349-401 ; VILADSAU R., *op. cit.*, 2014, p. 24-31 ; VUILLEMIN J.-C., *op. cit.*, 2013, p. 140-145.

<sup>314</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 30.

<sup>315</sup> Conf. p. 14-26.

puis sa forme humaine. Comme pour la *Situation initiale*, le héros sent ses membres se mouvoir sans qu'il ne puisse le contrôler. Une force surnaturelle et divine remet chaque de ses membres à leur place. À nouveau, les sens du héros (et du lecteur) sont stimulés : il sent ses membres qui se déplacent, voit son corps qui se déforme et entend ses os craquer. Ainsi, lorsque le fils de *Jean Bossereau* et *Catherine Bras de fer* obtient la guérison :

« (...) pendant qu'on chante les louanges de la Reine des Anges, et que luy recite son chapelet à son honneur, il se sent atteint d'une grande douleur en sa jambe (...) une faiblesse luy survint derechef qui luy dura un quart d'heure, en même temps il sentit avec grande douleur ses os craqueter, ses nerfs et ses jambe s'estendre. »<sup>316</sup>

Cette souffrance n'a pas une vocation destructrice puisqu'elle ne mène pas, contrairement à la souffrance involontaire, à déformer le corps du croyant. Cette souffrance est l'aboutissement de son parcours rédempteur, elle le purifie et le libère : le héros retrouve un corps humain et ses sens. Par la foi, le héros a repris possession de son corps. Bien plus, cette expérience unique à renouveler sa dévotion envers la Vierge et Dieu. Dès lors, le héros n'est plus le même individu : ce rite initiatique aboutit par une renaissance du héros. Cette renaissance est mise en scène par les auteurs : le héros tombe dans une léthargie de telle sorte qu'il paraît mort avant de se réveiller guéri. Ainsi, les capucins rapportent l'histoire d'*Elizabeth Boursoy*, atteinte d'une maladie contagieuse :

« Son Pere et sa Mere (...) firent voeu d'y [à Notre-Dame de la Sarte] venir en pelerinage : et ayant imploré son assistance, voila qu'au même instant Elizabeth revient à soy (...) demi morte, qu'elle estoit, commença à reprendre une nouvelle vie qu'elle continuë jusques à la fin dans une entiere santé. »<sup>317</sup>

À ce titre, les auteurs des livrets de pèlerinage mettent en récit le souhait du Concile de Trente de renouveler la religion chrétienne de foi catholique en créant un sentiment de renaissance chez tout croyant. Ce sentiment de renaissance s'inscrit dans le cadre de la communauté par une appropriation du lieu<sup>318</sup> : les clochers, les chapelles, les églises, les couvents, les écoles catholiques et les statuettes représentant des saints ou la Vierge se multiplient dans les rues ; la communauté

---

<sup>316</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, op. cit., 1666, p. 37-38.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>318</sup> La communauté se réapproprie son lieu d'habitat détruit par les guerres de Religion en utilisant les pratiques religieuses catholiques que leur transmettent les ecclésiastiques.

se dote d'un saint protecteur ; elle réalise des processions. Ce sentiment de renaissance s'inscrit également dans le cœur même de l'individu à travers les oraisons, les prédications, les dévotions personnelles et les lectures de récits de miracles<sup>319</sup>. Puis, il retrouvera son identité, c'est-à-dire sa place dans la communauté lors du *Moment de transition final (T)*<sup>320</sup>.

○ *Variante de la Réparation : La Tâche accomplie (K<sup>2</sup>)*

En plus de la *Réparation (K<sup>1</sup>)*, deux autres fonctions théorisées par Propp sont ici à inclure : la *Tâche accomplie (K<sup>2</sup>)* et le *Secours (K<sup>3</sup>)*. Ces trois fonctions ont une application différente. La *Tâche accomplie* n'apparaît qu'en échos à la fonction du *Rituel demandant la réalisation d'une tâche* et en constitue la fin. Lors de ce rituel, le héros a eu une apparition de la Vierge et celle-ci l'a mis à l'épreuve. *Guillaume Henry* a dû lui embrasser la main, *Paul le Muet* a dû réaliser plusieurs tours de l'église. La tâche ayant été accomplie, le lecteur pourrait s'attendre à ce que le héros reçoive la guérison. Or, si cette guérison récompense en effet l'action de *Guillaume Henry* :

« (...) [La Vierge] dit fort gracieusement, baise moy la main, et je te gueriray. Ce qu'il fit tout aussi tost avec beaucoup de reverence et de joye interieure (...) Le matin (...) se trouvant tout guery, et alaigre sans aucun reste ou apparence de mal.»<sup>321</sup>

*Paul le Muet* devra encore se rendre à la messe pour obtenir la guérison. Dès lors, quel apprentissage *Paul le Muet* a-t-il acquis lors de cette tâche ? *Paul le Muet* a appris l'obéissance. Il s'est soumis à l'ordre de la Vierge et ainsi, reconnu son autorité.

« [La Vierge] luy faisoit signe de la suivre, et de continuer ses processions avec elle. Ce qu'il fit par trois diverses fois. »<sup>322</sup>

Le principe d'obéissance est repris dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus. L'obéissance doit se faire envers son supérieur, l'autorité suprême étant Dieu (précédé de la Vierge).

<sup>319</sup> DE BAECQUE A., *op. cit.*, 2015, p. 33-54 ; DOMPNIER B., *op. cit.*, 2015, p. 74-81, 133-139 ; VAUCHEZ A., *op. cit.*, 1993, p. 154-159.

<sup>320</sup> Conf. p. 108-110.

<sup>321</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 85.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 146.

Cette obéissance demande un total abandon et une grande maîtrise de soi. Pour obéir, le religieux devait retenir ses passions, abandonner tout désir personnel pour se tourner entièrement vers le Christ. Ainsi, c'était bien en toute conscience que le religieux obéissait. De telle sorte, l'émergence de l'individualité qui avait lieu au XVII<sup>e</sup> siècle restait conciliable avec la vie en communauté. La perfection spirituelle individuelle était tout autant recherchée que la cohésion avec la communauté. L'obéissance au supérieur avait également pour but d'éviter toute dissidence au sein même de la communauté catholique. De fait, au-delà de la communauté laïque, ce furent également des religieux qui rejetèrent la foi catholique pour embrasser le protestantisme<sup>323</sup>. À ce titre, si *Guillaume Henry* obtient la guérison, c'est bien parce qu'il a fait preuve d'obéissance à la Vierge (il lui baise la main avec *beaucoup de reverence*<sup>324</sup>) puisqu'il a accepté de lui baiser la main.

○ *Variantes de la Réparation : Le Secours (K<sup>3</sup>)*

Le *Secours* est une séquence narrative qui apparaît lorsqu'à la *Situation initiale* le héros n'avait pas comme manque la santé : elle remplace donc la séquence narrative de la *Réparation* (puisque celle-ci n'est valable que s'il manquait la santé au héros lors de la *Situation initiale*). C'est lors du *Moment de transition initial* que le héros connaît un manque : il perd sa liberté. Le héros est enfermé dans un lieu comme une cellule de prison, une galerie de mine, un puits, etc. Lors de la séquence du Rituel, le héros invoque la Vierge non pas pour être guéri, mais pour être libéré. Après cette séquence, le héros devient passif puisque c'est la Vierge qui le libère. Elle ne va pas simplement lui indiquer comment sortir du lieu, c'est elle qui l'en sort : elle devient le personnage actant. Elle peut le libérer de deux manières : soit elle le libère par sa propre action (K<sup>3</sup><sub>1</sub>)<sup>325</sup> ; soit, elle alerte des membres de la communauté pour qu'ils viennent libérer le héros (K<sup>3</sup><sub>2</sub>)<sup>326</sup>. Ainsi, nous avons déjà étudié le cas de *Barbe Gorreux*<sup>327</sup>. Suite à une chute dans un puits, la Vierge lui apparaît.

<sup>323</sup> MOSTACCIO S., *op. cit.*, 2010, p. 47-58 ; WALKER C., *op. cit.*, 2015, p. 197-211.

<sup>324</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 85.

<sup>325</sup> K<sup>3</sup><sub>1</sub> : N'ayant pas de séquence narrative équivalente proposée par Vladimir Propp, cette nomenclature est choisie arbitrairement.

<sup>326</sup> K<sup>3</sup><sub>2</sub> : N'ayant pas de séquence narrative équivalente proposée par Vladimir Propp, cette nomenclature est choisie arbitrairement.

<sup>327</sup> Conf. p. 46-58.



« (...) [*Barbe Gorreux*] soulevée hors de l'eau (...) [par la Vierge] qui la consolait et asseuroit qu'elle en sortiroit saine et sauve, comme il arriva. »<sup>328</sup>

Dans ce cas-ci, le personnage secourant le héros étant surnaturel, le procédé menant au secours revêt lui aussi du surnaturel : *Barbe Gorreux* vole de manière inexplicable. L'action du personnage correspond à son essence même. Le second type de *Secours (Rs<sup>2</sup>)* est également mis en scène par Pierre Bouille au travers de l'histoire de *Jean Thomas*, un manouvrier qui se retrouve enfermé dans la galerie d'une mine de fer suite à un effondrement.

« A peine pouvoit-il [*Jean Thomas*] respirer, et moins encor esperer d'en sortir [de la mine]. Il s'adresse neantmoins à la Vierge Marie refuge des abandonnez et perdus, et luy adjoint deux Dames d'honneur Sainte Barbe et Sainte Rolende (...) »<sup>329</sup>

*Jean Thomas* récite le rosaire et promet à la Vierge de faire dire quatre messes en son nom. Le rosaire était considéré comme un talisman à même d'éloigner les fléaux. Il offre aux laïcs une manière simple de prier et de s'instruire sur les mystères de la vie de Jésus. Pour ce faire, le laïc utilise un chapelet. À chaque perle, il doit réciter une prière. Or, les prières qui composent le rosaire sont principalement adressées à la Vierge. Ainsi, cette pratique est remise en avant par la Réforme catholique. Elle offre un objet sur lequel le fidèle peut s'appuyer pour pratiquer sa foi et dans le même temps, elle s'oppose au rejet de la dévotion mariale par les protestants. De la sorte, de nombreuses confréries du Rosaire apparurent à l'époque moderne, de nombreuses œuvres représentaient la Vierge au Rosaire. Le rosaire devient un objet symbolique de la présence mariale<sup>330</sup>.

Puis, Pierre Bouille poursuit :

« Mais seroit il bien possible que la Mere de misericorde ne se laissant pas induire à compassion ? hélas ! ses entrailles Virginales sont trop pitoyables, sa douceur est trop charitable pour n'y vouloir pas apporter du remède (...) [Elle] excite donc quelques fossoyeurs terillons à le tirer de hors (...) »<sup>331</sup>

<sup>328</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 229.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>330</sup> Cette opposition n'est pas uniquement dogmatique : le rosaire peut être enseigné aisément aux laïcs de telle sorte qu'il permet de diffuser la foi catholique dans toutes tranches de la population et ainsi, il constitue un moyen de recatholisation ; CHATELLIER L., *op. cit.*, 1993, p. 127-145 ; DELFOSSE A., *op. cit.*, 2009, p. 209 ; VENARD M., *op. cit.*, p. 55-64.

<sup>331</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 203-204.

Or, il faudra six jours aux dix *fossoyeurs terillons* pour parvenir jusqu'à *Jean Thomas* :

« (...) et le descouvrant, [les *fossoyeurs terillons*] le trouverent non sans estonnement et resjoïssance en vie, sans autre mal d'importance que des orteils des pieds, qu'il perdit tous hormis un (...) »<sup>332</sup>

En plus d'avoir appelé des membres de la communauté à son secours, la Vierge l'a également maintenu en vie. Ainsi, la séquence narrative du *Secours* n'illustre pas uniquement le manque de liberté du héros, elle met également en scène la peur de la mort. *Barbe Gorreux* avait pris peur de se noyer<sup>333</sup>. Ici, *Jean Thomas* prend peur de mourir d'asphyxie. De fait, à l'époque moderne, les moyens techniques ne permettent pas de garantir la sécurité des mineurs. Les effondrements de galeries et le contact avec des gaz toxiques sont fréquents. Or, même si les mines sont moins profondes qu'aujourd'hui<sup>334</sup>, en cas d'effondrement, les moyens techniques ne permettent pas non plus de dégager rapidement les débris pour sauver toujours à temps les mineurs. Les accidents, parfois mortels, sont récurrents. À ce titre, Jean Thomas invoque, en plus de la Vierge, Sainte Barbe et Sainte Rolende. Or, Sainte Barbe est la sainte patronne des métiers dangereux (où le danger de mort est présent) comme celui de manouvrier. Sainte Rolende, quant à elle, est la sainte protectrice de Gerpennes, le village à proximité duquel la mine se trouve.

De plus, le choix de la mine de fer comme lieu où le héros se retrouve emprisonné correspond à la topographie de la Principauté de Liège qui présente dans ses sols de nombreuses ressources minières. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, les forges et les fourneaux s'y multiplient grâce aux innovations techniques et à la proximité du bois de chauffage (la Principauté de Liège est recouverte de nombreuses forêts). Désormais, des moulins sont utilisés pour activer les soufflets, les premiers hauts fourneaux sont construits, l'usage de la fonte se répand. Enfin, les métiers du travail du fer se diversifient et se spécialisent : apparaissent les cloutiers, les éperonniers, les fabricants de dés à coudre, etc<sup>335</sup>.

---

<sup>332</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 204.

<sup>333</sup> Conf. p. 56-60.

<sup>334</sup> Les ressources minières étant encore peu exploitées à l'époque moderne, il n'était pas nécessaire de creuser en profondeur pour trouver des minerais.

<sup>335</sup> *Histoire du fer. Guide illustre du Musée du fer*, 2<sup>e</sup> éd., Centre de recherches de l'histoire de la sidérurgie, Jarville, 1977, p. 45-53 ; BOGAERT-DAMIN A.-M., *op. cit.*, 1977 (Wallonie, art et histoire), p. 11-21 ; HEIRWEGH J.-J. et VAN BELLE J.-L., *Les saints patrons des métiers en Belgique*, CIACO, Louvain-la-Neuve, 1991, p. 27-28 ; ROLAND J., *La vie et les miracles de sainte Rolende, vierge royale honorée dans l'église de Gerpennes*, Guillaume, Gerpennes-Acoz, 1991, p. 27-29.

Ainsi, le récit de miracles prend place dans un paysage connu par le lecteur. La forêt, le puits, le moulin à papier, la chapelle, l'église, tous ces lieux sont des espaces qui font partie de la vie et des déplacements du lecteur : l'immersion dans le récit et la suspension de l'incrédulité du lecteur est d'autant plus grande. Il ne peut mettre en doute des événements qui se sont déroulés dans des lieux qui lui sont si familiers et dans le même temps, il peut aisément se projeter lui-même dans ces lieux connus et réaliser à la lecture du rituel du héros son propre parcours initiatique.

**a. Le Moment de transition final (Transfiguration - T) et La Situation finale (Retour - ↓ )**

○ *La transfiguration finale du héros : La réintégration dans la communauté*

Le *Moment de transition final* (T)<sup>336</sup> est la séquence narrative qui lie la *Réparation* (K) et la *Situation finale* (↓), c'est-à-dire l'obtention de la guérison et le retour du héros dans sa communauté. Le *Moment de transition final* et la *Situation finale* entrent en échos avec la *Situation initiale* (a)<sup>337</sup>. Ces deux séquences narratives sont fortement liées l'une à l'autre dans les récits de miracles. Elles sont parfois énoncées dans une même phrase ou en quelques mots. Ainsi, il apparaît plus cohérent de les analyser l'une avec l'autre.

Au début du récit, le croyant subissait trois pertes : la perte de son identité, la perte de sa forme humaine, la perte des sens. Le mal avait autant détruit son corps que son rapport à la communauté. Or, lors de la *Réparation* (K), le croyant récupère les sens et sa forme humaine. Désormais, il lui faut réintégrer la communauté. Celle-ci se déroule en deux temps. Dans un premier temps, le héros montre son corps guéri à la communauté. Il réalise devant elle les actions qu'il ne pouvait plus faire à cause de la maladie. Il lui donne, par l'action, la preuve qu'il a récupéré un corps à caractère humain. Ainsi, *Elizabeth*, une enfant paralysée des membres inférieurs, est conduite par ses parents en pèlerinage jusqu'à Notre-Dame de la Sarte. Arrivés au sanctuaire, ceux-ci la posent à terre. Aussitôt, elle obtient la guérison.

« (...) [*Elizabeth*] se promenoit se montrant à tous les assistants, et leur donnant à connoître, plus de fait que de paroles la vérité de la grace reçue. Autant en fit elle estant retournée à Marchin, obligeant un chacun à louer et benir la Mere de Misericorde (...) »<sup>338</sup>

La communauté constate la guérison du héros non seulement grâce à son apparence nouvelle, mais aussi grâce à la vitalité que celui-ci dégage : il a bon appétit, dort bien. Le héros a tous les signes d'un individu en bonne santé. Ainsi, *Agnes Pieletens*, une enfant de treize mois, est

<sup>336</sup> T<sup>1</sup> : Il reçoit une nouvelle apparence directement, grâce à l'action magique de son auxiliaire ; PROPP V., *op. cit.*, p. 77.

