

La Peste en l'absence de Dieu. Image votives et représentations du mal lors de la peste provençale de 1720 / *Plague and God's Absence. Ex voto and Evil Representations during the 1720's Provence Plague*

Gérard Fabre

Citer ce document / Cite this document :

Fabre Gérard. La Peste en l'absence de Dieu. Image votives et représentations du mal lors de la peste provençale de 1720 / *Plague and God's Absence. Ex voto and Evil Representations during the 1720's Provence Plague*. In: Archives de sciences sociales des religions, n°73, 1991. pp. 141-158;

doi : <https://doi.org/10.3406/assr.1991.1581>

https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1991_num_73_1_1581

Fichier pdf généré le 25/04/2018

LA PESTE EN L'ABSENCE DE DIEU ?

Images votives et représentations du mal lors de la peste provençale de 1720

Ex voto evoking the 1720's provençal plague refer only to thanksgiving. They never show evil itself nor its manifold shapes. Contrary to profane pictures of the same period, there are no traces there of plague stricken people or of the devastations caused by the disease. As if evil, which, not so long ago, had be considered as the sign of an irascible God, had suddenly to be hidden. As far as already made explanations are lacking, the author suggests the following hypothesis : evil-hiding — evidenced through the examination of a large number of ex voto — could have something to do with a collective anguish and with the risks of outbursts created by a new questioning of the time's dominant codes. A new paradigm seems to appear in the way of considering the plague ; though with some uncertainty it is nonetheless unvolontarily testified by the ex voto themselves. To a part of the population, all categories being put together, evil reveals the absence of God at the very moment when one needs him ; then one invokes him vainly.

Dans le courant de l'été 1720, une rumeur inquiétante se propage à travers toute l'Europe : la peste a refait son apparition à Marseille. De fait, le mal emportera en quelques mois la moitié de la population marseillaise et se répandra en Provence.

En mars 1722, alors qu'à peine l'épidémie s'apaise, paraît en Angleterre le *Journal de l'Année de la Peste*, de Daniel Defoe. Frappé comme tous ses contemporains par le retour du fléau en Europe, l'auteur de *Robinson Crusoé* est revenu plus d'un demi-siècle en arrière pour évoquer, avec la précision d'un clinicien, les ravages d'une autre peste — celle qu'il vécut, enfant, en 1665 à Londres (1). L'épidémie provençale, lourde il est vrai de menaces pour le commerce international et la prospérité anglaise, a réveillé les angoisses des habitants de Londres.

Déjà en 1665, parmi les derniers « Niveleurs » anglais, ceux qui ont échappé aux purges successives de la République de Cromwell, on se met à dire tout haut ce qu'il est convenu de taire :

« *S'il faut que la peste soit, Christ n'est point là* ».

Cette pensée, qui installe l'hérésie dans les esprits, est-elle concevable dans les années 1720, là où le fléau frappe ? En d'autres termes, plus analytiques, le contexte où survient la peste de 1720 peut-il susciter un changement de paradigme interprétatif par rapport aux épidémies antérieures du Moyen Age ? En ce début de XVIII^e siècle, à l'heure où s'ébauche parmi certaines couches de la société un processus de déchristianisation, le mal peut-il encore être accepté sans réserve comme un châtement divin, signe de la présence du *Deus Irae* ?

Ce qui incline à poser pareilles questions, c'est qu'à parler de prégnance du social lors des épidémies, celle-ci, loin de se limiter aux controverses médicales quant aux causes et traitements de la peste, opère également sur les significations théologiques et métaphysiques du fléau : les réactions de la Cité devant la peste, commandées par les structures sociales en place, révèlent en leur disparité les points d'achoppement d'une société, ce qu'il y a d'irréductible dans les visions du monde qui s'opposent. Que nul ne soit capable de parer à l'épidémie, pas plus hommes d'église que de médecine, nous ramène à certains égards au cas de figure décrit par Michelet à l'endroit du *Malleus* — livre cher aux Inquisiteurs des XV^e et XVI^e siècles : si le mal, jouet du diable, gagne du terrain, c'est l'aveu que « Dieu en perd » (2).

Une thèse semblable, on s'en doute, n'est pas facile à démontrer. Les phénomènes de croyance ou d'impiété ne sont jamais à sens unique : leur déchiffrement devient d'autant plus complexe qu'en ce temps de peste provençale, idées et mots semblent se figer en images stéréotypées. Sous le vernis des convenances et au-delà des codes culturels trop aisément repérables, comment l'analyse peut-elle avancer, sinon par tâtonnements, par conjectures, par intuitions ?

