

Ce qui reste des reliques

Arnaud ESQUERRE

Un ouvrage collectif entreprend une anthropologie des reliques à l'âge classique. Elles ne sont pas seulement des objets religieux, elles sont également insérées dans les rapports de pouvoir puisqu'elles peuvent servir la légitimité du pouvoir royal, les relations entre États, ou encore participer à la fondation d'une identité nationale.

Recensé : Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints des Réformes aux révolutions (volumes 1 et 2)*, Paris, EHESS, 2009, 429 p.

Il n'est pas de restes humains traités en Europe de manière plus exceptionnelle que les reliques chrétiennes. Cette exception n'appartient pas au seul Moyen Âge. Elle apparaît encore plus grande de la Renaissance jusqu'au début du XXI^e siècle. Car bien que, depuis la Réforme, les reliques chrétiennes ont été, à plusieurs reprises et au cours de grands bouleversements, non seulement critiquées mais détruites en quantités importantes, elles demeurent vénérées et leur usage reste d'une ample portée sur l'organisation de certaines relations sociales. Comment cet étonnant phénomène s'est-il produit ? On trouvera des réponses à cette question dans un recueil volumineux, publié en deux volumes à l'édition soignée, *Reliques modernes*, sous la direction des historiens Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia.

Les reliques sont, avant tout, religieuses. Catholiques ou orthodoxes, elles se définissent comme « ce qui reste d'un saint », c'est-à-dire non pas seulement un fragment de corps mais, potentiellement, tout objet ayant été en contact avec le saint. Vingt-et-une études de ces reliques, réparties en six parties, s'étendent du XIV^e siècle jusqu'au tout début des années 2000, et font côtoyer une majorité de cas en France avec d'autres en Espagne, en Italie, en Hongrie, en Russie soviétique, en Inde, au Brésil et au Mexique, et en « Nouvelle-France », dans l'actuelle Amérique du Nord.

Les critiques des reliques

Du XVI^e au XIX^e siècle, les critiques dirigées contre les reliques ont été fortes, mais elles n'ont pas pour autant arrêté la vénération de celles-ci (« Première partie. Lieux et corps saints : le temps des polémiques »). Tout d'abord, la critique peut s'attacher à montrer, comme l'a fait Calvin dans son *Traité des reliques* publié en 1543, que les objets ne sont pas ce qu'ils sont supposés être. D'une part, leur nature peut ne pas être humaine, comme un bras de Saint Antoine qui s'est révélé être un membre de cerf. D'autre part – c'est la critique la plus développée de Calvin –, la multitude des reliques attribuées à une même personne démontre leur fausseté dès qu'on dresse une liste des lieux où celles-ci sont censées reposer, car il apparaît alors que chaque saint aurait eu au moins deux ou trois corps (P.-A. Fabre et M. Wilmart). La critique peut ensuite s'appuyer sur le rire, qu'il fasse appel au trivial (les reliques de « Notre-Dame-des-Crottes ») ou à l'absurde (à Lodève une souris qui avait mangé une hostie consacrée serait devenue une « Sainte souris ») pour gagner le lecteur à la dénonciation de la superstition, arme utilisée notamment par Voltaire, et reprise par Collin de Plancy dans la première édition de son *Dictionnaire critique des reliques et des images religieuses* en 1821-1822 (N. Courtine). Ces critiques proviennent principalement de protestants qui critiquent les pratiques des Églises catholique et orthodoxe, et d'athées ou de personnes enclines au scepticisme.