<sup>337</sup> Conf. p. 14-28.

<sup>338</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 49.

menée en pèlerinage par sa mère. Posée, sur les racines du chêne où se trouve encore la statuette mariale de Foy, elle obtient la guérison.

« À son retour en la maison paternelle, sans se plaindre comme devant, elle fit paroistre qu'elle estoit en convalescence, et de fait le lendemain, elle se montra tellement remise et restaurée, qu'on ne remarquoit plus en elle aucun vestige de maladie (...) »<sup>339</sup>

Plus loin, Pierre Bouille raconte l'histoire de *Henry de Celles* souffrant d'une *defluxion* au cœur et aux poumons. Sa mère applique une image de Notre-Dame de Foy sur sa bouche et promet de se rendre en pèlerinage au sanctuaire.

« Tout à l'heure même le petit garçon receut entière santé, et mangea d'appetit comme s'il n'eust oncques esté malade. »<sup>340</sup>

Retrouver ses capacités physiques signifie aussi que l'individu pourra travailler pour aider sa famille, pour servir la communauté. Comme vu *supra*<sup>341</sup>, le travail définit la place de l'individu dans la société, lui confère une fonction dans la communauté qui lui est reconnaissante. Pierre Bouille raconte l'histoire de *François l'Englet* et *Marie Jenin*<sup>342</sup>. Alors que ceux-ci se rendent à Liège pour affaires, ils se perdent à l'orée d'une forêt. À cet instant, leurs pensées vont pour leur fils, *Guillaume*, lourdement handicapé. Or, ce n'est pas la maladie de l'enfant qui les inquiète :

« (...) ils confessoient n'avoir de quoy se constringer d'avantage que de laisser leur plus jeune fils impotent, et mal pourveu de moyens, ne voyant comment il sçauroit gagner pour vivre autrement que par la bribe, qui est le metier du monde le plus honteux (...) »<sup>343</sup>

Ce que redoutent le plus les parents de *Guillaume*, c'est que celui-ci n'ait d'autre moyen pour gagner sa vie que de devenir mendiant. À l'époque moderne, les personnages incapables étaient perçus comme des charges pour leur famille. Si celle-ci vivait modestement, elle ne pouvait se permettre d'entretenir un de leurs membres. Celui-ci pouvait parfois trouver une place dans les

---

<sup>339</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 88.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>341</sup> Conf. p. 69.

<sup>342</sup> Conf. p. 58-68.

<sup>343</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 290.

hôpitaux tenus par les ordres religieux. Ces hôpitaux connurent un nouvel essor à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle avec le développement dans les ordres religieux du principe de charité chrétienne. Seulement, plus généralement, l'individu incapable était condamné à la mendicité. Selon les ordonnances des États, seules les personnes incapables pouvaient mendier. Or, nombreux étaient les vagabonds qui s'adonnaient également à cette pratique bien que n'ayant pas de déformation physique (ou pas de déformation physique suffisamment conséquente). Ainsi, l'image du mendiant était souvent associée à celui du vagabond et de l'homme immoral et trompeur. Le mendiant inapte au travail était déprécié par le reste de la communauté puisqu'il ne participait pas à bien commun. *Guillaume*, par son handicap, risquait certes de ne pas pouvoir prendre part à la vie familiale (d'y avoir une fonction et un statut), mais surtout, il risquait d'être rejeté par l'ensemble de la communauté<sup>344</sup>.

Dans un second temps, il fait connaître son miracle, par la parole. Ainsi, *Marie Macht*, devant utiliser des potences pour marcher, se rend en pèlerinage à Notre-Dame de la Sarte où elle est miraculée.

« (...) puis elle [*Marie Macht*] retourne à Huy, et de là à Gand, ou elle continue d'annoncer les prerogatives et les eloges de la Sainte Dame du Sart, n'ayant depuis lors ressentu aucun symthome ou incommodité de son mal (...) »<sup>345</sup>

*Paul le Muet* devient, suite à son récit de conversion et à l'obtention de la parole, l'agent idéal pour transmettre non seulement l'histoire de son miracle, mais également la doctrine catholique.

« (...) il en parle [la langue du pays] avec assez de promptitude, ayant le bonheur d'en user en racontant luy même, et magnifiant les faveurs qu'il a reçeuës de Dieu par l'intercession de sa tresdigne Mere (...) »<sup>346</sup>

Cette réintégration est permise comme non seulement, il ne porte plus en lui des traces du péché, mais en plus, son miracle est la preuve qu'il a été choisi par la Vierge. Tout miraculé, qu'il

---

<sup>344</sup> GEREMEK B., *op. cit.*, 1987, p. 118-190 ; PULLAN B., *op. cit.*, n°35, 2005, p. 441-456 ; SCHELLER B., " L'honneur du pauvre et l'honneur du marchand. La Fuggerei, fondation de Jakob Fugger le Riche à Augsburg ", dans *Histoire urbaine*, n° 27, 2010, p. 95-97 ; TANTURRI A., *op. cit.*, 2011, p. 834.

<sup>345</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 204.

<sup>346</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 151.

soit clerc ou laïc, noble ou pauvre, homme ou femme, devient le diffuseur de la foi catholique et du culte marial à travers le récit de sa propre expérience. La diffusion des dogmes catholiques n'est plus l'attribut de quelques clercs et prédicateurs ; désormais, tous les croyants participent à l'unification de l'Église post-tridentine.

○ *L'épilogue du récit de miracles : La pérennité de la grâce*

La *Situation finale* (↓) représente le retour du héros dans sa vie quotidienne auprès de la communauté. Dans les récits de miracles, cette séquence narrative n'est pas toujours présente. Dans le cadre de nos deux sources, il apparaît que les capucins mettent en scène beaucoup plus régulièrement cette séquence que Pierre Bouille. Comme nous l'avons vu depuis le début de ce travail, les capucins insistent davantage, tout le long de leurs récits, sur l'importance de la participation et du soutien de la communauté vis-à-vis de la quête du héros. Ainsi, il apparaît cohérent que ce soit eux aussi qui privilégient cette séquence où le héros côtoie à nouveau sa communauté.

Lors de cette séquence, les écrivains peuvent insister sur la pérennité du miracle. Ainsi, la fille de *Jean d'Argent* et *Barbe de Cheveau* est paralysée des membres inférieurs. Amenée par ses parents au sanctuaire, elle y est miraculée.

« Le Pere et la Mere ravis d'estonnement et transportez de joye, ne manquerent point de rendre graces à leur Consolatrice, non seulement alors, mais encor apres la grace receuë, voyans leur fille continuer dans un parfait embon-point, en l'usage de ses jambes, non un an, ny deux, mais les huicts ans entiers, et jusques à present. »<sup>347</sup>

Cependant, contrairement à Pierre Bouille, les capucins de Huy font part de possibilités de rechute dans la maladie. Parfois même, la mort n'a été que retardée. Ils rapportent ainsi l'histoire de *Marie Marguerite*, une fillette atteinte de dysenterie. Sa grand-mère mène l'enfant en pèlerinage jusqu'au sanctuaire où elle fait dire une messe. Trois à quatre jours plus tard, *Marie Marguerite* est guérie.

---

<sup>347</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...., op. cit.*, 1666, p. 57-58.

« Et quoi qu'elle [la grand-mère] reconnut la vertu, le pouvoir et la grace receüe de Nostre Protectrice, et qu'elle l'en louäst par tout, ce fut pas neantmoins avec autant d'éclat qu'elle eust bien voulu, aussi sa petite fille venant à deceder un an apres, elle avait mille regrets, croyant ou craignant qu'elle n'en fut la cause : pour n'avoir rendu la gloire, et les actions de grace deuës à sa Bien-faictrice. »<sup>348</sup>

La grâce conférée par la Vierge n'est pas éternelle. Si le croyant se montre suffisant et qu'il fait preuve de moins de zèle dans ses dévotions, cette grâce peut lui être retirée. Ne pouvant prédire si celle-ci lui sera retirée et quand celle-ci le sera (après quelques mois ou quelques années), le croyant doit édifier et stimuler sans cesse sa foi<sup>349</sup>.

De la même manière, cette séquence narrative montre également la pérennité de la foi du héros (le maintien de la guérison étant permis par le maintien de la foi). Cette foi indéfectible du héros peut être illustrée par un don que celui-ci fait à la Vierge en remerciement de sa guérison. Pour ce faire, le héros va faire dire une ou plusieurs messes à l'intention de la Vierge. Il peut également lui offrir un ex-voto ou bien réaliser un pèlerinage. Généralement ce don avait déjà été promis par le héros lors de la séquence du *Rituel*. Le héros réalise dès lors sa promesse afin que la Vierge ne lui retire pas sa grâce. Ainsi, *Marie de Mierbe* est guérie d'une maladie qui l'obligeait à rester alitée suite à un pèlerinage.

« Si bien qu'elle vint une autre fois à pied jusqu'à Foy pour y rendre graces à Dieu, et à la glorieuse Vierge Marie. »<sup>350</sup>

---

<sup>348</sup> [PERES CAPUCINS], *Recueil ...*, *op. cit.*, 1666, p. 50.

<sup>349</sup> Notons que certains récits mettent en scène un héros qui après avoir obtenu un premier miracle, retombe malade et doit donc réaliser un nouveau rituel pour obtenir la guérison. Ces récits ne varient pas dans leur structure narrative : la structure narrative étudiée ici s'y répète simplement deux fois de suite.

<sup>350</sup> BOUILLE P., *op. cit.*, 1666, p. 101.



### III. CONCLUSION : UN NOUVEL OUTIL AUX MAINS DES HISTORIENS

Tout le long de ce travail, nous avons voulu démontrer comment un outil méthodologique mis au point par Vladimir Propp, il y a plusieurs dizaines d'années, et repris après lui par de nombreux folkloristes (dont Nicole Belmont), pouvait être utilisé également par les historiens<sup>351</sup>. Cet outil a été adapté pour les récits de miracles dont la structure narrative, les personnages-archétypes et les objets mis en scène possèdent de nombreuses ressemblances avec les contes merveilleux. Par cette méthode de division du récit de miracles en séquences, nous sommes parvenus à dégager les éléments clés de chaque narration pour ensuite, pouvoir les analyser d'un point de vue historique. Ces éléments pouvaient être des lieux, des personnages, des objets mais ces éléments pouvaient être aussi des éléments bien plus précis comme la couleur de la statuette mariale, une action posée par un personnage (*Guillaume Henry* qui embrasse la main de la Vierge, par exemple<sup>352</sup>) et même un choix stylistique de l'auteur (l'usage de la forme interrogative, par exemple<sup>353</sup>).

Ainsi, les différents personnages mis en scène peuvent être définis par leur fonction dans le récit. Ils sont au nombre de quatre : le héros, l'agresseur, le guide et le donateur. Le héros est le personnage principal du récit. Le récit s'écrit comme une quête que le héros devra réaliser pour combler un manque qui peut être un manque de liberté ou un manque de santé. Tout au long de l'ouvrage, le héros représentera des membres différents de la communauté de telle sorte que l'ensemble de celle-ci puisse s'y reconnaître à la lecture du livret de pèlerinages. Lors du *Moment de transition initial*, le corps du héros va se dégrader, créant trois pertes : la perte de son identité, la perte de sa forme humaine et la perte des sens. L'aboutissement de sa quête consistera à récupérer son identité (lors de la *Situation finale*), sa forme humaine et ses sens (lors du *Moment de transition final*). Au début du récit, le héros est souillé par le mal (le péché). Ce mal involontaire se manifeste concrètement dans le corps même du héros. Lors de sa quête, le héros fera souffrir son corps, à l'image de la Passion christique ou des pratiques mystiques, pour élever son esprit vers la Vierge et vers Dieu. Réaliser un rituel devient un moyen de purifier son être par la souffrance volontaire. Cette purification sera constatée par la Vierge, présente à l'aboutissement de la quête sous la forme d'une apparition ou d'un objet sacré comme la statuette mariale. Elle fera don de la guérison au

---

<sup>351</sup> BELMONT N., *op. cit.*, 1986 et *op. cit.*, 1999 ; LARIVAILLE P., *op. cit.*, 1979 ; PROPP V., *op. cit.*, 2007.

<sup>352</sup> Conf. p. 45-46.

<sup>353</sup> Conf p. 14-15.

héros qui a exalté sa foi et l'a rendue pérenne. De la sorte, la guérison pourra être retirée à tout héros qui ne maintient pas sa foi éveillée, c'est-à-dire à tout héros qui ne continue pas à avoir une pratique religieuse régulière et en correspondance avec la foi catholique. Le héros devra alors réaliser un nouveau rituel en espérant obtenir une nouvelle guérison<sup>354</sup>.

Parmi les différents types de héros, nous avons évoqué le rôle particulier du personnage de la mère qui transporte son enfant jusqu'au lieu de pèlerinage. Ce personnage n'est pas toujours nommé et est dès lors considéré avant tout par l'auteur dans son statut maternel, c'est-à-dire de maîtresse du foyer, de femme chaleureuse et douce et de guérisseuse. De la sorte, l'image de l'héroïne maternelle portant son enfant entre en écho avec l'image de la Vierge à l'Enfant au caractère tout aussi multiple que la représentation qui est faite à l'époque moderne de la bonne mère (la Vierge est à la fois guérisseuse, protectrice, guerrière, mère et femme, modeste et noble).

Un autre type de héros s'était également détaché des autres héros des récits de miracles par la structure particulière de sa narration : le converti. Alors que les héros conventionnels connaissent un agresseur interne le fait d'une maladie ou d'un accident, les héros en cours de conversion peuvent connaître un agresseur interne (une maladie ou un accident) mais ils sont surtout mis à l'épreuve par un agresseur externe. Le converti représente l'individu qui s'est perdu dans des pratiques païennes ou bien dans la confession protestante. Or, il suffit que la foi catholique lui soit enseignée de manière appropriée pour que l'hérétique (re)tourne vers celle-ci. L'individu devra alors se battre contre l'hérésie avant de (re)venir sur le droit chemin de la foi catholique. Il y rencontrera de bons chrétiens qui l'aideront à se réintégrer dans la communauté<sup>355</sup>. L'aboutissement de sa conversion sera marqué par une expérience du divin à travers la Vierge. Celle-ci pourra mettre fin à tous les maux qui rongeaient le nouveau croyant. Dans les récits de miracles, les différentes étapes de la conversion prennent une forme concrète : la perte dans l'hérésie est symbolisée par la forêt, l'hérétique devient le loup ou l'homme sauvage (l'agresseur externe), le bon chrétien est la matrone ou l'inconnu qui accueille le héros dans sa demeure.

Ensuite, le guide correspond à la communauté. Celle-ci a une place essentielle dans le récit de miracles. En effet, le héros perd sa place dans la communauté en début du récit à cause du mal

---

<sup>354</sup> CHAMPION M. S., *op. cit.*, 2015, p. 95-104 ; DELFOSSE A., *op. cit.*, 2009, p. 50-58 ; DELUMEAU J., *op. cit.*, 2006, p. 32-39 ; DOMPNIER B., *op. cit.*, 2015, p. 65-77, 108-115, 281-284, 351-357 ; KUIJPERS E., *op. cit.*, 2015, p. 140-144 ; MAJORANA B., *op. cit.*, 2002, p. 314-320 ; MOSTACCIO S., *op. cit.*, 2015, p. 199-201 ; MONTANDON A., *op. cit.*, 2016, p. 253-261 ; VIGARELLO G., *Ibid.*, p. 241-249.

<sup>355</sup> BERNART C., *op. cit.*, 2009, p. 170-190 ; BOISSON D., *op. cit.*, 2001, p. 42-57 ; MUCHNIK N., *op. cit.*, 2002, p. 579-582, 593-596.

qui l'habite et devra réaliser le rituel pour réintégrer la place avec le statut nouveau du miraculé en fin de récit. Si la quête du héros est une quête individuelle contre ses propres péchés et en faveur de sa foi, elle est également une quête communautaire : l'équilibre a été perturbé dans la communauté suite au mal qui a envahi le héros et il faut rétablir un équilibre nouveau. La communauté va alors guider le héros dans sa démarche en le conseillant sur le rituel à suivre voire même en l'accompagnant dans la réalisation de son rituel (particulièrement dans les récits des capucins de Huy). Le guide n'est pas investi par n'importe quel membre de la communauté. Les nobles, les religieux, c'est-à-dire les personnes qui ont contribué à mettre en place le sanctuaire et son culte, sont mis en scène en priorité. Les auteurs mettent ainsi à l'honneur ces personnes qui ont réellement fait partie de la vie politique et religieuse de Foy et de Huy. Dans le même temps, les auteurs offrent un argument de véracité à leur propos : comment le lecteur peut-il croire que le seigneur ou le chanoine, par exemple, peuvent mentir quant à la vertu miraculeuse du lieu ? Les membres de la famille (principalement les pères et les mères) sont également présentés comme des guides particuliers. Dans cette période de troubles qu'est le XVII<sup>e</sup> siècle, les auteurs rappellent l'importance du lien communautaire, un lien communautaire double : prendre soin de sa famille à tout autant d'importance que prendre soin de sa communauté villageoise ou urbaine.