Sur la piste de l'« absence de Dieu », deux indices nous arrêtent qui n'ont pas bien sûr valeur de preuves. Le premier tient dans l'émergence de personnages charismatiques sur la scène politique, au moment où l'épidémie provoque, avec la fuite des possédants et le discrédit des autorités, un vide institutionnel : comme si la grâce divine, devenue soudain incertaine, devait être déléguée à de simples mortels. Le second indice renvoie à une autre forme de grâce, à travers le cas des ex-voto peints pendant la période du fléau ; avec l'hypothèse suivant laquelle le geste votif, par le truchement d'une iconographie codifiée de longue date, contribue à cacher — à se cacher ? — l'impuissance du « Dieu de bonté » devant l'offensive du mal. Plus précisément, ce qui nous frappe à l'examen des images votives recensées, c'est qu'elles donnent à voir les seules actions de grâces sans jamais mettre en scène le mal, sous quelque trait que ce soit. Or, aucun code représentatif préétabli ne saurait expliquer cette occultation : nombre de tableaux votifs en effet représentent le corps des malades, et ce depuis que la maladie est devenue sujet de prédilection pour les votants. Est-il possible que dans la monstration du mal, certains, qu'ils soient au sein des instances ecclésiastiques ou parmi les fidèles, aient pu redouter qu'affleure l'indicible — l'abandon de Dieu ; et que du coup, consciemment ou non, la règle tacite fût de ne jamais représenter les cadavres de pestiférés ?

L'argumentaire, se développant autour de cet axe, fera appel à une approche herméneutique, avec pour dessein une sociologie croisée de l'image votive et de l'imaginaire de la peste. Nous partirons d'une problématique générale capable de

fonder une *sociologie du mal*, pour ensuite confronter les différents codes de lecture du mal, en vigueur au XVIII^e siècle ; après quoi, seront explicitées nos deux hypothèses, portant l'une sur le rôle de substituts divins dévolu aux personnages charismatiques en temps de peste, l'autre sur la particularité des ex-voto durant l'épidémie, d'où pourrait ressortir leur fonction d'exutoire.

I. — UNE SOCIOLOGIE DU MAL

Une sociologie aurait droit de cité qui ne prendrait point exactement pour objet la santé, la médecine, les malades ou les professions médicales, ni même les maladies au sens propre : partant il est vrai de tout cela, elle s'attacherait à leur métaphore en tant que fait social, à cet imaginaire qui ne voile en rien la réalité, mais au contraire la façonne. Elle intégrerait la métaphysique à son objet comme à son approche, sans prétendre l'annexer ou la dépasser. Elle serait *sociologie du mal* et aurait son texte fondateur : « Le théâtre et la peste », d'Antonin Artaud (3).

Le récit analytique d'Artaud commence par une anecdote curieuse. On raconte que Saint-Rémys, vice-roi de Sardaigne, fit, vers le mois de mai 1720, un rêve prémonitoire : vision de cauchemar, de Cagliari dévastée par la peste, de son pouvoir ruiné. Le vice-roi fera éloigner tous vaisseaux des côtes de Sardaigne et le fléau sera conjuré. Mais l'un des bâtiments, le *Grand Saint-Antoine*, poursuivra sa route jusqu'à Marseille, et la peste avec lui : la *Grande Peste*, qui frappe cruellement la cité phocéenne, décime la moitié de sa population — soit 50 000 personnes (4) — et se propage à travers la Provence jusqu'à la fin de l'année 1722. Artaud dresse alors le tableau clinique de la maladie jusqu'au moindre détail : le réalisme, ou le réel, rejoignant les plus folles hallucinations. Tout comme Boccace dans *Le Décaméron*, Artaud décrit la « physionomie spirituelle du mal » : outre les corps monstrueux, ceux marqués, ravagés par la peste, en souffrance ou cadavres déjà, il retient l'image symbolique du corps ouvert du pestiféré, étrangeté familier, d'où les lésions internes sont, comme par miracle, absentes ; où la peste entre en possession du corps sans détruire ses organes, corps possédé par le *malin*, dit-on.

Bien sûr, la peste, affolant la cité, met à mal l'ordre social : voirie, armée, police, municipalité, tout se dérobe. Les bûchers allumés dans les rues, les cadavres amoncelés, la puanteur insoutenable, les hurlements des *pesteux*, les aboiements incessants des chiens et pour ramasser les morts, ces *corbeaux* dont l'accoutrement ne fait plus sourire personne (5) : le réel atteint ici son point extrême, où nulle représentation, à l'instant, ne semble possible ; le réel et sa représentation ne font qu'un (6). Tout rapport social, et l'autorité qui en émane, se fracturent. *La lie du peuple* s'affiche dans les rues, s'enhardit, se rend maître, quelques nuits durant, de la cité.