La critique n'est pas seulement externe à l'Église catholique. Mais elle poursuit alors une toute autre visée : au lieu d'une disqualification générale, l'enjeu est de renforcer la qualification de certains objets comme reliques « authentiques », au détriment d'autres qui ne le seraient pas. Un décret du concile de Trente (1563), en même temps qu'il réaffirme la légitimité des reliques, oblige à examiner et à obtenir l'approbation de l'autorité épiscopale pour toute nouvelle relique (D. Julia). Le contrecoup de la critique calviniste est d'avoir conduit l'Église catholique à instaurer ses propres procédures d'authentification des reliques. Mais le dispositif de l'authentification doit se concilier, à l'intérieur du catholicisme, avec le récit de miracles attribués à une relique, et avec la qualité de la personne qui reconnaît le récit, comme dans le cas d'une « Sainte épine » ayant « guéri » la nièce de Blaise Pascal à Port-Royal en 1656 (A. Cantillon). Succédant aux assauts contre les reliques pendant la Révolution Française et pour surmonter ceux-ci, le XIX^e siècle, lui, est marqué en France par une « recharge sacrée » (P. Boutry) qui prend la forme d'une restauration de saints déjà existants, et de l'invention de nouveaux saints, provenant en partie des catacombes de Rome.

Le pouvoir des reliques

Si les reliques sont objet de critiques, et si les Églises les restaurent et continuent à en produire de nouvelles, c'est qu'elles s'insèrent dans des rapports de pouvoir (« Deuxième partie. Le pouvoir et le sacré »). Elles peuvent fonctionner comme un recours et un renfort pour affirmer le caractère sacré de la monarchie, garantir la légitimité du pouvoir royal qui la détient et être utiles dans les relations entre États (comme facteur de paix ou d'alliance), comme c'est le cas dans la monarchie française au XVII^e siècle (F. Le Hénand). Au XVI^e siècle, Philippe II d'Espagne avait entrepris de collecter les reliques à l'Escorial : cette collection servait à unifier l'État, le transfert des reliques opérant un transfert de pouvoir tant politique qu'économique, les reliques étant sources de revenus importants dans les lieux de cultes où l'on se rendait pour les vénérer, ce qui nécessitait en contrepartie une indemnisation (G. Lazure). La fonction politique des reliques comme élément fondateur d'une identité nationale perdure ou connaît un regain depuis 1989 et la chute des régimes communistes jusqu'aux années 2000, comme l'illustre l'usage de la relique à la fois ecclésiale et politique de la main droite d'Étienne I^{er}, fondateur au tournant de l'an 1000 du royaume de Hongrie, et exposée en 2000 au Parlement de la République hongroise (A. Zempléni).

Les reliques servant de support pour exercer un pouvoir par des responsables au sein des institutions religieuses ou étatiques, les détruire devient un enjeu quand les rapports de pouvoir se modifient (« Troisième partie. Le sacré dans la guerre »). Mais lorsqu'il s'agit de les soustraire au dispositif institutionnel qui est contesté, les reliques ne sont pas inhumées comme les cadavres. Dans des contrées où la crémation est interdite ou peu pratiquée, les reliques sont souvent brûlées, tant au XVI^e siècle pendant les guerres de Religion (D. Crouzet) que pendant la Révolution française (S. Baciocchi et D. Julia), ou bien elles peuvent être exposées dans des musées, comme le firent dans la Russie soviétique des années 1919-1920 les bolcheviks qui estimaient que c'était là le meilleur moyen d'éduquer le peuple à propos des superstitions (B. Marchadier). Cependant, même dans les périodes où l'on s'en prend aux reliques, les forces sont multiples : si, pendant la Révolution française, les cœurs des rois de France jusqu'alors conservés au Val de Grâce sont brûlés en place de Grève, d'autres reliques peuvent être cachées et préservées, ce qui a permis ensuite leur réapparition. Dans les périodes de grands changements au cours desquelles un pouvoir politique livre un combat à une Église, catholique ou orthodoxe, les reliques servent de points de résistance pour cette dernière. En Russie soviétique, des prêtres incitaient leurs paroissiens à vénérer les reliques dans le musée où elles avaient été déplacées.