Enfin, le donateur est la Vierge ou le saint, c'est-à-dire l'intercesseur qui permet l'interaction avec Dieu. Les sanctuaires étant ici dédiés à la Vierge, les auteurs insistent sur la prédominance de celle-ci par rapport aux autres personnages sacrés. La Vierge est Mère de Dieu et Reine des Cieux, elle a un statut à part, une proximité privilégiée avec Dieu qui lui permet d'obtenir de lui des guérisons qu'aucun autre saint ne parvient à obtenir. La Vierge est représentée par une statuette. Cette statuette revêt une allure modeste, de petite taille, au drapé et au modelage simple, elle se rapproche ainsi du croyant laïc. Elle est également proche du croyant par son action : elle rougit, sue et réagit aux émotions du croyant. Dans le même temps, elle est porteuse d'un pouvoir immense. De la sorte, les ecclésiastiques espèrent que les croyants ne pourront confondre le prototype de sa représentation : la statuette est modeste car elle n'est pas la Vierge mais transporte uniquement son pouvoir. Or, la proximité avec le croyant peut aussi avoir lieu par un autre procédé : le personnage de la Vierge peut être assimilé à d'autres personnages féminins présents dans la culture populaire. Ainsi, la Vierge peut revêtir les traits d'une fée (ou dame blanche). Sa capacité à faire renaître l'individu par la transfiguration de celui-ci à la fin du rituel permet à Pierre Bouille de la faire correspondre avec la matrone, l'accoucheuse respectée dans les communautés villageoises : toutes

deux font naître l'individu. De la sorte, la fonction de la Vierge correspond tout à fait à l'objectif post-tridentin de renouveler la foi catholique en la faisant renaître non seulement dans les institutions ecclésiastiques mais aussi les communautés laïques et au cœur même de chaque croyant<sup>356</sup>.

Bien plus, la Vierge est une personnalité multiple comprise dans des statuettes et des sanctuaires multiples. A l'image de l'aimant, une pierre aux vertus d'attraction naturelles découverte au début du XVII<sup>e</sup> siècle, elle transmet sa sacralité aux multiples images des différents sanctuaires. Celles-ci pourront ensuite transmettre, dans leur rôle d'intermédiaire, le pouvoir sacré de la Vierge à d'autres objets qui deviennent dès lors sacrés eux aussi. Ces objets peuvent être le fruit de la création humaine : ce sont les reproductions de l'image mariale, les chapelets (dont le rosaire) et les amulettes. De la sorte, l'économie présente autour des lieux de culte est mise en valeur. Les objets peuvent également être d'origine naturelle ; ils sont des éléments présents dans le lieu de l'*inventio*. L'eau de la fontaine ou les pierres du champ près desquelles a été découverte la statuette mariale devient tout aussi porteuse de guérison que le bois du chêne où la statuette mariale était dissimulée<sup>357</sup>.

Bien plus, ces lieux sont des symboles pour la communauté qui y vit, qui passe devant chaque jour. Ils sont à la fois des lieux de culte anciens et païens et des lieux qui ont été dévastés par les guerres et les conflits confessionnels. Ainsi, les auteurs des récits de miracles doivent réinvestir ces lieux et les objets qu'ils transportent non seulement pour écarter les laïcs des pratiques païennes liées à ces lieux (en leur apprenant à utiliser ces mêmes pratiques désormais dévouées à la Vierge) mais aussi pour redonner du sens à ces lieux dont la fonction religieuse (qui unit la communauté autour de rites communs) a parfois été oubliée ou rendue impossible à cause des guerres.

Ainsi, à une période où les guerres ont dévasté les paysages, les habitations, les lieux de cultes mais aussi où les conflits confessionnels ont détruit les liens sociaux entre membres d'une même communauté religieuse, d'un même village, d'un même quartier voire même d'une famille ; à une période où l'individu a perdu ses repères topographiques, religieux, culturels et sociaux, les

---

<sup>356</sup> CAULIER B., *op. cit.*, 1990, p. 71-74 ; " Dame Blanche ", dans DELMAS M.-C., *op. cit.*, 2017, p. 153-157 ; CONSTANT L., *op. cit.*, 2015, p. 101-106 ; DEKONINCK R., *op. cit.*, 2014, p. 213-219 ; GAILLARD A. et LANOË N., *op. cit.*, 2019, p. 18-20 ; NORDERA M., *op. cit.*, 2017, p. 201-205 ; RIPOLL E., *Ibid.*, p. 77-87.

<sup>357</sup> BALZAMO N., *op. cit.*, 2016, p. 87-101 ; CAMERON E., *op. cit.*, 2010, p. 157-165, 219-225 ; COTTIN J., *op. cit.*, 2005, p. 143-147 ; JOBLIN A., *op. cit.*, 1999, p. 124-138 ; MUDRAK M., *op. cit.*, 2015, p. 82-90 ; RUSSEL J. B., *op. cit.*, 1986, p. 25-36.

ecclésiastiques se doivent de leur proposer, à travers entre autres des récits de miracles, une nouvelle manière pour eux de réinvestir ces différentes pertes. L'individu doit devenir l'acteur de sa foi, mais aussi prendre possession des lieux dévastés et les reconstruire. L'individu doit renouer le lien social avec ses proches et les autres membres de la communauté. Il doit se purifier de ce mal bien plus grand que lui qui semble avoir rongé l'ensemble de la société en reprenant le contrôle sur ses émotions par l'usage du discernement, de l'obéissance, de la méditation et de la contemplation (des pratiques déjà connues par les ordres religieux). Ainsi, ce n'est pas seulement l'individu qui apprend par là à guérir d'un traumatisme des troubles vécus ; c'est l'ensemble d'une société que les auteurs de récits de miracles tentent de faire sortir de cet état traumatique.

Chacun de ces éléments fait partie intégrante de la mise en scène réalisée par les écrivains des récits de miracles. Chacun de ces éléments constitue dès lors un indice pour l'historien. L'historien ne peut à la lecture des récits de miracles avoir directement accès aux témoignages des laïcs. Il ne peut ainsi avoir accès à leur vécu. Ce vécu concerne la pratique de leur foi entre culture profane et culture chrétienne ; leurs traumatismes suite aux différents conflits confessionnels, aux guerres, aux famines et à la peste ; le rapport entre individualité et communauté dans une société comprenant certains individus au statut particulier (la matrone, le religieux, etc.). Cependant, ces textes nous donnent à lire la manière dont les religieux (qui vivaient à proximité ou avec ces populations pendant parfois quelques mois, parfois des années) voyaient ce vécu des laïcs ; et surtout, comment ils pensaient opportun de décrire ce vécu des laïcs aux moyens de ces mots précis, de ces personnages précis, de ces objets précis et de ces lieux précis afin de s'assurer que ceux-ci se tournent vers la "vraie foi".

Croire que parce que les récits de miracles prennent une apparence de divertissement, ils ne sont pas le fruit d'un travail réfléchi, rigoureux et minutieux serait une erreur. Certes, ces récits de miracles devaient plaire en arborant une forme séduisante. Néanmoins, ils transportent une gravité dans leurs propos et un pouvoir d'identification qui impliquent émotionnellement le lecteur : celui-ci est mené à réaliser par l'esprit sa propre quête pour s'élever vers la Vierge. Ensuite, ces récits, souvent dévalorisés parce qu'ils ne s'adressaient pas à l'*intelligentsia*, sont en réalité des œuvres très codifiées qui ont demandé à leurs auteurs de faire preuve d'un juste équilibre entre enseignement dogmatique et restitution la plus proche du vécu du laïc.

#### IV. BIBLIOGRAPHIE

##### ❖ Sources

- [PERES CAPUCINS], *Recueil des grâces et faveurs, accordées à grand nombre de personnes, par l'intercession de la Vierge Mère de Dieu, en son église du Sart lez la ville de Huy*, Liège, Oudart, 1666.
- BOUILLE P., *Brefve histoire de l'invention & miracles de l'image Nostre Dame de Foy, trouvée en un chesne à Foye lez Dinant l'an 1609*, 1<sup>e</sup> éd., Liège, Jean Ouwerx, 1620.
- BOUILLE P., *L'Histoire de la découverte et merveilles de l'Image de Nostre-Dame de Foy*, 4<sup>e</sup> éd., Liège, Guillaume Henry Streel, 1666.
- DE WAREMME A., *Eburonum Huensium Sacrarium, eorumque Diva Sartentis*, Huy, 1659.

##### ❖ Travaux

###### **a. Les Pays-Bas méridionaux sous les archiducs Albert et Isabelle**

- ARBLASTER P., " The Archdukes and the Northern Counter-Reformation ", dans DUERLOO L. et WERNER Th. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musée royal d'Art et d'Histoire), p. 87-92.
- ASCH R. G., " Monarchy in Western and Central Europe ", dans SCOTT H. (éd.), *The Oxford Handbook of Early Modern European History. 1350-1750*, vol. 2 : *Cultures & power*, Oxford University Press, Oxford, p. 369-375.
- BAETENS R., " La relance d'une dynamique culturelle sous le règne des archiducs ", dans DUERLOO L. et WERNER Th. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musée royal d'Art et d'Histoire), p. 145-150.
- BELY L., " Des négociateurs au coeur des conspirations : l'exemple des Pays-Bas méridionaux ", dans BELY L., *L'art de la paix en Europe*, Presses universitaires de France, Paris, 2007, p. 195-211.
- BELY L., " Les Pays-Bas au carrefour des tensions internationales. Le témoignage des envoyés français au temps de l'infante Isabelle ", dans *Revue du Nord*, n° 377, 2008, p. 657-670.
- BENNASSAR B. et VINCENT B., *Le temps de l'Espagne. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. Les Siècles d'or*, Paris, Hachette, 1999.

- CRESPO SOLANA A. et HERRERO SÁNCHEZ M. (éd.), *España y las 17 provincias de los Países Bajos. Una revisión historiográfica (XVI-XVIII)*, Universidad de Córdoba, Cordoue, 2002.
- DACOSTA KAUFMANN Th., " Archduke Albrecht as an Austrian Habsburg and Prince of the Empire ", dans DUERLOO L. et WERNER Th. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musée royal d'Art et d'Histoire), p. 15-26.
- DLUGAICZYK M., *Der Waffenstillstand (1609-1621) als Medienereignis. Politische Bildpropaganda in den Niederlanden*, Waxmann, Munster, 2005.
- DUERLOO L., THOMAS W. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Catalogue*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musées royaux d'Art et d'Histoire).
- DUKE A., " Posters, Pamphlets and Prints : The Ways and Means of Disseminating Dissident Opinions on the Eve of the Dutch Revolt ", dans POLLMANN J. et SPICER A. (éd.), *Dissident Identities in the Early Modern Low Countries*, Ashgate, Farnham, 2009, p. 157-178.
- ESTEBAN ESTRÍNGANA A., *Guerra y finanzas en los Países Bajos católicos. De Farnesio a Spínola (1592-1630)*, Laberinto, Madrid, 2002.
- ESTEBAN ESTRÍNGANA A., *Madrid y Bruselas. Relaciones de gobierno en la etapa postarchiducal (1621-1634)*, Leuven University Press, Louvain, 2005.
- GARCIA GARCIA B. J., " Entre Vervins y la Tregua de Amberes. Estrategias de restauración de los Países Bajos meridionales (1598-1621) ", dans DUBET A. et RUIZ IBÁÑEZ J. J. (éd.), *Las monarquías española y francesa (siglos XVI-XVIII)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2010, p. 85-94.
- HOUTMAN-DESMEDT H., " De eindfase van de oorlog in het Zuiden 1633-1648 ", dans BLOK D. P., PREVENIER W. et ROORDA, D. J. (éd.), *Algemene geschiedenis der Nederlanden*, vol. 6, Fibula-Van Dishoeck, Harlem, 1979, p. 385-395.
- KING M. L., " Sodalities of the Blessed Virgin under Albert and Isabella : Spanish Piety and the Dutch Question ", dans PASTORE S., PROSPERI A. et TERPSTRA N. (éd.), *Brotherhood and Boundaries. Fraternità e barriere*, Normale, Pise, 2011 (Seminari e Convegni), p. 351-368.
- KOOI Ch., " 'A Serpent in the Bosom of Our Dear Fatherland.' Reformed Reaction to the Holland Mission in the Seventeenth Century ", dans DEJONG J. L., GELDERBLOM A-J., VAN VAECK M. (éd.), *The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs*, Brill, Leiden/Boston, 2004 (Intersections), p. 165-176.
- PARKER Ch. H., " Obedience with an Attitude. Laity and Clergy in the Dutch Catholic Church of the Seventeenth Century ", dans DEJONG J. L., GELDERBLOM A-J., VAN VAECK M. (éd.), *The Low Countries as a Crossroads of Religious Beliefs*, Brill, Leiden/Boston, 2004 (Intersections), p. 177-196.

- POLLMANN J., " Marshalling the sacred, 1598-1621 ", dans POLLMANN J., *Catholic Identity and the Revolt of the Netherlands. 1520-1635*, Oxford University Press, Oxford, 2011 (The past & present book series), p. 159-191.
- PUT E., " Les archiducs et la réforme catholique : champs d'action et limites politiques ", dans DUERLOO L. et WERNER Th. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musée royal d'Art et d'Histoire), p. 255-266.
- TERPSTRA N., " Early Modern Catholicism ", dans SCOTT H. (éd.), *The Oxford Handbook of Early Modern European History. 1350-1750*, vol. 1 : *Peoples & place*, Oxford University Press, Oxford, 2015, p. 601-625.
- SCHULTEN K., *L'indépendance des Provinces Unies (1559-1659). Cent ans de sièges et de guerres*, Paris, Economica, 2009 (Campagnes et stratégies).
- VALLADARES R., " La Monarquía Hispánica y el problema de los Países Bajos ", dans DUERLOO L. et WERNER Th. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musée royal d'Art et d'Histoire), p. 47-54.
- VERMEIR R., *En estado de guerra. Felipe IV y Flandres 1629-1648*, Universidad de Córdoba, Cordoue, 2006.
- VERMEIR R., " Introduction. Un entre-deux-crisis ou âge d'or ? Les Pays-Bas méridionaux et le nord de la France au début du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Revue du Nord*, n° 377, 2008, p. 651-656.
- VINCENT-CASSY C., " Les joyaux de la Couronne. Sainteté et Monarchie en Espagne après le concile de Trente ", dans DUCREUX M.-E. (éd.), *Dévotion et légitimation. Patronages sacrés dans l'Europe des Habsbourg*, Presses Universitaires de Liège, Liège, 2016 (Religions), p. 41-56.
- WEIS M., " L'intervention de l'archiduc Albert dans le conflit confessionnel à Aix-la-Chapelle. Un cas de 'confessionnalisation' de la politique étrangère des Pays-Bas espagnols au début du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Revue du Nord*, n° 377, 2008, p. 701-715.
- WERNER Th., " The Reign of Albert & Isabelle in the Southern Netherlands, 1598-1621 ", dans DUERLOO L. et WERNER Th. (éd.), *Albert & Isabelle. 1598-1621. Essays*, Brepols, Turnhout, 1998 (Musée royal d'Art et d'Histoire), p. 1-14.
- WIESNER-HANKS E. M., *Early Modern Europe. 1450-1789*, Cambridge university press, Cambridge, 2006 (Cambridge history of Europe).
- WINGENS M., *Over de grens. De bedevaart van katholiek Nederlanders in de zeventiende en achttiende eeuw*, Nimègue, S.U.N., 1994.



## **b. La Principauté de Liège (XVII<sup>e</sup> siècle)**

- AUBERT R., DELVILLE J.-P. et KUPPER J.-L. (e. a.) " Liège ville (province de Liège, chef-lieu de province), diocèse et principauté ecclésiastique ", dans COURTOIS Luc (éd.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Brepols, Turnhout, 2015, col. 105-188.
- BELY L. et ROCHEFORT I. (éd.), *L'Europe des traités de Westphalie. Esprit de la diplomatie et diplomatie de l'esprit*, Presses universitaires de Paris, Paris, 2000.
- DELFOSSE A., " Ernest de Bavière et le catholicisme tridentin ", dans XHAYET G. et HALLEUX R. (éd.), *Ernest de Bavière (1554-1612) et son temps. L'automne flamboyant de la Renaissance entre Meuse et Rhin*, Brepols, Turnhout, 2011 (De Diversis Artibus. Travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences), p. 31-41.
- DELVILLE J.-P., HENRY DE HASSONVILLE A. et LAFFINEUR-CREPIN M. (éd.), *Liège. Histoire d'une église. Du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. 3, Signe, Strasbourg, 1995.
- DEMOULIN B., DUBOIS S. et KUPPER J.-L. (éd.), *Les institutions publiques de la principauté de Liège (980-1794)*, t. 1, Archives générales du Royaume/Archives de l'État dans les provinces, Bruxelles, 2012.
- DEMOULIN B., DUBOIS S. et KUPPER J.-L. (éd.), *Les institutions publiques de la principauté de Liège (980-1794)*, t. 2, Archives générales du Royaume/Archives de l'État dans les provinces, Bruxelles, 2012.
- DEMOULIN B. et KUPPER J.-L., *Histoire de la principauté de Liège. De l'an mille à la Révolution*, Privat, Toulouse, 2002.
- DEMOULIN B., *Les Wallons à l'étranger hier et aujourd'hui*, Awex-Institut J. Destrée, Namur, 1999.
- DEMOULIN B., " La Principauté de Liège. Champ clos des rivalités franco-espagnoles (1595-1648) ", dans *Revue du Nord*, n° 377, 2008, p. 717-727.
- DUBOIS S., *L'Invention de la Belgique. Genèse d'un État-Nation. 1648-1830*, Racine, Bruxelles, 2005.
- GUGGISBERG H. et KRODEL G. (éd.), *Die Reformation in Deutschland und Europa. Interpretationen und Debatten*, Verein für Reformationsgeschichte, Gütersloh, 1993.
- HELIN E., " Les affaires publiques dans la principauté de Liège ", dans JANSSENS P. (éd.), *La Belgique espagnole et la principauté de Liège, 1575-1715*, vol. 1 : *La politique*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 2006, p. 259-286.
- JANSSENS P. (éd.), *La Belgique espagnole et la principauté de Liège. 1585-1715*, vol 1 : *La politique*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 2006.