Quel sens donner à ce dérèglement absolu ? Peut-on le comparer à la *fête primitive*, elle aussi période de licence ? Et cette transgression, limitée dans le temps, n'est-elle pas au juste ce qui fonde le sacré ? (7). A l'instar de la fête, les temps d'épidémie sont marqués, selon les chroniques d'époque (8), par une activité érotique intense, encouragée sans doute par le risque et l'imminence de la mort. Marseille, en 1720, connaît, elle aussi, ces crimes, excès et débauches qui indignent les *bien-pensants*. Un témoin de la peste soucieux de l'ordre public, peut vanter, après bien des frayeurs, les mérites de Monsieur de Langeron, chef d'escadre des galères, chargé de veiller à la sécurité durant l'épidémie :

« Ce qui pouvait nous attirer encore la colère de Dieu, ce sont les vols, les brigandages et une infinité d'autres crimes, dont nous n'oserions retracer ici les horreurs [...] Le bras du seigneur était encore levé sur nous que l'on voyait, parmi le peuple, un débordement général, une licence effrénée, une dissolution affreuse. Les uns s'emparaient des maisons désertes par la mortalité, les autres forcent celles qui sont fermées ou qui ne sont gardées que par des gens hors d'état de faire quelque résistance. On entrait dans celles où il ne restait que quelques malades languissants, on enfonçait les garde-robes et on enlevait ce qu'il y avait de plus précieux. Souvent on poussait la scélératesse jusqu'à se délivrer à la vue d'un témoin importun qui n'avait plus que quelques moments de vie [...] Le commandant (de Langeron) fit une ordonnance qui défendait aux gens inconnus d'aller par la ville dès que la nuit commencerait, et aux personnes connues, après la retraite sonnée à 9 heures, et, jusqu'à cette heure, de ne sortir qu'à la lueur d'un flambeau. Il fit fermer les lieux publics, les cabarets et ces maisons de débauche si pernicieuses à l'innocence ; les patrouilles et les rondes se faisaient régulièrement ; on fit des recherches exactes et sévères dans la ville et dans la campagne. Les prisons furent bientôt remplies de ces malfaiteurs [...] La chambre de police jugea les criminels, fit diverses condamnations à mort, aux galères et à d'autres peines, dont l'exécution ne contribua pas peu à réprimer ce débordement » (9).

Dans cette société en proie au doute et à la panique, le *peuple* ne saurait être que *populace*. Un imaginaire négatif travaille en ce sens : le peuple affamé mène une vie dissolue, détrousse les cadavres de bourgeois, pille les maisons abandonnées au risque de contracter la peste ou de mourir sous les balles des soldats. Faits avérés ou non, peu importe : tous les pauvres sont des *coupeurs de bourses* en puissance. Car la misère et le désespoir règnent alors à Marseille : le commerce arrêté, il n'y a plus de travail et les troupes de Langeron sont là pour réprimer tous désordres suscités par la faim. Dans ces conditions, il ne peut y avoir de *peuple modèle* : à Marseille, en 1720, le peuple fornique, vole et blasphème ; il est du côté du mal. En même temps, il prie, se prosterne, se confesse : ne doutons pas que se retrouve la *lie du peuple* dans les processions officielles, à pieds nus, conduites par François de Belsunce de Castelmoron, l'évêque de Marseille (10). Actes de violence et de contrition font souvent bon ménage. Le sacré se dévoile ici sous sa forme brute : à la fois sacrement et sacrilège, respect et irrespect, interdit et transgression.

La peste n'est pas seulement vecteur ; elle *dit* le mal au cœur du social : le peuple sait qu'elle est *malédiction*. Ne serait-ce que parce qu'il est le premier et quasiment le seul touché par l'épidémie. Les *gens de rien* en effet n'ont pas, contrairement aux nobles et bourgeois, les moyens de fuir, seul viatique contre la maladie. Si l'on en croit un chroniqueur de l'époque, « *il n'y avait pas un millier parmi les morts qui fussent au-dessus de l'artisan* » (11). Il n'empêche : la mort physique n'est pas tout ; l'absence, qui n'échappe à personne, des *gens de bien et d'honneur* dans la ville dévastée, ne manque pas d'apparaître comme un signe avant-coureur de leur chute. Le refus d'affronter le danger n'est-il pas renoncement à la puissance et au pouvoir ? Aussi faut-il chercher les figures emblématiques de la peste marseillaise parmi les rares hauts personnages demeurés à leur poste : l'évêque Belsunce et le chevalier Roze, dont le charisme vient de ce qu'ils assurent, quand tout se disloque, la gestion symbolique du mal, sauvegardant par là même la légitimité du pouvoir, religieux ou séculier. Pour des raisons comparables, on louera à Apt le comportement des consuls et du commandant de la milice locale. Ainsi naît le *légendaire* de la peste où la valorisation de tels personnages est d'autant plus efficace qu'elle va de pair avec le dénigrement de

tels autres : les échevins à Marseille ; les Cordeliers et l'évêque de Foresta-Collongues à Apt (12). Curieuse antisymétrie des situations entre deux villes, il est vrai fort différentes, mais qui n'infirme pas, bien au contraire, le fait que tout pouvoir se met en scène, affiche ses oripeaux, en ces temps de dérégulation.