Les reliques étant insérées dans des rapports de pouvoir, elles accompagnent le double déploiement des Églises et des États européens dans le reste du monde (« Cinquième partie. Un espace en expansion »). Mais tant en Inde, en Amérique latine qu'en Nouvelle-France, les dispositifs des Églises croisent et intègrent des pratiques locales. En Nouvelle-France, l'art amérindien et l'art européen bricolés localement se mélangent (M. Clair). En Inde, à Méliapor, les traces laissées par Saint Thomas (des marques de pieds dans le sol, ainsi qu'un petit ossement) sont devenues un lieu de pèlerinage pour les chrétiens comme pour les hindous et les musulmans) (I. G. Zupanov). L'article de C. de Castelnau-L'Estoile retrace, dans le Brésil du début du XVII^e siècle, le devenir des restes d'un missionnaire, le père jésuite Francisco Pinto, tué par des Indiens, probablement Tapuia, et dont les ossements recueillis par les Indiens Tupinamba sont dotés de pouvoirs extraordinaires, tels que faire la pluie ou le beau temps et fournir des aliments. Les Jésuites tentent, dans un premier temps, de récupérer les ossements, mais les Indiens les leur cachent pour les garder intégralement, puis les Jésuites finissent par oublier le père Pinto, qui reste l'objet de la seule vénération des Indiens.

La quatrième partie (« Inventaires et inventions de lieux ») et la sixième partie (« Reliques et reliquaires : une archéologie du sacré ») sont d'une moindre cohérence que les autres, comme cela survient parfois dans les ouvrages collectifs. Signalons cependant l'article sur le grand reliquaire de la chapelle du Crucifix dans l'église San Ignazio de Rome, comportant à lui seul environ 3150 reliques. P.A. Fabre analyse comment la relique est conçue, par un emboîtement d'espaces, comme un témoin de ce qui n'est pas dans le lieu, et ne peut y être circonscrit.

Pour une anthropologie des reliques

Une relique peut être traitée comme une chose ou une personne. C'est pourquoi l'avant-propos des *Reliques modernes* invite à réaliser une anthropologie de la relique. Malgré cette intention, presque aucun anthropologue n'est cité, en dehors de Jack Goody¹, tandis que du côté des historiens de l'art, on rencontre de temps en temps Hans Belting et Georges Didi-Huberman au fil des textes. Or, probablement davantage encore que ceux de médiévistes et d'historiens de l'art, les travaux de plusieurs anthropologues pourraient être utiles pour analyser les reliques modernes, au premier rang desquels l'ouvrage majeur de l'américain Alfred Gell, *L'art et ses agents*, ainsi que la *Fabrique des images* de Philippe Descola (trop récente pour avoir pu être prise en compte

¹ Jack Goody, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris, La découverte, 1997.

par les auteurs des contributions)². Gell avait relevé qu'en recatégorisant les idoles comme œuvres d'art, celles-ci avaient été neutralisées, mais il ajoutait que nous révérions ces œuvres d'art « autant que l'idolâtre adore son dieu en bois ». Il en tirait la conséquence suivante : « Quand on écrit sur l'art, on ne fait pas autre chose qu'écrire ou bien sur la religion ou sur un substitut de religion dont se contentent ceux qui refusent de se soumettre aux dogmes des religions instituées »³. Si la référence à Gell aurait permis de mieux repérer comment les reliques s'insèrent dans un système d'action qui vise à changer le monde, elle aurait toutefois peut-être aussi conduit à donner trop de poids à leur condition d'œuvre d'art, et aurait atténué, sinon perdu, un aspect qui fait l'importance des *Reliques modernes* : montrer la fonction politique des reliques et leur insertion dans des rapports de pouvoir.

Article publié dans laviedesidees.fr le 10 mars 2011.

© laviedesidees.fr

² Philippe Descola (sous la dir.), *La Fabrique des images*, Paris, Somogy / musée du quai Branly, 2010.

³ Alfred Gell, *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Dijon, Les presses du réel, 2009 (1998), p. 120.