- JANSSENS P. (éd.), *La Belgique espagnole et la principauté de Liège. 1585-1715*, vol 2 : *La culture et le cadre de vie*, La Renaissance du Livre, Bruxelles, 2006.
- JOZIC D., " Solennités et dévotion populaire à travers les mandements épiscopaux liégeois aux temps modernes ", dans *Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège*, n°69, p. 109-127.
- RABE H., *Deutsche Geschichte 1500-1600*, Beck, Munich, 1991.
- XHAYET G., " Ernest de Bavière et la principauté de Liège. Le grand prince d'un petit État ", dans XHAYET G. et HALLEUX R. (éd.), *Ernest de Bavière (1554-1612) et son temps. L'automne flamboyant de la Renaissance entre Meuse et Rhin*, Brepols, Turnhout, 2011 (De Diversis Artibus. Travaux de l'Académie internationale d'histoire des sciences), p. 15-29.
- ZANUSSI S., *La politique intérieure liégeoise sous Ernest de Bavière (1581-1612)*, Université de Liège, Liège, 2004 [Mémoire en Histoire].

### **c. L'image de la femme et le culte mariale au XVII<sup>e</sup> siècle**

- ANKARLOO B. et HENNINGSEN G. (éd.), *Early Moderne European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- ARNOULD C., *Histoire de la sorcellerie en Occident*, Tallandier, Paris, 1992.
- BALZAMO N., " Objets incertains et croyances ambiguës. La Vierge et ses images miraculeuses dans le catholicisme moderne (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n°38, 2016, p. 87-103.
- BAÜMER R. et SCHEFFCZYCK L. (éd.), *Marienlexicon*, 6 t., Erzabtei St-Otilien, Eos Verlag, 1988-1994.
- BEAUVALET-BOUTOUYRIE S., *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Belin, Paris, 2001.
- BECHTEL G., *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Plon, Paris, 1997.
- BERNOS M., *Femmes et gens d'Église dans la France classique. XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Cerf, Paris, 2003.
- BOUTRY P., " Dévotion et apparition. Le 'modèle tridentin' dans les mariophanies en France à l'époque moderne ", dans *Siècles*, n° 12, 2000, p. 115-131.
- CALLARD C., " Voir les fantômes. Entre science des spectres et psychomachie mystique (fin XVI<sup>e</sup>-début XVII<sup>e</sup> siècle) ", dans CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI F. (éd.), *Marie*

*mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumppenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Alphi-Presses universitaires suisses, Neuchâtel, 2014, p. 63-73.

- CHRISTIN O. et SERDECZNY A., " Des dieux et des cieux ou comment Marie peut prendre la place d'Atlas ", dans CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI N. (éd.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumppenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Alphi-Presses universitaires suisses, Neuchâtel, 2014, p. 27-46.
- CONSTANT L., " 'Cette vénérable et chamante petite statue'. Les statues miraculeuses de la Vierge dans les anciens Pays-Bas ", dans *Histoire de l'art*, n° 77, 2015, p. 101-114.
- CONSTANT L., DELBEKE M., GEURS L. et STAESSEN A., " The architecture of miracle-working statues in the Southern Netherlands ", dans *Revue de l'histoire des religions*, n° 232, 2015, p. 211-256.
- COUSIN B., " Culte marial et geste votif en Provence (XVIIe-XIXe siècle ", dans *Autour du culte marial en Forez. Coutumes, Art, Histoire. Acte du colloque des 19 et 20 septembre 1997 à l'Université Jean Monnet*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1999.
- DEKONINCK R., " Les Silènes de Gumppenberg. L'Atlas Marianus et la matère des images miraculeuses de la Vierge au regard du culte marial dans les anciens Pays-Bas ", dans CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI N. (éd.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumppenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Alphi-Presses universitaires suisses, Neuchâtel, 2014, p. 211-221.
- DESCHAMP M., " 'Von wunderthaetigen Mariaebilder'. De la défense et de l'illustration des saintes images de Marie ", dans CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI N. (éd.), dans CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI N. (éd.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumppenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Alphi-Presses universitaires suisses, Neuchâtel, 2014, p. 195-209.
- DE SINGLY F., *Fortune et infortune de la femme mariée. Sociologie des effets de la vie conjugale*, 3<sup>e</sup> éd. corrigée et remaniée, Presses universitaires de France, Paris, 1994 (Économie en liberté).
- DITCHFIELD S., *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- DUPONT-BOUCHAT M. S. (éd.), *La sorcellerie dans les Pays-Bas. Aspects juridiques, institutionnels et sociaux*, U. G. A., Courtrai/Heule, 1987 (Anciens pays et Assemblées d'États).
- GERMAIN R., " Les représentations de la vierge, expression de la foi du Moyen Âge en France ", dans *Autour du culte marial en Forez. Coutumes, Art, Histoire. Coutumes, Art, Histoire. Acte du colloque des 19 et 20 septembre 1997 à l'Université Jean Monnet*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1999, p. 75-84.
- GINZBURG C., *Le sabbat des sorcières*, Gallimard, Paris, 1992.

- HOUDARD S., *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie (XVe-XVIIe siècle)*, Cerf, Paris, 1992 (Histoire).
- JACOBSON SCHUTTE A., *Aspiring Saints. Pretense of Holiness, Inquisition and Gender in the Republic of Venice. 1618-1750*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001.
- KUIJPERS E., " 'O, Lord, save us from shame' Narratives of Emotions in Convent Chronicles by Female Authors during the Dutch Revolt, 1566-1635", dans BROOMHALL S. (éd.), *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe. Destroying Order, Structuring Disorder*, Ashgate, Farnham, 2015.
- LEVACK B. P., *La grande chasse aux sorcières*, Seyssel, Paris, 1991.
- LIDMAN S., *Gender, violence and attitudes. Lessons from Early Modern Europe*, Routledge, Londres/New York, 2018.
- MUCHEMBLED R. (éd.), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Armand Colin, Paris, 1994.
- NORDERA M., " Travailler ou danser. L'iconographie des dix vierges (Pays-Bas, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle) ", dans *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°46, 2017, p. 199-213.
- PEARSON A., " Images of Women ", dans COUCHMAN J, McIVER K. A. et POSKA A. M. (éd.), *The Ashgate research companion to women and gender in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2013, p. 489-508.
- RENOUX C., *Sainteté féminine et mystique à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, Université Paris I, Paris, 1996 [Thèse en Histoire].
- ROULLET A., " Le corps réversible de l'hagiographie : la description du corps et les pratiques de prière du Carmel (1603-1644) face à l'historiographie du corps et de la sainteté ", dans BOUFFARD M., PERRAS J.-A. et WICKY E. (éd.), *Le corps dans l'histoire et les histoires du corps (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Travaux de jeunes chercheurs précédés d'entretiens avec Georges Vigarello*, Hermann, Paris, 2012, p. 51-66.
- VENARD M., " Le culte marial en France en temps des Réformes ", dans *Autour du culte marial en Forez. Coutumes, Art, Histoire. Coutumes, Art, Histoire. Acte du colloque des 19 et 20 septembre 1997 à l'Université Jean Monnet*, Presses de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1999, p. 55-66.
- VERMEIR K., " Tout dépend des circonstances. Superstition, lois de la nature et dissolution du préternaturel au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle ", dans CHRISTIN O., FLÜCKIGER F. et GHERMANI N. (éd.), *Marie mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne*, Alphi-Presses universitaires suisses, Neuchâtel, 2014, p. 47-61.

- VINCENT-CASSY C., *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle. Culte et image*, Casa de Velazquez, Madrid, 2011.
- WALKER C., " An Ordered Cloister ? Dissenting Passions in Early Modern English Cloisters ", dans BROOMHALL S., *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe : Destroying Order, Structuring Disorder*, Ashgate, Farnham, 2015, p. 197-214.
- WIESNER-HANKS E. M., *Christianity and Sexuality in the Early Modern World. Regulating Desire, Reforming Practice*, 2<sup>e</sup> éd., Routledge, Londres/New York, 2010 (Christianity and society in the modern world).
- WIESNER-HANKS E. M., *Women and Gender in Early Modern Europe*, 3<sup>e</sup> éd., Cambridge university press, Cambridge, 2008 (New approaches to European history).
- ZARRI G., *La sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Rosenberg & Sellier, Turin, 1990.
- ZIEGENAUS A., *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung*, F. Pustet, Regensburg, 1993.

#### **d. La Compagnie de Jésus**

- " BOUILLE, PETRUS ", dans AUDENAERT W., *Prosopographia iesuitica Belgica antiqua (PIBA). A biographical dictionary of the Jesuits in the Low Countries. 1542-1773*, vol. 1, Filosofisch en Theologisch College S.J., Leuven/Heverlee, 2000, p. 143.
- BEGHEYN P., " Jesuit Book Production in the Netherlands 1601-1650 ", dans LUCAS Th. M. (éd.), *Spirit, Style, Story. Essays Honoring John W. Padberg*, LoyolaPress, Chicago, 2003, p. 303-326.
- BEGHEYN P., " The Jesuits in the Low Countries 1540-1773 : Apostles of the Printing Press ", dans FAESEN R. et KENIS L. (éd.), *The Jesuits of the Low Countries. Identity and Impact (1540-1773). Proceedings of the International Congress at the Faculty of Theology. KU Leuven (3-5 December 2009)*, Peeters, Leuven, 2012 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), p. 129-138.
- CALLEWIER H., " Anti-jezuïtisme in de Zuidelijke Nederlanden (1542-1773) ", dans *Trajecta : Religie, cultuur en samenleving in de Nederlanden*, n°16/1, 2007, p. 30-50.
- CATELLANI A., " Pour une sémiotique de l'image dirigée' dans la littérature jésuite : syncrétisme, narrativité, énonciation dans le *Chemin de la vie éternelle* d'Antoine Sucquet S. J. ", dans DEKONINCK R. et GUIDERDONI-BRUSLE A. (éd.), *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, Brepols, Turnhout, 2007, p. 109-128.

- CHATELLIER L., *L'Europe des dévots*, Flammarion, Paris, 1981 (Nouvelle Bibliothèque Scientifique).
- CHATELLIER L., " Les jésuites et l'ordre social ", dans GIARD L. et DE VAUCELLES L. (éd.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble, 1996 (Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières), p. 143-154.
- DEKONINCK R., " *Ad imaginem* ". *Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVII<sup>e</sup> siècle*, Droz, Genève, 2006.
- DEKONINCK R., " The Society of the Spectacle : The Jesuits and the Visual Arts in the Low Countries ", dans FAESEN R. et KENIS L. (éd.), *The Jesuits of the Low Countries. Identity and Impact (1540-1773). Proceedings of the International Congress at the Faculty of Theology. KU Leuven (3-5 December 2009)*, Peeters, Leuven, 2012 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), p. 65-82.
- DELFOSSE A., " Quand la politique est conviée sur les planches. Spectacles, patriotisme et morale politique dans les collèges jésuites belges au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans DESMETTE P. (éd.), *Cahiers du Centre de Recherches en Histoire du Droit et des Institutions. Église, pouvoir civil et enseignement (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 2008, p. 33-55.
- DELFOSSE A., " Élections collectives d'un 'Patron et Protecteur'. Mises en scène jésuites dans les Pays-Bas espagnols ", dans DOMPNIER B. (éd.), *Les Cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, Presses universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2009 (Histoires croisées), p. 243-259.
- DENEFF A., DUSAUSOIT X. et EVERS Ch. (e. a.) (éd.), *Les jésuites belges : 1542-1992. 450 ans de la Compagnie de Jésus dans les Provinces belgiques*, Aems, Bruxelles, 1992.
- DOMPNIER B., " La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur ", dans GIARD L. et DE VAUCELLES L. (éd.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Jérôme Million, Grenoble, 1996 (Histoire des jésuites de la Renaissance aux Lumières), p. 155-182.
- DOMPNIER B. et VISMARA P., " De nouvelles approches pour l'histoire des confréries ", dans DOMPNIER B. et VISMARA P. (éd.), *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (MI-XV<sup>e</sup> - Début XIX<sup>e</sup> siècle)*, École française de Rome, Rome, 2008 (École française de Rome), p. 405-423.
- EMS G., " Variétés des 'mises en scène' emblématiques dans la province jésuite flandro-belge au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 269, 2015, p. 705-734.
- FILIPPI B., " L'emblème dans l'action dramatique. Les drames sacrés de Leone Santi S. J. (1632-1648) ", dans DEKONINCK R. et GUIDERDONI-BRUSLE A. (éd.), *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, Brepols, Turnhout, 2007, p. 381-390.

- FILIPPI B., " Le spectacle des idoles dans le théâtre de conversion jésuite (XVII<sup>e</sup> siècle) ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, L'Harmattan, Paris, 2005 (Structures et pouvoirs des imaginaires), p. 167-180.
- GAY J.-P., " Voués à quel royaume ? Les jésuites entre vœux de religion et fidélité monarchique. A propos d'un mémoire inédit de P. de La Chaize ", dans *Dix-septième siècle*, n° 227, 2005, p. 285-314.
- VAN GENNIP J., " Publish or Perish ? The Polemical and Apologetic Publications of the Jesuits in the Low Countries (17th Century) ", dans GANZEVOORT R. R., DE HAARDT M. et SCHERER-RATH M. (éd.), *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, Brill, Leiden/Boston, 2014 (Studies in Theology and Religion), p. 251-262.
- LECRIVAIN Ph. (Jésuite), *Les premiers siècles jésuites. Jalons pour une histoire (1540-1814)*, Lessius, Namur/Paris, 2016 (Au singulier).
- MAJORANA B., " Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) ", dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 57/2, 2002, p. 297-320.
- MARCHAND P., " Les conditions d'installation des collèges jésuites dans les Pays-Bas méridionaux au temps des Archiducs (1598-1633) ", dans BRUNEEL Cl., DUVOSQUEL J.-M. et GUIGNET Ph. (e. a.) (éd.), *Les "Trente Glorieuses" (circa 1600 - circa 1630). Pays-Bas méridionaux et France septentrionale. Aspects économiques, sociaux et religieux au temps des archiducs Albert et Isabelle. Actes des colloques à l'Université Charles-de-Gaulle. Lille 3 les 22-23 mars et le 5 octobre 2007*, Bibliothèque royale de Belgique, Bruxelles, 2010 (Archives et Bibliothèques de Belgique), p. 237-247.
- MEEUS H. (éd.), *Ad maiorem Dei gloriam. Jezüieten in de Nederlanden tijdens de Zeventiende eeuw*, Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius te Antwerpen, Anvers, 1997.
- MOLINA J. M., " Women's Devotional Labor ", dans MOLINA J. M., *To Overcome Oneself. The Jesuit ethic and spirit of global expansion. 1520-1767*, University of California press, Berkeley/Londres/Los Angeles, 2013, p. 50-66.
- MOSTACCIO S., " La mission militaire jésuite auprès de l'armée des Flandres pendant la guerre de Trente Ans. Conversions et sacrements ", dans FORCLAZ B. et MARTIN P. (éd.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2015 (Histoire), p. 183-202.
- MOSTACCIO S., " Le corps souffrant et les miracles en terre de Flandres. Expériences vécues et récits en temps de guerre (1568-1648) ", dans DESMETTE P. et MARTIN P. (éd.), *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, Hémisphères, Paris, 2018, p. 139-152.
- MOSTACCIO S., " 'Perinde ac si cadaver essent'. Les Jésuites dans une perspective comparative : la tension constitutive entre l'obéissance et le 'representar' dans les sources normatives des réguliers ", dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, n°105, 2010, p. 44-71.