Artaud aurait pu s'attacher à un autre épisode de la peste marseillaise, qui s'accorde parfaitement à la dimension théâtrale qu'elle revêt à ses yeux (13). Les échevins s'inquiètent devant les cadavres qui s'amoncellent dans les rues en raison de l'hécatombe, y compris parmi les *corbeaux*. Le chevalier Roze trouve alors le moyen de réduire le charnier en palliant l'insuffisance de la vingtaine de tombereaux qui circulent jour et nuit à travers la cité : ce sont les forçats qui fourniront les prochains contingents de *corbeaux*, en échange de quoi ils seront libérés. Par centaine ils s'engagent à nettoyer les places ; partout on les redoute car la plupart pillent les maisons, achèvent les moribonds et tentent de fuir avec leur butin. Anachronique peut-être, jamais pourtant la phraséologie révolutionnaire n'a semblé si juste, avec quelque 70 ans d'avance : *la liberté ou la mort*. Faut-il préciser que trois sur quatre ne survivront pas : la liberté rarement, la mort plus sûrement ! Parmi ces forçats, tous ne sont pas des assassins invétérés : la mendicité et le vagabondage sont, en ces temps-là, passibles des galères — n'oublions pas que le *grand renfermement* des pauvres, pour reprendre les termes de Michel Foucault, a lieu au XVII^e et au début du XVIII^e siècles (14).

Il faut cette corruption du social, soutient Artaud, pour que « *le théâtre s'installe* » : car le théâtre a partie liée avec la peste. L'un et l'autre marquent le triomphe du corps sur l'âme, de l'apparence sur l'essence, de l'enveloppe sur l'organe. Artaud lit dans ces « *forces noires* », un « *exorcisme total* », une « *exaltation* » du social, propres à régénérer une société usée. La peste comme le théâtre désigneraient des lieux de perdition, seule issue pour un système bloqué (15).

Assurément est-il risqué d'employer telles métaphores à seule fin d'analyse. Faut-il pour autant les considérer nulles et non avenues ? Maints historiens ont insisté sur le fait que la peste a valeur de mythe (16). Celle-ci fut perçue par les plus fins esprits de leur temps comme une épreuve à travers laquelle la collectivité devait vider un « *gigantesque abcès tant moral que social* » (17). Le projet d'Artaud — mais ne rejoint-il pas celui de toute société ? — consiste à donner sens au mal, afin de l'arracher au règne biologique, sans doute le plus injuste et amoral qui soit. Poussant à bout ce raisonnement, Artaud ouvre la voie vers une véritable *sociosomatique du mal*.

II. — LES CODES DE LECTURE DU XVIII^e SIÈCLE

Comment interprétait-on, en 1720, un fléau dont nul ne pensait qu'il pût se manifester avec tant de violence — la dernière épidémie de peste en France, avant celle de Marseille, datant de 1670. Cinquante années avaient-elles suffi pour qu'on oubliât le fléau ? Certes non, mais l'on voulait croire qu'il ne reviendrait plus. L'explication encore la plus courante en ce début du XVIII^e siècle, sous la Régence du Duc d'Orléans — dont l'histoire a surtout retenu les fêtes grandioses — reprend le leitmotiv de l'ire divine. Ainsi le sermon de Belsunce où la peste fait figure de châtement :

« Dieu irrité veut punir les péchés du peuple, et, en particulier, le mépris des censures et des excommunications de l'Église, le peu de respect, de soumission pour les pontifs de Dieu ».

Mais Belsunce va plus loin dans sa dénonciation :

« *Les sacrilèges multipliés des appelants sont la principale cause de la peste qui nous consterne* » (18).