- MOSTACCIO S., " Shaping the Spiritual Exercices : the *Maisons des retraites* in Britany during the Seventeenth Century as a Gendered Pastoral Tool ", dans *Journal of Jesuit Studies*, n° 2, 2015, p. 659-684.
- MOSTACCIO S., " Spiritual Exercices : Obedience, Conscience, Conquest ", dans ZUPANOV I. G. (éd.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, Oxford, 2019, p. 75-104.
- NELLES P., " Du savant au missionnaire. La doctrine, les mœurs et l'écriture de l'histoire chez les Jésuites ", dans *Dix-septième siècle*, n° 237, 2007, p. 669-689.
- PORTEMAN K. (éd.), *Emblematic Exhibitions (Affixiones) at the Brussels Jesuit College (1630-1685). A Study of the Commemorative Manuscripts (Royal Library, Brussels)*, Brepols, Turnhout, 1996.
- PUT E. et WYNANTS M. (éd.), *Les jésuites dans les Pays-Bas et la principauté de Liège (1542-1773). Exposition aux Archives générales du Royaume (1<sup>er</sup> février - 6 avril 1991)*, Archives Générales du Royaume, Bruxelles, 1991.
- SPICA A.-E., " Les jésuites et l'emblématique ", dans *Dix-septième siècle*, n° 237, 2007, p. 633-651.
- TANTURRI A., " Ordres et congrégations enseignants à l'époque de la contre-réforme : Barnabites, Somasques, Scolopes ", dans *Revue historique*, n°660, 2011, p. 811-852.
- VANDEN BOSCH G., " L'image des jésuites dans la République des Provinces-Unies au Siècle d'or : Cinquième colonne ou mythe entretenu ? ", dans FABRE P.-A. et MAIRE C. (éd.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010 (Histoire), p. 429-253.
- VANDEN BOSCH G., " Saving Souls in the Dutch Vineyard : The Missio Hollandica of the Jesuits (1592-1708) ", dans FAESEN R. et KENIS L. (éd.), *The Jesuits of the Low Countries. Identity and Impact (1540-1773). Proceedings of the International Congress at the Faculty of Theology. KU Leuven (3-5 December 2009)*, Peeters, Leuven, 2012 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), p. 139-151.
- VANDER MEERSCH A., " BOUILLE (Pierre) ", dans Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts, *Bibliographie nationale*, t. 2, H. Thiry-Van Buggenboudt, Bruxelles, 1868, p. 800.
- ZEMON DAVIS N., *Juive, Catholique, Protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle*, trad. de l'anglais par LEVI A., Seuil, Paris, 1997 (La librairie du XX<sup>e</sup> siècle).



### e. Les Frères Mineurs (capucins)

- DOMPNIER B., " *De miraculis et virtutibus*. La naissance du culte du vénérable Jean de Maurienne, capucin ", dans CROIX A. (éd.), *Populations et cultures. Études réunies en l'honneur de François Lebrun*, Amis de François Lebrun, Rennes, 1989.
- DOMPNIER B., *Enquête au pays des frères des anges. Les capucins de la province de Lyon aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 1993.
- DOMPNIER B., *Missions, vocations, dévotions. Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA), Lyon, 2016 (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires).
- MAUZAIZE J., *Le rôle et l'action des capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle*, Champion, Paris, 1978.

### f. La dévotion et le sentiment religieux au XVII<sup>e</sup> siècle

- " Blanc ", dans GHEERBRANT A., *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Laffont, Paris, 1988 (Bouquins), p. 125-128.
- " Iconoclasm : rites of destruction ", dans MICHALSKI S., *The Reformation and the visual arts : the protestant image question in Western and Eastern Europe*, Londres/New York, Routledge, 1993, p. 75-98.
- AUDISIO G., *Les Français d'hier. Des croyants. XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Armand Colin, Paris, 1991.
- BALZAMO N., *Les miracles dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle. Métamorphoses du surnaturel*, Les Belles Lettres, Paris, 2014.
- BELIN M., « Mutations et permanences du culte des saints (XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) dans le monde paroissial des Pays-Bas méridionaux, au miroir des documents et des images », dans MICHAUD-FREJAVILLE F. (éd.), *Les espaces du sacré de la Renaissance à la Révolution. Actes du colloque de Troyes (7-9 octobre 2010)*, Rencontre avec le Patrimoine religieux, Châtillon-sur-Indre, 2013 (Art sacré, Cahiers de Rencontre avec le Patrimoine religieux), p. 207-218.
- BERNART C., " De l'alliance improbable à l'union interdite : formes de coexistence et porosité des frontières confessionnelles entre catholiques et protestants en guerre, Languedoc vers 1685-vers 1715/1730 ", dans BOISSON D. et KRUMENACKER Y. (éd.), *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Université Jean Moulin, Lyon, 2009 (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires), p. 169-192.

- BEUGNOT B., *Le discours de la retraite au XVII<sup>e</sup> siècle. Loin du monde et du bruit*, Presses universitaires de France, Paris, 1996.
- BOISSON D., " Une communauté protestante au XVIII<sup>e</sup> siècle. Les vigneronns d'Asnières-lès-Bourges ", dans *Histoire & Sociétés Rurales*, n° 15, 2001, p. 37-66.
- BONZON A., " Paroisse rêvée, paroisse vécue. Le point de vue de curés citadins au temps de la Réforme catholique. L'exemple de Beauvais ", dans *Revue du Nord*, n° 340, 2001, p. 319-339.
- BOTS H. et LEROY P., " De l'acceptation de la foi au refus des dogmes. Le doute des libertins du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 229, 2005, p. 731-745.
- BOUFLET J., *Une histoire des miracles du Moyen Âge à nos jours*, Seuil, Paris, 2008.
- BOURGEOIS C., " Figues baroques de la croix. Une poétique de l'énigme ", dans *Dix-septième siècle*, n° 222, 2004, p. 75-90.
- BOURRIT B., " Martyrs et reliques en Occident ", dans *Revue de l'histoire des religions*, n°225, 2008, p. 443-470.
- BOUTRY P., FABRE P.-A. et JULIA D. (éd.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux Révolutions*, EHESS, Paris, 2009.
- BOUVIER M., " L'art de prêcher du père de Foix ", dans *Dix-septième siècle*, n° 219, 2003, p. 287-308.
- BOUZA ALVAREZ J. L., *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990.
- BRENOT A.-M., " Le Corps pour Royaume. Un langage politique de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et début du XVII<sup>e</sup> ", dans *H.E.S.*, n°10/4, 1991, p. 441-466.
- BRIAN I., " Les prédicateurs à Paris, à Rome et dans quelques autres villes. De l'âge classique aux Lumières ", dans *Histoire urbaine*, n° 34, 2012, p. 51-69.
- BRUNET S., " Les prêtres des campagnes de la France du XVII<sup>e</sup> siècle. La grande mutation ", dans *Dix-septième siècle*, n° 234, 2007, p. 49-82.
- BURKARDT A., *Les clients des saints. Maladie et quête du miracle à travers les procès de canonisation de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle en France*, École française de Rome, Rome, 2004.
- BÜTTGEN P., " Théologie politique et pouvoir pastoral ", dans *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 5, 2007, p. 1129-1154.
- BÜTTGEN P., *Luther et la philosophie*, Vrin, Paris, 2011.

- CAFFIERO M., *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, EHESS, Paris, 2006.
- CAMERON E., *Enchanted Europe. Superstition, Reason & Religion. 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- CATTO M., " Les deux voies des catéchismes. Les controverses et l'endocinement. France et Italie ", dans FRAGNITO G. et TALLON A. (éd.), *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVIe-XVIIe siècles*, École française de Rome, Rome, 2017, p. 257-276.
- CHAMPION M. S., " Emotions and the Social Order of Time : Constructing History at Louvain's Carthusian House, 1486-1525 ", dans BROOMHALL S. (éd.), *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe. Destroying Order, Structuring Disorder*, Ashgate, Farnham, 2015.
- CHATELAIN J.-M., " Lire pour croire. Mise en texte de l'emblème et art de méditer au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Bibliothèque de l'école des chartes*, n° 150, 1992, p. 321-351.
- CHATELLIER L., *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne. XVIe-XIXe siècle*, Aubier, Paris, 1993 (Histoires).
- CHATELLIER L., " Les premières congrégations mariales dans les pays de langue française ", dans *R. H. E. F.*, n°75, 1989, p. 167-176.
- CHELINI J. et BRANTHOMME H., *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Hachette, Paris, 1982.
- CHRISTIN O., " Les miracles accomplis par l'intermédiaire des images, ou les signes au secours des signes (1530-1630) ", dans DOMPNIER B. et DEMERSON G. (éd.), *Les signes de Dieu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 1993 (Faculté des lettres et sciences humaines), p. 79-88.
- CLAVERIE E., *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Gallimard, Paris, 2003 (N.R.F. Essais).
- COTTIN J., " L'idole dans le protestantisme : entre archaïsme et actualité ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, L'Harmattan, Paris, 2005 (Structures et pouvoirs des imaginaires), p. 143-153.
- COUSINIE F., " Du retable à la coupole : Apothéose du saint et entrée en Gloire, du singulier à la communauté ", dans MARIN O. et VINCENT-CASSY C. (éd.), *La Cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Villeteuse et de Paris (Université Paris 13-Sorbonne Paris Cité et E.H.E.S.S., 31 mai-2 juin 2012)*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 163-180.
- COUSINIE F., " Images et contemplation dans le discours mystique du XVII<sup>e</sup> siècle français ", dans *Dix-septième siècle*, n° 230, 2006, p. 23-47.

- COUSINIE F., " Poétique de l'image de dévotion : image et méditation dans les traités illustrés d'oraison du XVII<sup>e</sup> siècle français ", dans DEKONINCK R. et GUIDERDONI-BRUSLE A. (éd.), *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, Brepols, Turnhout, 2007, p. 83-108.
- CREMOUX F., " Les 'relations de miracles' au XVI<sup>e</sup> siècle, point de rencontre de plusieurs identités culturelles ", dans REDONDO A. (éd.), *Relations entre identités culturelles dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, vol. 2 : *Élites et masses*, Presses de la Sorbonne Nouvelle, Paris, 1997.
- CROUZET D., " Sur le désenchantement des corps saints au temps des troubles de Religion ", dans BOUTRY Ph., FABRE P.-A. et JULIA D. (éd.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, vol. 2, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2009 (En temps & lieux), p. 435-482.
- CRUZ DE CARLOS VARONA M., CIVIL P. et PEREDA F. (e. a.) (éd.), *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*, Casa de Velásquez, Madrid, 2008.
- DAUSSY H., " Un artifice rhétorique au temps des guerres de Religion. L'usage du masque catholique dans la polémique huguenote ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 35, 2015, p. 11-22.
- DEKONINCK R., *Fou comme une image. Puissance et impuissance de nos idoles*, Labor, Bruxelles, 2006.
- DELFOSSE A., *La "Protectrice du País-Bas". Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Brepols, Turnhout, 2009 (Église, liturgie et société dans l'Europe moderne).
- DELFOSSE A., " Une vierge guerrière au service des Habsbourg et de l'Église catholique dans les Pays-Bas méridionaux ", dans BETHOUART B. et LOTTIN A. (éd.), *La dévotion mariale de l'an mil à nos jours. Actes du colloque international "La dévotion mariale de l'an mil à nos jours". 22-23-24 mai 2003. Boulogne-sur-Mer*, Artois Presses Université, Arras, 2005, p. 337-345.
- DELFOSSE A., " Vêtir la Vierge : une grammaire identitaire ", dans DONNEAU O. (éd.), *Quand l'habit faisait le moine. Une histoire du vêtement civil et religieux en Luxembourg et au-delà*, Musée en Piconrue, Bastogne, 2004, p. 199-210.
- DELUMEAU J., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, Paris, 1989.
- DELUMEAU J., *L'aveu et le pardon*, Fayard, Paris, 1990.
- DELUMEAU J., " Le péché et la peur en Occident ", dans DILLEN A.-M. (éd.), *La peur. Émotion, passion, raison*, Faculté universitaire de Saint-Louis, Bruxelles, 2006.

- DELUMEAU J., *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Fayard, Paris, 1990.
- DELUMEAU J., *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Fayard, Paris, 1999.
- DESLANDRES D., " Signes de Dieu et légitimation de la présence française au Canada : le 'trafic' des reliques ou la construction d'une histoire ", dans DOMPNIER B. et DEMERSON G. (éd.), *Les signes de Dieu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 1993 (Faculté des lettres et sciences humaines), p. 145-160.
- D'HAINAUT-ZVENY B., " Des saints, au singulier et au pluriel, dans des retables d'autel (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles). Figures emblématiques de communautés humaines et spirituelles ", dans MARIN O. et VINCENT-CASSY C. (éd.), *La Cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Villeteuse et de Paris (Université Paris 13-Sorbonne Paris Cité et E.H.E.S.S., 31 mai-2 juin 2012)*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 153-162.
- D'HAINAUT-ZVENY B. et DEKONINCK R., " Introduction ", dans D'HAINAUT-ZVENY B. et DEKONINCK R. (éd.), *Machinae spirituales. Les retables baroques dans les Pays-Bas méridionaux et en Europe. Contributions à une histoire formelle du sentiment religieux au XVII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout, 2014 (Scientia Artis), p. 8-17.
- DUCCINI H., " Les médias de la Contre-Réforme en France au XVII<sup>e</sup> siècle ", *Le Temps des médias*, vol. 17, n°2, 2011, p. 11-20.
- DUFFIN J., *Medical Miracles. Doctors, Saints and Healing in the Modern World*, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- FEHRLIN-WEISS N. et SCHINDLING A., " Les colonnes mariales à Munich, Vienne et Prague : mémoriaux de la guerre de Trente Ans ", dans FORCLAZ B. et MARTIN P. (éd.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2015 (Histoire), p. 19-38.
- FLETCHER'S B., " Chapter 29 : The Low Countries and Britain ", dans FLETCHER'S B., *A history of architecture*, 19<sup>e</sup> éd., Butterworths, Londres, 1987, p. 1000-1002.
- FREEDBERG F., " Images dans les rêves ", dans CHRISTIN O. et GAMBONI D. (éd.), *Crises de l'image religieuse. De Nicée II à Vatican II*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1999, p. 33-53.
- FROESCHLE-CHLOPARD M. H., " De l'image protectrice à l'image enseignante. Une mutation du sentiment religieux au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans CHRISTIN O. et GAMBONI D. (éd.), *Crises de l'image religieuse. De Nicée II à Vatican II*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 2000, p. 133-156.

- GANTET C., " Politique et activité visionnaire : le traumatisme de la guerre de Trente Ans ", dans FORCLAZ B. et MARTIN P. (éd.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2015 (Histoire), p. 299-311.
- GOODY J., *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, La découverte, Paris, 2006 (Textes à l'appui).
- GOOSENS A., " Législation contre l'hérésie et répression de la sorcellerie. Le cas des Pays-Bas méridionaux au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ", dans *Revue du Nord*, n° 395, 2012, p. 347-360.
- GUIDERDONI-BRUSLE A., " De l'idole sensible à l'idole herméneutique : figures du discours et idolâtrie verbale ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, L'Harmattan, Paris, 2005 (Structures et pouvoirs des imaginaires), p. 217-229.
- GUILLAUSSÉAU A., " Des hagiographies collectives au service de l'universalisme tridentin ? Réflexions sur les trajectoires éditoriales des *Flos sanctorum* d'Alonso de Villegas et de Pedro de Ribadeneyra ", dans MARIN O. et VINCENT-CASSY C. (éd.), *La Cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne. Actes du colloque de Villeteuse et de Paris (Université Paris 13-Sorbonne Paris Cité et E.H.E.S.S., 31 mai-2 juin 2012)*, Brepols, Turnhout, 2014.
- GUILLAUSSÉAU A., *Sainteté et miracles dans les royaumes de France et d'Espagne des lendemains du concile de Trente aux décrets d'Urbain VIII*, Université de Tours, Tours, 2007 [Thèse en Histoire].
- GUYARD N., " 'Calamitez extrêmes' et cultes des reliques. Les catholiques face aux aléas climatiques en France au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 40, 2016, p. 13-25.
- GUYARD N., " La sainteté au village. Germaine Cousin ou la fabrique locale du sacré durant la Réforme catholique ", dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 66, 2019, p. 7-26.
- GUYARD N., " La ville sainte. Renommée et image religieuse de Lyon à l'époque moderne ", dans *Histoire urbaine*, n° 56, 2019, p. 35-51.
- HABERMAS R., *Wallfahrt und Aufruhr : zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit*, Campus, Francfort, 1991.
- HEIRWEGH J.-J. et VAN BELLE J.-L., *Les saints patrons des métiers en Belgique*, CIACO, Louvain-la-Neuve, 1991.
- HICKEY D., " Le rôle de l'État dans la Réforme catholique. Une inspection du diocèse de Poitiers lors des grands jours de 1634 ", dans *Revue historique*, n° 624, 2002, p. 934-961.

- HOUDARD S., " Affections de l'âme et émotions dans l'expérience mystique ", dans CORBIN A., COURTINE J.-J. et VIGARELLO (éd.), *Histoire des émotions*, vol. 1 : *De l'Antiquité aux Lumières*, Seuil, Paris, 2016, p. 272-293.
- HOURS B., *L'Église et la vie religieuse dans la France moderne XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de France, Paris, 2000.
- JOBLIN A., " L'attitude des protestants face aux reliques ", dans BOZOKY E. et HELVETIUS A.-M. (éd.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côté d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4-6 septembre 1997*, Brepols, Turnhout, 1999 (Hagiologia, Études sur la Sainteté en Occident), p. 123-144.
- JULIA D., « L'Église post-tridentine et les reliques. Tradition, controverse et critique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) », dans BOUTRY Ph., FABRE P.-A. et JULIA D. (éd.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions*, vol. 1, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, 2009 (En temps & lieux), p. 69-120.
- JULIA D., *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2016 (Hautes études).
- JULIA D., « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », dans VAUCHEZ A. (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, École française de Rome, Rome, 2000 (École française de Rome), p. 241-295.
- KLEIN B., " Les signes qui ne trompent pas. Réformation luthérienne et sémiotique nouvelle (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 38, 2016, p. 29-46.
- KRUMENACKER Y. et LEONARD J., " La nouveauté de la prédication protestante dans les villes francophones XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles ", dans *Histoire urbaine*, n° 24, 2012, p. 17-31.
- LAVENIA V., " Foi et discipline. Catéchismes espagnols pour les soldats au temps de la guerre de Trente Ans ", dans FORCLAZ B. et MARTIN P. (éd.), *Religion et piété au défi de la guerre de Trente Ans*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2015 (Histoire), p. 203-222.
- LECERCLE F., " L'obscénité de l'idole à propos du *Trattato della pittura e scultura, uso et abuso loro* de G. D. Ottonelli et Pietro da Cortona (1652) ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, L'Harmattan, Paris, 2005 (Structures et pouvoirs des imaginaires), p. 155-165.
- LENAIN T., « Les images-personnes et la religion de l'authenticité », dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 303-324 (Structures et pouvoirs des imaginaires).
- LEONARD J., " Une tolérance à géométrie variable. Catholiques et protestants, chrétiens et juifs, pouvoir royal et francisation. Metz au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, n° 125, 2018, p. 97-109.

- LOTTIN A. (éd.), *Être et croire à Lille et en Flandre, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Artois Presses Université, Arras, 2000 (Histoire).
- MAES B., *Les livrets de pèlerinage. Imprimerie et culture dans la France moderne*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2016 (Histoire).
- MAURAN P., " Itinéraires calvinistes dans l'Europe du début de la guerre de Trente Ans : Abraham Gölnitz en son temps ", dans *Dix-septième siècle*, n° 280, 2018, p. 533-550.
- MCTAVISH L., " Maternity ", dans COUCHMAN J, MCIVER K. A. et POSKA A. M. (éd.), *The Ashgate research companion to women and gender in Early Modern Europe*, Ashgate, Farnham, 2013, p. 173-194.
- MELI C., " Réflexions sur l'action des prédicateurs. L'exemple de Bossuet ", dans *Dix-septième siècle*, n° 257, 2012, p. 719-734.
- MINET-MAHY V., " L'image comme guide de lecture et pouvoir sur le lecteur : le cas de la *Délie* de Maurice Scève ", dans DEKONINCK R. et GUIDERDONI-BRUSLE A. (éd.), *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, Brepols, Turnhout, 2007, p. 305-320.
- MONDZAIN M. J., " L'idole comme fantasme fusionnel et son destin politique ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, L'Harmattan, Paris, 2005 (Structures et pouvoirs des imaginaires), p. 13-22.
- MONTANDON A., " L'invention d'une autosurveillance intime ", dans CORBIN A., COURTINE J.-J. et VIGARELLO G. (éd.), *Histoire des émotions*, vol. 1 : *De l'Antiquité aux Lumières*, Seuil, Paris, 2016, p. 253-271.
- MONTEIRO M., " Power in Piety : Inspiration, Ambitions and Strategies of Spiritual Virgins in the Northern Netherlands during the Seventeenth Century ", dans LUX-STERRITT L. et MANGION C. M. (éd.), *Gender, Catholicism and Spirituality. Women and the Roman Catholic Church in Britain and Europe. 1200-1900*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2011 (Gender and History), p. 115-130.
- MORGAIN S.-M., " Une grande oeuvre théologique de Richelieu. La méthode la plus facile et la plus assurée pour convertir ceux qui se sont séparés de l'église ", dans *Dix-septième siècle*, n° 230, 2006, p. 131-149.
- MUCHNIK N., " Du judaïsme au catholicisme : les aléas de la foi au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Revue historique*, n°623, 2002, p. 571-609.
- MUDRAK M., " La construction matérielle du catholicisme allemand au début de la Réforme ", dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 62, 2015, p. 79-103.



- MULLER J. M., " Communication visuelle et confessionnalisation à Anvers au temps de la Contre-Réforme ", *Dix-septième siècle*, vol. 240, n°3, 2008, p. 441-482.
- POUTET Y., " L'esprit de foi au XVII<sup>e</sup> siècle, art de lire à travers le profane les signes de Dieu, art de vivre ", dans DOMPNIER B. et DEMERSON G. (éd.), *Les signes de Dieu aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque organisé par le Centre de Recherches sur la Réforme et la Contre-Réforme*, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 1993 (Faculté des lettres et sciences humaines), p. 285-298.
- PROVOST G., *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Cerf, Paris, 1998.
- PULLAN B., " Catholics, Protestants, and the Poor in Early Modern Europe ", dans *The Journal of Interdisciplinary History*, n°35, 2005 (Poverty and Charity : Judaism, Christianity, and Islam), p. 15-34.
- REINBURG V., *Storied places. Pilgrim shrines, nature and history in Early modern France*, Cambridge university press, Cambridge, 2019.
- ROLAND J., *La vie et les miracles de sainte Rolende, vierge royale honorée dans l'église de Gerpennes*, Gerpennes-Acoz, Guillaume, 1991.
- RUSSEL J. B., *Mephistopheles. The Devil in the Modern World*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1986.
- SALLMANN J.-M., *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Presses universitaires de France, Paris, 1994.
- SFORZINI A., " L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair. Les pratiques de subjectivation à l'âge des Réformes ", dans *Revue de l'histoire des religions*, n° 235, 2018, p. 485-505.
- SIMIZ S., " La parole religieuse en ville XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles ", dans *Histoire urbaine*, n° 34, 2012, p. 5-16.
- SOERGEL P. M., *Wondrous in His Saints. Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- SPICA A.-E., " Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images de l'âge baroque : quelques pistes de recherche ", dans DEKONINCK R. et GUIDERDONI-BRUSLE A. (éd.), *Emblemata Sacra. Rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images*, Brepols, Turnhout, 2007, p. 19-38.
- SUBIRADE P., " Le verbe et l'image. L'Église de Besançon et les images du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle ", dans *Hypothèses*, n° 5, 2002, p. 125-138.

- SUIRE E., *La sainteté française de la Réforme catholique (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2001.
- TALLON A., *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI<sup>e</sup> siècle*, Presses universitaires de France, Paris, 2002.
- TOBIAS I., *Die Beichte in den Flugschriften der frühen Reformationszeit*, Peter Lang, Francfort, 2002.
- TREXLER R., " Habiller et déshabiller les images : esquisse d'une analyse ", dans DUNAND F., SPIESER J.-M. et WIRTH J. (éd.), *L'image et la production du sacré. Actes du colloque de Strasbourg (20-21 janvier 1988) organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg II, Groupe "Théorie et pratique de l'image culturelle"*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1991, p. 195-232.
- VAUCHEZ A., *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, éd. revue et mise à jour, École française de Rome, Rome, 1994 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome).
- VAUCHEZ A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII-XII<sup>e</sup> siècles*, Seuil, Paris, 1994.
- VAUCHEZ A., *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Cerf, Paris, 1987.
- VAUCHEZ A., *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 1999.
- VIALON M. (éd.), *Autour du concile de Trente (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2006.
- VILADSAU R., *The Pathos of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts. The Baroque era*, Oxford University Press, Oxford, 2014.
- VINCENT-CASSY C., *Les "chemins du ciel" : sainteté féminine, martyre et patronage en Espagne sous Philippe III (1598-1621) et Philippe IV (1621-1665). Analyse des représentations littéraires et plastiques des saintes vierges et martyres*, Université de Paris III Sorbonne-Nouvelle, Paris, 2004.
- WANEGFFELEN T., *De la Conversion*, Cerf, Paris, 1997.
- WINGENS M., " Franchir la frontière. Le pèlerinage des catholiques néerlandais aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle ", dans BOUTRY P., FABRE P.-A. et JULIA D. (éd.), *Rendre ses vœux : les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2000, p. 75-86.
- WUNENBURGER J.-J., " L'image, le double, le dédoublement : l'impossible mystification de l'idole politique ", dans DEKONINCK R. et WATTHEE-DELMOTTE M. (éd.), *L'idole dans*

*l'imaginaire occidental*, L'Harmattan, Paris, 2005 (Structures et pouvoirs des imaginaires), p. 271-278.

### **g. Notre-Dame de Foy et Notre-Dame de la Sarte**

- *Annales du Cercle hutois des Sciences et Beaux-Arts*, t. XXXVIII, Années 109, Cercle hutois des Sciences et Beaux-Arts, Huy, 1984.
- BELIN Ch., " 'Un Midy de gloire...' La dévotion à l'âge baroque ", dans D'HAINAUT-ZVENY B. et DEKONINCK R. (éd.), *Machinae spirituales. Les retables baroques dans les Pays-Bas méridionaux et en Europe. Contributions à une histoire formelle du sentiment religieux au XVII<sup>e</sup> siècle*, Brepols, Turnhout, 2014 (Scientia Artis), p. 18-33.
- BELIN M., " Vénérer l'image miraculeuse, consoler l'image martyre. Pratiques de dévotion autour de Notre-Dame de la Colombe (1635-1648) ", dans *Revue de l'histoire des religions*, n°2, 2015, p. 257-290.
- CLAIR M., " Notre-Dame de Foy en Nouvelle-France (1669-1675) : Histoire des statuettes de Foy et des wampum des Hurons chrétiens ", dans DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO Ch. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Société archéologique de Namur, Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur), p. 167-192.
- DEKONINCK R., " Défense et illustration du culte de Notre-Dame de Foy : L'Abrégé de l'histoire de Notre-Dame de Foy de Louis Lipsin (1734) ", dans DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO Ch. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Société archéologique de Namur, Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur), p. 205-213.
- DELFOSSE A., " La Compagnie de Jésus et Notre-Dame de Foy : Diffusion, appropriation, évangélisation ", dans DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO Ch. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Société archéologique de Namur, Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur), p. 153-166.
- GAUD H. et PACCO Ch., *Foy Notre-Dame, Art & Histoire*, Gaud, Moisenay, 2009.
- HASQUIN A., " Beauraing et le 400<sup>e</sup> anniversaire de Foy Notre-Dame ", dans *Beauraing et sa région : Archéologie, histoire et folklore*, n°39, 2010, p. 56-59.
- HAQUIN A., " Invention et Miracles de l'Image de Notre-Dame de Foy selon P. Botuille s.j. (1620) : Narration et interprétation ", dans DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO Ch. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Société archéologique de Namur, Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur), p. 215-239.

- HAQUIN A., " Un pèlerinage marial du XVII<sup>e</sup> siècle : Notre-Dame de Foy ", dans MOUGIN S. et TAMINE M. (éd.), *Dévotions populaires. Actes du colloque. Université de Reims Champagne-Ardenne. Centre d'Etudes et de Recherches en Histoire Culturelle. Centre d'Etudes du Patrimoine Linguistique et Ethnologique de Champagne-Ardenne*, Dominique Guéniot, Langres, 2008, p. 281-288.
- HOYLE M. et Reesing I., " Notre-Dame de Foy : The Reuse and Dissemination of a Late Medieval Figurine of the Virgin in the Low Countries ", dans *Simiolus : Netherlands Quarterly for the History of Art*, n°33, 2007-2008, p. 145-165.
- LEFFTZ M., " Etude stylistique des sculptures et du mobilier du sanctuaire de Foy Notre-Dame ", dans DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO Ch. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Société archéologique de Namur, Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur), p. 17-36.
- MAHO H. (Abbé), " FOY-LEZ-DINANT (prov. Namur). Église paroissiale ", dans MAHO H. (Abbé), *La Belgique à Marie. Belgium mariarum. Répertoire historique et descriptif des Églises, Sanctuaires, Chapelles et Grottes dans nos Provinces*, A. Bieleveld, Bruxelles, 1927, p. 165-169.
- PACCO C., " La statuette miraculeuse de Foy Notre-Dame, état de la question ", dans DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO Ch. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Société archéologique de Namur, Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur), p. 131-152.
- TOUSSAINT J., " Médailles, 'Béatilles' et autres menues chosettes consacrées à Notre-Dame de Foy ", dans DEKONINCK R., DELFOSSE A. et PACCO C. (éd.), *Foy Notre-Dame : Art, Politique et Religion. Actes du colloque de Dinant, 16 mai 2009*, Société archéologique de Namur, Namur, 2009 (Annales de la Société archéologique de Namur), p. 47-103.
- VANVREKOM F., " L'ermitage de Notre-Dame de Foy à Loupaigne ", dans *Revue d'histoire du Brabant wallon*, n°3, 1989, p. 253-267.

## **h. La philosophie, la littérature et les arts au XVII<sup>e</sup> siècle**

- ANDERSEN L., MILLEN R. et WOLF R. E., *L'art de la Renaissance et du Baroque*, Elsevier, Paris, 1980 (L'art du monde).
- BURY E. et MONTCHER F., " Savoirs et pouvoirs à l'âge de l'humanisme tardif ", dans *Dix-septième siècle*, n° 266, 2015, p. 5-16.
- BURY E., " Conclusions. *Ut pictura poesis*, un paragone révélateur de l'imaginaire ", dans *Dix-septième siècle*, n° 245, 2009, p. 699-701.

- CARR T. M. JR., *Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*, Southern Illinois Press, Carbondale/Edwardsville, 1990.
- CHARLES L., " Parler à des sourds. Les apostrophes métaleptiques dans le roman du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 279, 2018, p. 329-344.
- CLOSSON M., *L'imaginaire démoniaque en France (1550-1650). Genèse de la littérature fantastique*, Librairie Droz, Genève, 2000 (Travaux d'Humanisme et Renaissance).
- CORNELIUS P., *Languages in Seventeenth- and Early Eighteenth-Century Imaginary Voyages*, Librairie Droz, Genève, 1965.
- DE BUZON F., " L'harmonie, métaphysique et phénoménalité ", dans *Revue de métaphysique et de morale*, n°100, 1995, p. 95-120.
- DE BUZON F., " Littérature et fiction : Leibniz et Malebranche ", dans *Dix-septième siècle*, n° 255, 2012, p. 241-256.
- DE LAAGE DE MEUX F., " Éloge et raillerie : le discours de Tristan sur les arts ", dans *Dix-septième siècle*, n° 245, 2009, p. 663-681.
- DOIRON N., " Le parfait gentilhomme. L'idéal du Moi au début du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 277, 2017, p. 611-630.
- FICHANT M., *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Presses universitaires de France, Paris, 1998 (Épiméthée).
- FRAISSE L., " La littérature du XVII<sup>e</sup> siècle chez les fondateurs de l'histoire littéraire ", dans *Dix-septième siècle*, n° 218, 2003, p. 3-26.
- FUMAROLI M., " Une *terra incognita*. L'histoire littéraire. L'éloquence sacrée du siècle des Lumières ", dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, n° 104, 2004, p. 783-800.
- GAILLARD A. et LANOË N., " Couleur(s) sur les Lumières ", dans *Dix-huitième siècle*, n°51, 2019, p. 13-29.
- GNASSOUNOU B., " Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz ", dans *Revue d'Histoire des sciences*, n° 66, 2013, p. 33-72.
- GOMEZ-ACEBO P. et NAVAUD G., " *Dom Carlos* et la contrefaçon de l'histoire. Nouveaux éléments sur la structure romanesque et les sources alléguées de la 'Nouvelle histotique' de Saint-Réal ", dans *Dix-septième siècle*, n° 271, 2016, p. 253-268.
- GREINER F., " La confrontation de l'histoire et du roman. Fancan, Sorel, Lenglet-Dufresnoy ", dans *Dix-septième siècle*, n° 239, 2008, p. 311-338.