Lié aux Jésuites, il vise nommément le foyer janséniste de son diocèse — *les appelants* — prêtres qui « appellent » à un concile général à la suite de la bulle papale *Unigenitus* de 1713, défavorable aux thèses jansénistes, puisqu'elle met à l'index leur ouvrage de référence, les *Réflexions morales* du Père Quesnel. La logique du bouc émissaire se met en œuvre : le mécanisme se referme sur une pensée jugée dangereuse — le jansénisme. Belsunce stigmatise, en chaire, l'abbé Arnaud, curé des Accoules, et ses « dévotes » ; il a déjà, en 1718 interdit les Oratoriens de confession et de prédication. De leur côté, les *appelants* vont invoquer la peste pour clamer partout que « Dieu est janséniste », que Rome a eu tort de les exclure, en septembre 1718, de la communion de l'Église.

Si le débat théologique ne semble guère intéresser le « peuple » marseillais, il passionne en revanche les milieux les plus cultivés de la cité, parmi lesquels certains prennent nettement position en faveur de l'Oratoire et des religieuses de Notre-Dame des Anges — « le Port Royal provençal ». Ainsi la lutte religieuse fait-elle rage au moment où la peste s'installe : entre Oratoriens et Jésuites certes, mais également entre les autres ordres religieux pris dans la tourmente janséniste. Dans un camp se retrouvent Prêcheurs et Augustins réformés, dans l'autre Capucins et Récollets — ces derniers formant la « milice populaire » au service de Monseigneur de Belsunce, encadrant manifestations et processions. La peste ne fera qu'exacerber ces conflits, et les déchirements de l'Église laisseront des traces tout au long du siècle, au point d'allumer certains foyers de la Révolution (19).

Les temps de pestilence sont donc propices à ce réveil du *Deus Irae*, depuis que l'Église se réfère à l'Ancien Testament pour expliquer fléaux et calamités. Bien sûr ce modèle interprétatif n'a rien d'univoque. Il y a ceux qui, comme Belsunce, stigmatisent sans relâche les *semeurs de peste*, boucs émissaires tout désignés ; d'autres, essentiellement jansénistes à cette époque, vont répétant que si Dieu n'épargne personne de son courroux, c'est que chacun est coupable : doctrine toujours au bord de l'hérésie, puisque, obérant les valeurs messianiques, elle n'offre d'autre choix que souffrance et malheur.

Cette lecture du mal, « vision tragique » par excellence (20), peut confiner, on s'en doute, à une pure négation de Dieu (21). Il est vrai qu'une sensibilité nouvelle dérange, à l'aube des Lumières et jusque dans son ombre mystique, l'ordre « naturel » des choses : « l'harmonie » du monde n'est plus de mise et le vent des tempêtes futures commence à souffler. Déchristianisation déjà ? Le mot est lâché. Michel Vovelle, avec force arguments tirés d'une étude fouillée des testaments provençaux (22), formule des hypothèses convaincantes au sujet de cette mutation de la sensibilité collective dès le début du XVIII^e siècle. Recul de la pratique religieuse, détachement vis-à-vis des institutions ecclésiastiques, baisse significative des demandes de messes de mortuus, déclin des confréries de pénitents, des pompes funèbres baroques et de l'élection de sépulture à proximité physique des autels : tout cela semble indéniable. Quoi qu'on en déduise, la « chrétienté », en cette année 1720, n'est plus ce qu'elle était : l'Ancien Régime a déjà perdu ce qui faisait sa cohésion. Les ruptures avec la piété traditionnelle se multiplient tandis que l'imaginaire de la mort subit des changements dont les représentations de la

peste témoignent. A l'époque de la « grande peur de la mort » (23), où la plus forte angoisse est d'être enterré vivant, rares sont ceux qui acceptent la mort en silence. Y a-t-il plus révoltant, dès lors, que la peste ? Et contre qui se révolter, sinon contre Dieu ?

Il appert des multiples recherches de Michel Vovelle que la déchristianisation n'a pas commencé par un décret de l'an II de la Révolution : elle s'amorce probablement à la fin du XVII^e siècle, surtout dans les grandes villes comme Marseille, puis semble freinée entre 1720 et 1750, avant de toucher en profondeur l'ensemble de la société française. Encore faut-il ajouter que de sérieux doutes subsistent, si l'on en croit Gabriel Le Bras et à sa suite Jean Delumeau, quant à la nature du christianisme pratiqué depuis le Moyen Age en France rurale : probablement le plus souvent syncrétique, perduraient en lui, dans une large mesure, rites magiques et païens, comme l'atteste à maint égard le culte voué aux ex-voto (24).