- GREINDL E., HAIRS M.-L., KERVYN DE MÉRENDRE M. (e. a.), *De Rubens à Van Dyck. L'Âge d'or de la peinture flamande*, La Renaissance du livre, Bruxelles, 1994.
- KAPP V., " Le savoir livresque et/ou le style 'naturel'. La métaphore de la culture oratoire du XVI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle (Jacques Faye d'Espeisses et Claude Fleury) ", dans *Dix-septième siècle*, n° 227, 2005, p. 195-209.
- LANDY-HOUILLOIN I., *Entre philologie et linguistique, approches de la langue classique*, Classiques Garnier, Paris, 2012 (Lire le 17<sup>e</sup> Siècle).
- LECA-TSIOMIS M. et OUEMADA B., " 'Nature' du Dictionnaire de Richelet à l'Encyclopédie : une impossible définition ? ", dans *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 45-60.
- MAILLARD J.-C., " Le style musical français au XVII<sup>e</sup> siècle. Doutes et certitudes ", dans *Dix-septième siècle*, n° 224, 2004, p. 446-460.
- MERLIN-KAJMAN H., " Un siècle classico-baroque ? ", dans *Dix-septième siècle*, n° 223, 2004, p. 163-172.
- MOLINIE G., *Du roman grec au roman baroque*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1995.
- MOUREAU F., *Le Théâtre des voyages. Une scénographie de l'Âge classique*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2005 (Imago mundi).
- NEDELEC C., " Le burlesque au Grand Siècle. Une esthétique marginale ? ", dans *Dix-septième siècle*, n° 224, 2004, p. 429-443.
- ODDO N., " L'invention du roman français au XVII<sup>e</sup> siècle. Littérature religieuse et matière romanesque ", dans *Dix-septième siècle*, n° 215, 2002, p. 221-234.
- PELLETIER A., " Leibniz et la raison des corps. A propos du fou et de la théologie mystique ", dans *Dix-septième siècle*, n° 247, 2010, p. 257-266.
- PEROUSSE M., " Lire, faire lire et publier la vérité. Stratégies de lecture et stratégies de pouvoir dans les *Provinciales* ", dans *Dix-septième siècle*, n° 245, 2009, p. 717-733.
- PIOFFET M.-C., " Le pays inventé ou la fiction géographique au temps des précieux ", dans *Studi Francesi*, n° 126, 1998, p. 434-450.
- PIOFFET M.-C., " Pour une sémiologie du lieu imaginaire au XVII<sup>e</sup> siècle : figures et significations ", dans *Dix-septième siècle*, n° 247, 2010, p. 335-354.
- PIOFFET M.-C. (éd.), *Dictionnaire analytique des toponymes imaginaires dans la littérature narrative française de 1605 à 1711*, Hermann, Paris, 2013.

- RACAULT J.-M., *L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1991 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century).
- RACAULT J.-M., *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris, 2003 (Imago mundi).
- REINHART M. (éd.), *Early Modern German Literature 1350-1700*, Camden House, Rochester, 2007 (History of German Literature).
- RIPOLL E., " La couleur dans le roman des Lumières, enjeux, emplois et évolutions ", dans *Dix-huitième siècle*, n°51, 2019, p. 77-92.
- ROBIC-DE BAECQUE S., *Le salut par l'excès. Jean-Pierre Camus (1584-1652), la poétique d'un évêque romancier*, Champion, Paris, 1999.
- ROSENTHAL O., *Donner à voir. Écritures de l'image dans l'art de poésie au XVI<sup>e</sup> siècle*, Champion, Paris, 1998.
- SCHILLINGER J., " La France masquée et démasquée. La fortune d'un thème baroque dans les pamphlets anti-français publiés en Allemagne à l'époque de Louis XIV ", dans *Dix-septième siècle*, n° 284, 2019, p. 397-422.
- SCHWARTZ-GASTINE I., " Le mythe de Vénus & Adonis à l'épreuve de la tradition iconographique ", dans *Dix-septième siècle*, n° 214, 2002, p. 99-126.
- TONOLO S., " Saint-Amant pittoresque : l'éloquence du hideux. La beauté des choses muettes ", dans *Dix-septième siècle*, n° 245, 2009, p. 643-661.
- TOURRETTE E., " L'enfant dans les caractères de la Bruyère ", dans *Dix-septième siècle*, n° 244, 2009, p. 511-521.
- VAN DELFT L., *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Presses universitaires de France, Paris, 1993.
- WIEL V., *Écriture et philosophie chez Malebranche*, Champion, Paris, 2004.
- WIEL V., " Malebranche et le roman de l'âme ", dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 1, 2011, p. 69-89.
- WIEL V., " Écrire comme n'écrivant pas... ou de l'usage de la littérature chez Malebranche ", dans *Dix-septième siècle*, n° 255, 2012, p. 205-214.

### **i. Le conte merveilleux**

- AUBRIT J.-P., *Le conte et la nouvelle*, Armand Colin, Paris, 1997 (Cursus).
- BELMONT N., *Paroles païennes. Mythe et folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*, Imago, Paris, 1986.
- BELMONT N., *Poétique du conte. Essai sur le conte de tradition orale*, Gallimard, Paris, 1999.
- BIROT Y. et LACAZE J.-F., *Le conte populaire. Approche socio-anthropologique*, Flammarion, Paris, 1994 (Dominos).
- BURY E., " Théorie et pratique de la traduction chez les frères Perrault ", dans *Dix-septième siècle*, n° 264, 2014, p. 447-466.
- CAGNAT-DEBŒUF C., " Du jeu des proverbes dans les histoires ou contes du temps passé. 'Cendrillon ou la petite pantoufle de verre' ", dans *Dix-septième siècle*, n° 277, 2017, p. 631-644.
- COSQUIN E., *Études folkloriques : recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*, Champion, Paris, 1922.
- DIEDLER J.-C., *Le testament de maître Persin. L'imaginaire et les croyances des anciennes populations rurales. XV<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Bar le Duc, Serpenoise, 2000.
- HERSANT M., " L'historien et le conteur. Histoire et merveilleux dans les récits de l'époque classique (Perrault, Saint-Simon) ", dans *Dix-septième siècle*, n° 241, 2008, p. 657-676.
- LANG A., *Myth, ritual and religion*, 2 volumes, Longmans-Green, Londres, 1906 (The silver library).
- LARIVAILLE P., *Perspectives et limites d'une "Analyse morphologique du conte"'. Pour une révision du schéma de Propp*, Université de Paris X-Nanterre, Nanterre, 1979 (Centre de recherches de langue et littérature italiennes).
- LOISEAU S., *Les pouvoirs du conte*, Presses universitaires de France, Paris, 1992 (L'éducateur).
- MUCHEMBLED R., *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Essai*, Flammarion, Paris, 1978 (Champs).
- MULLER M., *Essai de mythologie comparée*, Durand, Paris, 1859.
- NORMAN L. F., " La pensée esthétique de Charles Perrault ", dans *Dix-septième siècle*, n° 264, 2014, p. 481-492.
- PELLOWSKI A., *The World of Storytelling*, R. R. Bowker Company, Londres / New York, 1977.



- PROPP V., *Morphologie du conte* suivi de *Les transformations des contes merveilleux*, trad. du russe par DERRIDA M. et TODOROV T., Seuil, Paris, 2007 (Poétique).
- SERMAIN J.-P., *Le conte de fées du classicisme aux Lumières*, Desjonquères, Paris, 2005.
- SIMONSEN M., *Le conte populaire français*, 3<sup>e</sup> éd. mise à jour, Presses universitaires de France, Paris, 1994 (Que sais-je ?).
- VALIERE M., *Le conte populaire. Approche socio-anthropologique*, Armand Colin, Paris, 2006 (Cursus).
- VAN GENNEP A., *Le folklore français*, 3 volumes, Laffont, Paris, 1998-1999 (Bouquins).
- VUILLEMIN J.-C., *Épistémè baroque. Le mot et la chose*, Paris, Hermann, 2013 (Savoir lettres).

## **j. L'homme et son environnement**

- " Arbre ", dans DELMAS M.-C., *Dictionnaire de la France merveilleuse. Croyances populaires, superstitions, sorcellerie, rites magiques*, Omnibus, Paris, 2016, p. 71-75.
- " Chêne ", dans DELMAS M.-C., *Dictionnaire de la France merveilleuse. Croyances populaires, superstitions, sorcellerie, rites magiques*, Omnibus, Paris, 2016, p. 189-192.
- " Dame Blanche ", dans DELMAS M.-C., *Dictionnaire de la France merveilleuse. Croyances populaires, superstitions, sorcellerie, rites magiques*, Omnibus, Paris, 2016, p. 153-157.
- " Fontaine aux fées ", dans DELMAS M.-C., *Dictionnaire de la France merveilleuse. Croyances populaires, superstitions, sorcellerie, rites magiques*, Omnibus, Paris, 2016, p. 333-335.
- *Histoire du fer. Guide illustre du Musée du fer*, 2<sup>e</sup> éd., Centre de recherches de l'histoire de la sidérurgie, Jarville, 1977.
- " Loup ", dans MIQUEL P. (Dom), *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie mystique*, Le Léopard d'Or, Paris, 1991, p. 189-190.
- BARATAY E., " Animaux domestiques et animaux sauvages dans le discours clérical français des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles ", dans DURAND R. (éd.), *L'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Ouest, Nantes, 1993 (Enquêtes et documents), p. 85-94.
- BARRIENDOS M., " Les variations climatiques dans la péninsule ibérique. L'indicateur des processions (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) ", dans *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 57, 2010, p. 131-159.

- BECHMANN R., *Des arbres et des hommes. La forêt au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1984.
- BELTRAN O. et CARRE P., *La vie électrique. Histoire et imaginaire (XVIIIe-XXIe siècle)*, Belin, Paris, 2016 (Histoire).
- BOGAERT-DAMIN A.-M., *L'industrie du fer du XVI<sup>e</sup> siècle à 1815. Le monde des fêrons*, Duculot, Gembloux/Paris, 1977 (Wallonie, art et histoire).
- BRASEY E., " Les loups-garous ", dans GOFFIN B. (éd.), *Ô loup ! De nos campagnes à nos imaginaires*, Musée royal de Mariemont, Morlanwelz, 2012, p. 71-72.
- CAULIER B., *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Âge à nos jours*, Beauchesne / Presses de l'université Laval, Paris / Laval, 1990.
- CORNELIS B., FILEDT KOK J. P. et KIERS J. (e. a.) (éd.), *De glorie van de Gouden Eeuw. Nederlandse kunst uit de 17de eeuw. Schilderijen, beeldhouwkunst en kunstnijverheid*, 2<sup>e</sup> éd., Wamnders/Rijksmuseum, Amsterdam, 2000.
- DAIREAUX L., " Activités et sociabilités rurales dans le bocage coutançais au XVII<sup>e</sup> siècle. Le procès d'un gentilhomme protestant (1670-1671) ", dans *Histoire & Sociétés Rurales*, n° 27, 2007, p. 121-153.
- DE BAECQUE A., *En d'atroces souffrances. Pour une histoire de la douleur*, Alma, Paris, 2015 (Pabloïd).
- DE KOK H., " Armoede en armenzorg (1500-2000) : Inleiding op het thema ", dans *Post Factum : Jaarboek voor Geschiedenis en Volkskunde*, n°4, p. 150-161.
- DELGUSTE-VAN DER KAA M.-H., *Histoire des loups dans les deux Luxembourg*, Histoire Collective, Rossignol, 2003.
- DE MECHELEER L., *Arm-zalig ? : Percepties van armoede, 13de-18de eeuw*, Archives Générales du Royaume, Bruxelles, 2011.
- DE VIVES B., " Quelques rapports symboliques entre la ville et la forêt ", dans BIGET J.-L., BOISSIERE J. et HERVE J.-C. (éd.), *Le bois et la ville du Moyen Âge au XX<sup>e</sup> siècle. Colloque organisé à Saint-Cloud les 18 et 19 novembre 1988 par le Centre d'Histoire Urbaine de l'École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud et le Groupe d'Histoire des Forêts Françaises*, École Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, Fontenay aux Roses, 1991 (Cahiers de Fontenay), p. 165-170.
- DONTENWILL S., " Aspects de la vie quotidienne et de l'organisation sociale des communautés paysannes du centre sud-est de la France au temps de Louis XIV (1638-1715) ", dans *Dix-septième siècle*, n° 234, 2007, p. 97-134.

- DOUSSET C., " Familles paysannes et veuvage féminin en Languedoc à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 249, 2010, p. 583-596.
- EVDOKIMOV M., " L'ours et le loup ", dans *Contacts (Paris. 1949)*, n°231, 2010, p. 266-274.
- FOLLAIN A., " L'administration des villages par les paysans au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, n° 234, 2007, p. 135-156.
- FOLLAIN A., " Violence brute et violence judiciaire à l'époque moderne. Un paysan massacré et deux pendants pour l'exemple dans les Vosges en 1615 ", dans *Histoire & Sociétés Rurales*, n° 45, 2016, p. 115-170.
- FUHRMANN B., " Holzversorgung, Waldentwicklung, Umweltveränderungen und wirtschaftliche Tendenzen in Spätmittelalter und beginnender Neuzeit ", dans *Vierteljahrschrift Fuer Sozial Und Wirtschaftsgeschichte*, 2013, n°100, p. 311-327.
- GARNIER E., " La ville face aux caprices du fleuve. L'exemple normand XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle ", dans *Histoire urbaine*, n° 18, 2007, p. 41-60.
- GARNOT B., *Justice et société en France aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Orphrys, Paris, 2000 (Synthèse et Histoire).
- GELABERTO VILAGRAM M., " Sacralisation chrétienne et mythologie dans la forêt méditerranéenne en Catalogne, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ", dans CHABIN J.-P. (éd.), *La forêt dans tous ses états : de la Préhistoire à nos jours. Actes du colloque de l'Association interuniversitaire de l'Est Dijon (16-17 novembre 2001)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2005 (Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté), p. 298-304.
- GEREMEK B., *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, trad. du polonais par ARNOLD-MORICET J., Gallimard, Paris, 1987.
- HAVELANGE C., *Les figures de la guérison (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles). Une histoire sociale et culturelle des professions médicales au pays de Liège*, Paris, Les Belles Lettres, 1990 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège).
- HIRAM E., " Les cérémonies religieuses face à la météorologie. Enjeux paléoclimatiques et rôle social. Le cas de Salamanque au XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Histoire urbaine*, n° 32, 2011, p. 31-52.
- HOUBRECHTS D., *Artisans du bois en Wallonie et à Bruxelles, hier et aujourd'hui*, Namur, Institut du Patrimoine wallon, 2015.
- KORENJAK M., " Why Mountains Matter : Early Modern Roots of a Modern Notion ", dans *Renaissance Quarterly*, n° 70, 2017, p. 179-219.
- KNOEFF R., " Animals Inside. Anatomy, Interiority and Virtue in the Early Modern Dutch Republic ", dans *Medizinhistorisches Journal*, n°43, 2008, p. 1-19.

- LAGHOUATI S., " Loups de papier : portraits imaginaires d'après nature... Emergence et affirmation d'une représentation ", dans GOFFIN B. (éd.), *Ô loup ! De nos campagnes à nos imaginaires*, Musée royal de Mariemont, Morlanwelz, 2012, p. 99-146.
- LARRERE R. et NOUGAREDE O., *Des hommes et des forêts*, Gallimard, Paris, 2000 (Découvertes, Traditions)
- LATY D., *Histoire des bains*, Presses universitaires de France, Paris, 1996 (Que sais-je ?).
- LE MAO C., " Les veuves des magistrats du parlement de Bordeaux au XVII<sup>e</sup> siècle. Une élite féminine au service de Dieu ", dans *Dix-septième siècle*, n° 224, 2004, p. 477-503.
- MARTIN P., " Le Déluge au XVIII<sup>e</sup> siècle. Sujet de débats et lieu de prédication ", dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 40, 2016, p. 43-59.
- MARTIN P., " Les forêts : un espace à sacrifier à l'Époque moderne ", dans CHABIN J.-P. (éd.), *La forêt dans tous ses états : de la Préhistoire à nos jours. Actes du colloque de l'Association interuniversitaire de l'Est Dijon (16-17 novembre 2001)*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon, 2005 (Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté), p. 309-310.
- MORICEAU J.-M., *Histoire du méchant loup. 3000 attaques sur l'homme en France. XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 2007.
- MORICEAU J.-M., " Le loup contre l'homme. Un bilan à l'échelle de la France (15<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle) ", dans GOFFIN B. (éd.), *Ô loup ! De nos campagnes à nos imaginaires*, Musée royal de Mariemont, Morlanwelz, 2012, p. 31-56.
- MOSCOSO J., *Histoire de la douleur. XV<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, trad. de l'espagnol par LANGUE F., Les prairies ordinaires, Paris, 2015 (Singulières modernités).
- MUCHEMBLED R., *La sorcière au village (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Gallimard, Paris, 1979 (Archives).
- MUCHEMBLED R., *Société, culture et mentalités dans la France moderne. XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Armand Colin, Paris, 1994.
- MURPHY G., " Faire 'mauvais ménage' au village. Les violences conjugales dans les campagnes poitevines (1650-1790) ", dans *Histoire & Sociétés Rurales*, n° 39, 2013, p. 71-95.
- PORRET M., *Sur la scène du crime. Pratique pénale, enquête et expertises judiciaires à Genève (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2008 (Socius).
- ROUART M.-F., *Le crime rituel ou le sang de l'autre*, Berg International, Paris, 1997 (Faits et Représentations).
- SANCHEZ P., *Les croyances collectives*, Presses Universitaires de France, Paris, 2009 (Que sais-je ?).