Philippe Aries, pour sa part, est plus nuancé que Michel Vovelle. Ce tournant constaté au cours du XVIII^e siècle dans l'appréhension de la mort ne serait dû, selon lui, qu'à une métamorphose des pratiques religieuses, lesquelles resteraient attachées à la croyance chrétienne. Certes les conventions changent, mais les attitudes traditionnelles au regard de la mort sont désormais intériorisées : c'est pourquoi, par exemple, il apparaît inutile à un père de famille de stipuler par testament les précautions à prendre pour sa dépouille mortelle et son âme, étant lui-même persuadé que ses héritiers y pourvoiront. D'autres facteurs pourtant, mis en lumière par M. Vovelle, cadrent mal avec cette hypothèse : l'étiollement des confréries et tiers ordres, l'absence de plus en plus fréquente dans les testaments des clercs et religieux, si souvent cités auparavant. A l'inverse, on peut noter, au vu du nombre de messes demandées, un certain renforcement, entre 1710 et 1740, de la foi et de la piété dans les élites et classes privilégiées. S'agit-il, là encore, de ferveur catholique ? Ne faut-il pas y voir plutôt, avec M. Vovelle, une « cohésion de caste, dont la convention religieuse serait l'un des signes extérieurs » (25) ?

Au fond, les thèses d'Aries et de Vovelle ne sont pas inconciliables. Elles peuvent être soutenues de concert : des sentiments divers, voire opposés, à l'égard des croyances religieuses, ont pu traverser non seulement les différents cercles sociaux de l'Ancien Régime, mais tout aussi bien un même groupe, si homogène fût-il en apparence. Serait-ce présomptueux d'envisager, par surcroît, une troisième hypothèse, intégrant chacune des données, sans toutefois céder à la tentation du compromis ? Non réductibles à une simple évolution ou à une adulation de la foi chrétienne, ni à l'émergence d'un athéisme — ici latent, là manifeste — ces ruptures nettes au cours du XVIII^e siècle dans la sensibilité collective et les formes de sociabilité afférentes, constituent, au sens wébérien, un événement singulier : la faillite de l'ordre religieux dans la maîtrise des corps et des âmes — occurrence imprévisible, scansion soudaine de l'histoire, rare moment où la régularité des phénomènes n'a plus cours. Ce discrédit des valeurs garantes du lien social laisse alors désemparées aussi bien les élites que la multitude. Dieu est absent et cette découverte est sans doute plus traumatisante encore que la peste elle-même. Ce sentiment d'être abandonné par Dieu, qui se répand jusque dans les sphères jansénistes, peut conduire à une vision du monde plus corrosive en un sens, car plus désespérée, que celle de l'athéisme prêté aux encyclopédistes, où perce déjà l'idée de « nécessité historique » (26).

Absence de Dieu : notion difficile à saisir, car lever toute équivoque nuirait à la justesse de l'interprétation. Vraisemblablement, ce qui est perçu comme enjeu

en ce début du XVIII^e siècle, ce n'est pas l'existence ou l'inexistence de Dieu, mais sa présence ou son absence. Les années de peste, les périodes d'adversité ne signifient plus la colère de Dieu, mais son exil. Peut-on s'accommoder d'un Dieu absent au moment même où l'on a le plus besoin de lui ? A l'aune d'une telle question se mesure la terrible secousse que connaît le XVIII^e siècle : véritable séisme culturel qui conduira maints philosophes — et beaucoup d'autres, ignorant tout sans doute de la philosophie des Lumières — à renier Dieu, ce Dieu qu'ils avaient appris à respecter.

III. — « DES HOMMES FAITS DIEUX » : FONCTION SOCIALE DU CHARISME EN TEMPS DE PESTE

Belsunce et Roze : le couple charismatique ne vient-il pas justement combler à Marseille le vide provoqué par l'absence de Dieu ? Il faudrait revenir aux théories d'Ernst Troeltsch et de Max Weber pour saisir dans la domination charismatique ce qui procède d'une resacralisation des attributs du pouvoir temporel. Notons d'emblée ceci : que la grâce soit conférée par l'Esprit saint au commun des mortels ne s'accorde pas naturellement avec la religion chrétienne, laquelle stipule, à l'opposé du paganisme, la séparation du divin et de l'humain (27). Il faut donc des circonstances particulières pour que se noue, au sein d'une société donnée, un lien de type charismatique.

Pour s'en tenir à l'exemple de Marseille, nul doute que Belsunce et Roze prennent des risques aux yeux de la population tout entière : le premier se dépense sans compter, abandonne sa fortune aux pauvres, parcourt sans relâche les rues pour donner l'absolution aux mourants ; le second, le visage couvert d'un mouchoir imprégné de vinaigre, à la tête de 40 soldats volontaires encadrant 100 forçats, dégage l'esplanade de la Tourette, encombrée de 2 000 cadavres en décomposition.

Et c'est cela même qui fonde leur charisme : tous deux affrontent la mort et défient le mal. Que Roze soit l'un des cinq survivants de l'opération de la Tourette ne fait qu'ajouter à son prestige. Quant à Belsunce, il a la foule marseillaise avec lui, comme en témoigne le succès de ses initiatives, notamment la grande procession du 1^{er} novembre 1720 et la consécration au Sacré-Cœur, cette nouvelle dévotion dont se méfient les Jansénistes.

Tous les caractères du pouvoir charismatique sont ici réunis : Weber a bien montré qu'à cette domination sur les foules correspondent un ordre de réciprocité et une légitimation qui réside dans le langage : Belsunce et Roze ne courent-ils pas les mêmes dangers, ne partagent-ils pas les mêmes épreuves que le « vulgaire » ? L'Évêque de Marseille ne détient-il pas, de surcroît, le pouvoir de « nommer » le fléau ; ne transmet-il pas aux fidèles ses propres codes de lecture du mal, à travers sermons et litanies du Sacré-Cœur ?

La peste ouvre donc la voie à une domination charismatique, non seulement parce qu'elle donne lieu à des actions individuelles qui prennent un caractère sacré ou exemplaire, mais aussi et surtout parce qu'elle suscite une tension sociale, une intensité relationnelle telle que tout, au sortir de l'épidémie, se relâche pour retomber dans la *routine* (28). Une fois encore, l'analyse de Weber s'applique parfaitement aux phénomènes épidémiques : ces derniers prennent au dépourvu les autorités, nécessitent une gestion spécifique, des mesures d'exception. Dès

lors, nous sommes bien dans le schéma wébérien : la peste, en faisant émerger des figures charismatiques, se « gère » symboliquement hors du quotidien ; avec elle coïncide un moment à la fois destructeur et fondateur, une forme de domination nécessairement transitoire. A l'extrême limite, elle conduit, selon la même logique que le rapport charismatique, à se situer à la lisière du *politique*, sinon hors de lui ; car le régime d'exception qui s'instaure pour tenter de la juguler, ne peut prétendre se fixer dans un droit ou des institutions : en ce sens la peste est susceptible, chaque fois qu'elle apparaît, d'entraîner la rupture de l'ordre établi, quand bien même un autre se recomposerait aussitôt. A Marseille, le temps d'une épidémie, deux personnages charismatiques ont assuré, en l'absence de Dieu, une sorte d'intérim — la peste passée, ils ne joueront plus du reste que les utilités.

L'analyse, si elle s'arrêtait à la cité phocéenne, serait incomplète. On trouve en effet des figures charismatiques s'opposant au fléau un peu partout en Provence — signe d'une tendance générale, et non d'un culte voué aux « grands hommes » qui serait propre à Marseille. A tel ou tel endroit, on se rappelle de nos jours encore ces personnages, on continue parfois à les célébrer. Prenons l'exemple d'Apt. Petite ville comptant 6 000 habitants environ, elle sera touchée par la peste malgré la barrière naturelle constituée par la Durance. A Apt, tout commence le 1^{er} août 1720 avec le premier cas de peste signalé et s'achève en février 1721. Entre-temps, le mal'aura emporté 251 personnes, soit un peu moins de 5 % de la population, tribut nettement moins lourd comparé à d'autres villes avoisnantes et sans commune mesure avec Marseille bien sûr. Cela n'empêchera nullement les récits sur la peste aptésienne de mettre en exergue certains personnages locaux. Les chroniques insistent par exemple sur la compétence et le courage des trois consuls — Légier, Bontemps et Perraud — sur les sages décisions prises par ces derniers : interdiction d'entrée à tous les migrants, mise en place d'un service de santé vérifiant les marchandises destinées à la cité, mise en quarantaine aux infirmeries des sujets « douteux », transformation du couvent des capucins en Lazaret.

Tout pourtant ne s'est pas aussi bien passé qu'on pourrait le croire. Ici comme ailleurs, la misère et la faim ont poussé le petit peuple à piller les maisons abandonnées des notables et des bourgeois réfugiés dans leurs bastides. Le « mur de la peste », surtout, érigé entre mars et août 1721 afin de protéger le Comtat-Venaissin, occasionne troubles et difficultés de tous ordres : on mobilise plusieurs centaines d'ouvriers qui ne pensent qu'à fuir — ils ne sont ni payés, ni correctement nourris ; les soldats envoyés pour garder la ligne désertent en grand nombre ; les travaux n'avancent pas, faute de moyens. L'ouvrage n'empêche pas la peste d'atteindre dès fin août le Comtat-Venaissin. Mais la ligne sera utilisée en sens inverse par les aptésiens avec une certaine efficacité : libérée à cette date du fléau, Apt craint à juste raison le retour de celui-ci, d'autant qu'Avignon au même moment est frappé de plein fouet. Apparaît ici un personnage intéressant : Monsieur de Sinéty, commandant de la Garde-Milice créée spécialement à Apt durant cette période. C'est lui qui prend la responsabilité des opérations et rétablit l'ordre dans la cité. Avec la plus grande fermeté, il dirige la ligne qui interdit l'accès d'Apt. Episode étonnant que la construction entre Apt et Avignon de cet édifice, long d'une centaine de kilomètres, matérialisant l'idée de cordon sanitaire, de frontière hermétique contre le mal. Et révélatrice, la fonction charismatique dévolue au Commandant de Sinéty, qui rappelle, toutes proportions gardées, celle remplie par le chevalier Roze à Marseille.