- SAUPIN G., *La France à l'époque moderne*, 2<sup>e</sup> éd., Armand Colin, Paris, 2000 (Collection U).
- SCHELLER B., " L'honneur du pauvre et l'honneur du marchand. La Fuggerei, fondation de Jakob Fugger le Riche à Augsbourg ", dans *Histoire urbaine*, n° 27, 2010, p. 91-106.
- SEGUIN M. S., " Déluge et déluges : de la pluralité des mondes au polygénisme ", dans *Dix-septième siècle*, n° 221, 2003, p. 685-694.
- SERVAIS P., " Material culture, quality of life and property regime in the countryside around Liège from the eighteenth to the nineteenth century ", dans BROAD J. et SCHUUMAN A. (éd.), *Wealth and poverty in European rural societies from the sixteenth to the nineteenth century*, Brepols, Turnhout, 2014, p. 181-198.
- TALLIER P.-A., " Essai de cartographie de la petite propriété forestière en Belgique de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> siècle ", dans DIERKENS A., LOIR C., MORSA D. (éd.) (e. a.), *Villes et villages, organisation et représentation de l'espace. Mélanges offerts à Jean-Marie Duvosquel à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Le Livre Timperman, Bruxelles, 2011, p. 747-768.
- TRICART J. (éd.), *Le village des Limousins. Étude sur l'habitat et la société rurale du Moyen Âge à nos jours*, Presses universitaires de Limoges, Limoges, 2003.
- TRIVISANI-MOREAU I., " Bois et forêts dans l'univers romanesque de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle ", dans *Dix-septième siècle*, vol. 226, n°1, 2005, p. 29-39.
- VAN DER KAA M.-H., " Entre fantasme et réalisme. Quelques pages d'histoire de la perception du loup en Belgique ", dans GOFFIN B. (éd.), *Ô loup ! De nos campagnes à nos imaginaires*, Musée royal de Mariemont, Morlanwelz, 2012, p. 181-192.
- VANDERVELDEN J., " Armoede, armenzorg en armenjager ", dans *Het Liller Heem : Driemaandelijks tijdschrift*, n°2, 2014, p. 61-72.
- VIGARELLO G., " Joie, tristesse, terreur... La mécanique classique des humeurs ", dans CORBIN A., COURTINE J.-J., VIGARELLO G. (éd.), *Histoire des émotions*, vol. 1 : *De l'Antiquité aux Lumières*, Seuil, Paris, 2016, p. 241-252.
- VIGARELLO G., *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1985 (L'univers historique), p. 11-29.
- WILMART M., " Travailler pour les autres dans un village de la région de Meaux à la fin du XV<sup>e</sup> siècle ", dans *Histoire & Sociétés Rurales*, n° 47, 2017, p. 7-39.

## V. ANNEXES

### ❖ *Nomenclatures relatives aux récits de miracles*

Nous reprenons ici les différentes nomenclatures, inspirées par le travail de Vladimir Propp, qui ont été créées afin de correspondre aux récits de miracles. A chaque séquence narrative, représentée par un symbole, est ajouté un chiffre correspond à une mise en scène particulière de cette séquence narrative. Dans un même récit de miracles, l'ensemble de ces nomenclatures ne sont pas reprises. Elles sont rassemblées *infra* dans un objectif de synthèse, afin de rendre clairement visible les différentes formes que peuvent prendre un récit de miracles.

#### 1. *Situation initiale (Manque) :*

Il manque la santé au héros (**a**)

- Le manque du héros est dû à une maladie (**a<sup>1</sup>**)
- Le manque du héros est dû à un accident (**a<sup>2</sup>**)

#### 2. *Moment de transition initial :*

Le héros est informé du rituel à suivre pour obtenir la guérison (**B**)

- Le héros prend connaissance du sanctuaire grâce à sa rencontre avec un miraculé de ce même sanctuaire (**B<sup>1</sup>**)
- Le héros prend connaissance du sanctuaire grâce à un membre de sa famille, de son ordre religieux ou de son entourage qui a lui-même entendu préalablement les rumeurs rapportant les miracles qui y ont eu lieu (**B<sup>2</sup>**)
- Le héros connaissait préalablement le sanctuaire sans que le lecteur ne puisse déterminer la provenance de ce savoir qui paraît naturel (**B<sup>3</sup>**)
- Le héros connaissait préalablement le sanctuaire grâce à des rumeurs rapportant les miracles qui y ont eu lieu (**B<sup>4</sup>**)
- Le héros prend connaissance du sanctuaire grâce à une vision de la Vierge (**B<sup>5</sup>**)

### 3. *Rituel* :

Le héros suit un premier rituel ( $\mathbf{R}_0$ )

- Le héros suit un premier rituel demandant un déplacement ( $\mathbf{R}_0\uparrow$ )
- Le héros suit un premier rituel demandant la réalisation d'une tâche ( $\mathbf{R}_0\mathbf{M}$ )
  - \* La tâche est demandée par le donateur (la Vierge ou le saint) ( $\mathbf{R}_0\mathbf{M}^1$ )
  - \* La tâche est demandée par l'agresseur ( $\mathbf{R}_0\mathbf{M}^2$ )<sup>358</sup>
- Le héros suit un premier rituel utilisant un objet sacré ( $\mathbf{R}_0\mathbf{F}$ )
  - \* Le guide (un membre de la communauté) présente l'objet sacré au héros ( $\mathbf{R}_0\mathbf{F}^1$ )
  - \* Le héros achète l'objet sacré ( $\mathbf{R}_0\mathbf{F}^2$ )
  - \* Le héros trouve, récolte, se procure l'objet sacré ( $\mathbf{R}_0\mathbf{F}^3$ )

Le héros suit un deuxième rituel ( $\mathbf{R}_1$ ) ; en fonction du type de rituel, celui sera noté plus précisément ( $\mathbf{R}_1\uparrow$ ), ( $\mathbf{R}_1\mathbf{M}$ ) ou ( $\mathbf{R}_1\mathbf{F}$ ). Si le héros suit d'autres rituels, ceux-ci seront inscrits ( $\mathbf{R}_2$ ), ( $\mathbf{R}_3$ ), ... ( $\mathbf{R}_n$ ).

### 4. *Réparation* :

Le héros obtient l'élément qui lui manquait ( $\mathbf{K}$ )

- Le héros obtient la guérison ( $\mathbf{K}^1$ )
- Le héros réussit la tâche ( $\mathbf{K}^2$ )
- Le héros est secouru par le donateur (la Vierge ou le saint) ( $\mathbf{K}^3$ )
  - \* Le donateur secourt le héros par sa propre action ( $\mathbf{K}^3_1$ )
  - \* Le donateur secourt le héros en alertant un ou plusieurs membres de la communauté ( $\mathbf{K}^3_2$ )

### 5. Moment de transition final (Transfiguration) :

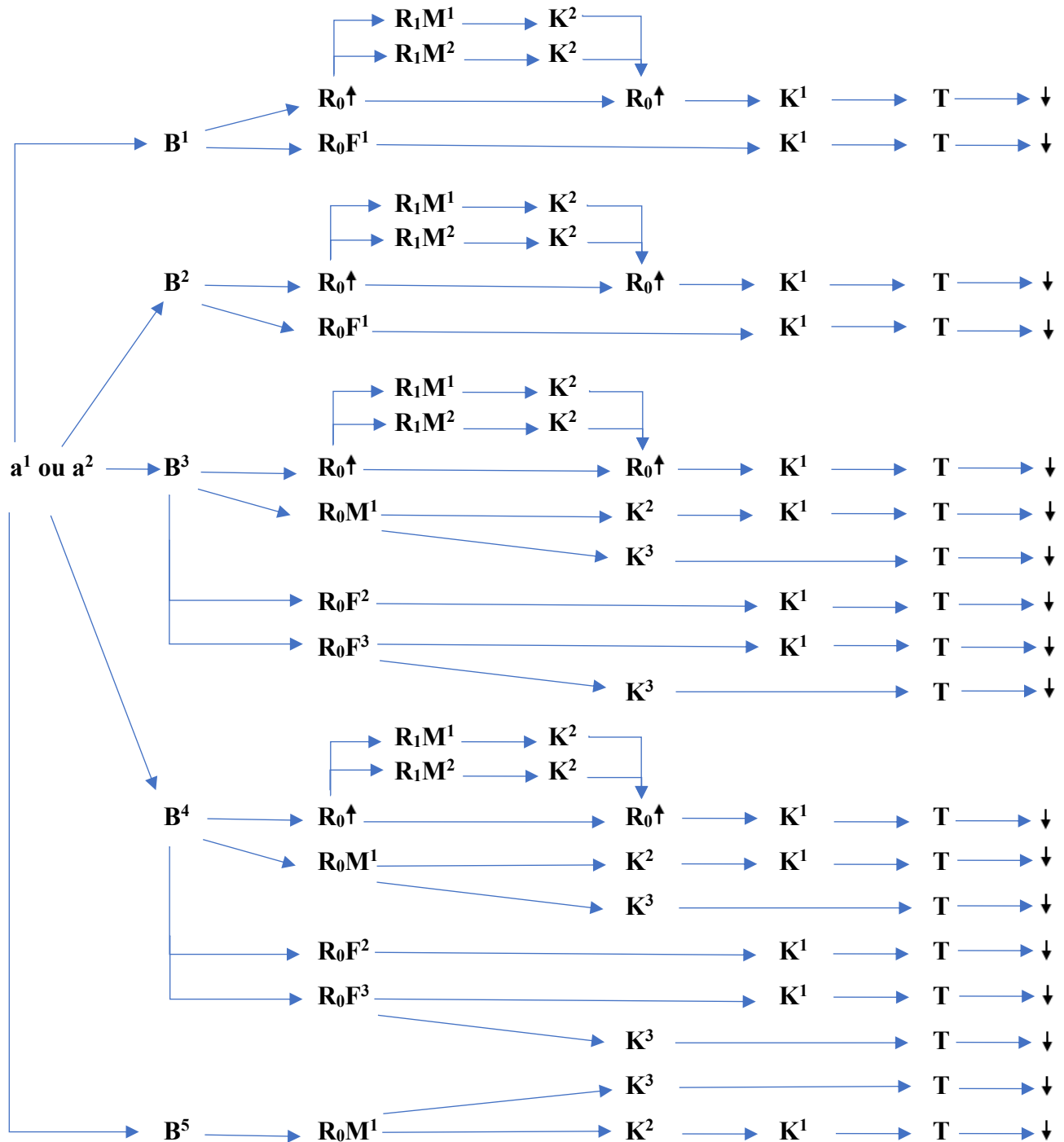
Le héros revêt une nouvelle apparence ( $\mathbf{T}$ )

### 6. *Situation finale (Retour)* :

Le héros réintègre la communauté ( $\downarrow$ )

---

<sup>358</sup> Il semblerait tout de même que, pour que l'agresseur demande une tâche au héros, il faut que celui-ci ait déjà quitté son domicile. Il est peu probable que cette séquence narrative soit le fruit d'un premier rituel. Il est bien plus probable qu'elle soit le fruit d'un second rituel ( $\mathbf{R}_1\mathbf{M}^2$ ) qui prendrait place lors d'un premier rituel de déplacement ( $\mathbf{R}_0\uparrow$ ).

❖ *Types de structures de récits de miracles*<sup>359</sup>

<sup>359</sup> Certaines structures narratives ne s'adressent qu'à des personnages particulières comme le converti, la matrone et le religieux. Une analyse d'un plus grand nombre de récits de miracles permettrait certainement de dégager les structures narratives relatives à chaque type de personnages (de confirmer ou d'infirmer les hypothèses de cette présente étude et de dégager de nouveaux personnages-archétypes), ajoutant ainsi la variable "personnage" au schéma ici.



## VI. TABLE DES MATIERES

|                                                                                                        |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>I. INTRODUCTION GENERALE : L'ÉGLISE AU TOURNANT DU XVII<sup>E</sup> SIECLE.....</b>                 | <b>2</b>  |
| <b>II. RECIT DE MIRACLES ET CONTE MERVEILLEUX : UNE STRUCTURE SIMILAIRE.....</b>                       | <b>10</b> |
| a. <i>La Situation initiale (Manque - a).....</i>                                                      | 12        |
| o <i>Un archétype héroïque accessible au lecteur : la mise en scène de la communauté.....</i>          | 15        |
| o <i>L'intervention du corps médical : une critique des remèdes naturels.....</i>                      | 19        |
| o <i>La hiérarchie des intercesseurs de Dieu : la place privilégiée de la Vierge.....</i>              | 23        |
| b. <i>Le Moment de transition initial (B).....</i>                                                     | 25        |
| o <i>La prise de conscience du héros : Du doute à la force de la foi.....</i>                          | 25        |
| o <i>La suspension d'incrédulité du lecteur : Mélange du style anecdotique et du conte.....</i>        | 28        |
| o <i>Le doute : Éléments théoriques.....</i>                                                           | 31        |
| o <i>Le doute vécu : Le traumatisme des guerres.....</i>                                               | 33        |
| c. <i>Le Rituel (R).....</i>                                                                           | 37        |
| ❖ <i>RITUELS DEMANDANT UN DEPLACEMENT (↑).....</i>                                                     | 37        |
| o <i>Du monde naturel au monde surnaturel : La mise en mouvement du corps et de l'âme.....</i>         | 37        |
| o <i>La méditation : Le thème de la lumière divine.....</i>                                            | 39        |
| o <i>La visibilité des plaies : Le langage du corps du héros et du corps du Christ.....</i>            | 41        |
| o <i>La perception auditive : La place du chant et du son des cloches.....</i>                         | 43        |
| o <i>Une variante : Le Rituel demandant la réalisation d'une tâche.....</i>                            | 44        |
| ❖ <i>RITUELS DEMANDANT LA REALISATION D'UNE TACHE (M).....</i>                                         | 45        |
| o <i>La mise à l'épreuve du héros : L'intervention de la Vierge.....</i>                               | 45        |
| o <i>La soudaineté de l'apparition mariale : Une manifestation imprévisible et réelle.....</i>         | 46        |
| o <i>L'allure de la Vierge : Le personnage sacré et son image.....</i>                                 | 49        |
| o <i>L'allure de la Vierge : Le personnage de la fée et le personnage de la matrone.....</i>           | 52        |
| o <i>L'établissement du contact entre la Vierge et le croyant : La vue, la parole, le toucher.....</i> | 57        |
| o <i>Le personnage de l'agresseur : La mise en scène du converti.....</i>                              | 60        |
| ❖ <i>RITUELS UTILISANT UN OBJET SACRE (F).....</i>                                                     | 74        |
| o <i>Les types d'objets sacrés et leur moyen d'obtention : Le prototype et ses reproductions.....</i>  | 74        |
| o <i>La matérialisation du sacré : L'image mariale.....</i>                                            | 77        |
| o <i>La matérialisation du sacré : L'eau, la pierre et le bois.....</i>                                | 80        |
| d. <i>La Réparation (K).....</i>                                                                       | 95        |
| o <i>Le temps de la guérison : L'authenticité du miracle.....</i>                                      | 95        |
| o <i>L'obtention de la guérison : L'éveil du croyant et l'église baroque.....</i>                      | 98        |

|                                                                                                 |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| ○ Variante de la Réparation : La Tâche accomplie ( $K^2$ ) .....                                | 103        |
| ○ Variantes de la Réparation : Le Secours ( $K^3$ ) .....                                       | 104        |
| a. Le Moment de transition final (Transfiguration - T) et La Situation finale (Retour - ) ..... | 108        |
| ○ La transfiguration finale du héros : La réintégration dans la communauté.....                 | 108        |
| ○ L'épilogue du récit de miracles : La pérennité de la grâce.....                               | 111        |
| <b>III. CONCLUSION : UN NOUVEL OUTIL AUX MAINS DES HISTORIENS .....</b>                         | <b>113</b> |
| <b>IV. BIBLIOGRAPHIE.....</b>                                                                   | <b>118</b> |
| ❖ SOURCES .....                                                                                 | 118        |
| ❖ TRAVAUX.....                                                                                  | 118        |
| a. Les Pays-Bas méridionaux sous les archiducs Albert et Isabelle.....                          | 118        |
| b. La Principauté de Liège (XVII <sup>e</sup> siècle).....                                      | 121        |
| c. L'image de la femme et le culte mariale au XVII <sup>e</sup> siècle.....                     | 122        |
| d. La Compagnie de Jésus.....                                                                   | 125        |
| e. Les Frères Mineurs (capucins) .....                                                          | 129        |
| f. La dévotion et le sentiment religieux au XVII <sup>e</sup> siècle .....                      | 129        |
| g. Notre-Dame de Foy et Notre-Dame de la Sarte .....                                            | 139        |
| h. La philosophie, la littérature et les arts au XVII <sup>e</sup> siècle.....                  | 140        |
| i. Le conte merveilleux.....                                                                    | 144        |
| j. L'homme et son environnement.....                                                            | 145        |
| <b>V. ANNEXES .....</b>                                                                         | <b>150</b> |
| ❖ NOMENCLATURES RELATIVES AUX RECITS DE MIRACLES.....                                           | 150        |
| ❖ TYPES DE STRUCTURES DE RECITS DE MIRACLES .....                                               | 152        |
| <b>VI. TABLE DES MATIERES.....</b>                                                              | <b>153</b> |