Ces noms resteront dans les mémoires comme les points d'ancrage d'une société grâce auxquels une autorité subsiste dans la tourmente épidémique. Y

aurait-il à Apt personnage de l'envergure de Belsunce ? Cela ne se peut : une cité de moyenne importance n'a pas « besoin » d'un Belsunce, dont l'exubérance baroque convient si bien à Marseille. Cependant, l'évêque du diocèse d'Apt, Monseigneur Ignace de Foresta-Collongue, tout aussi violemment anti-janséniste que le prélat marseillais, se fera remarquer, mais pour d'autres raisons. Apt gardera en effet une mauvaise image de son évêque Foresta, auquel sera reproché le rôle pour le moins effacé durant la peste (29).

Quels sont les faits ? Réputée acquise au catholicisme — ce qui n'est pas le cas de toutes les cités environnantes — Apt est une ville de petite taille certes (30), mais où ordres religieux et couvents de femmes sont nombreux et influents : Capucins, Cordeliers, Carmes et Récollets rivalisent auprès des fidèles ; Visitandines et Ursulines y sont également implantées (31). Existe en outre une gazette de pénitents blancs où se rencontrent notables du lieu et paysans. Nommé en 1695, Monseigneur de Foresta ne tarde pas à faire l'unanimité contre lui : les ordres religieux, le chapitre, la noblesse locale, les consuls, tous paraissent le boudier, sinon le combattre. Il faut dire qu'à travers ses mandements et ordonnances, Foresta montre clairement son état d'esprit sectaire et son intransigeance vis-à-vis des Réformés et des Jansénistes : avec lui, interdits religieux et obligations à soumission se succèdent au point d'indisposer la cité tout entière, dont les sentiments gallicans s'opposent à l'ultramontanisme affiché par ce prélat proche des Jésuites. On comprend mieux dans ce contexte le dépit d'une population devant un évêque qui, tout au long de la peste, ne sortira jamais de son palais épiscopal, sinon pour organiser, au moment où le fléau commence à décroître, une curieuse procession d'actions de grâces — qui fera l'objet d'un ex-voto sur lequel nous reviendrons : au cours de cette procession, la ville sera consignée par la compagnie bourgeoise en armes, les consuls veillant à ce que les habitants s'enferment dans leurs maisons d'une heure de l'après-midi à quatre heures, sous peine « de tirer dessus les contrevenants » (32). Cette décision surprenante prise par Foresta, aux antipodes des « manifestations de masse » organisées par Belsunce à Marseille, en dit long sur la peur qu'inspirent les humbles, tous « pestiférés » en puissance — à certains dignitaires de l'Église. Dans le même ordre d'idées, notons combien fut blessant pour les aptésiens le comportement des Cordeliers dont le couvent, sans conteste le plus riche de la ville, se trouvait « hors les murs ». Ceux-ci en effet, non seulement se réfugièrent à la campagne dès la première alerte, mais n'hésitèrent pas, ensuite, à réclamer aux consuls dédommagements et indemnités journalières pour la transformation de leur couvent déserté en infirmerie (33). Attitude qui contraste, précisons-le, avec le dévouement dont ont fait preuve alors certains religieux — Capucins et Ursulines notamment. La cité aptésienne n'oubliera ni le comportement de Foresta, ni celui des Cordeliers : par contraste, le légendaire de la peste fera d'autant mieux ressortir l'action des consuls, la personnalité charismatique de Sinéty. Au lendemain de l'épidémie, la ville offrira un ex-voto dédié, comme la tradition le veut, à Sainte Anne : y sera figurée la procession du 24 novembre 1720, conduite par l'évêque d'Apt et interdite à ses habitants.

Avant de clore ce chapitre sur l'usage du charisme en temps de peste, il est bon de citer une nouvelle fois Artaud, pour la façon dont il cerne la question et la tranche, pour les formules saisissantes dont il a le secret :

« [...] l'action du théâtre comme celle de la peste est bienfaisante, car poussant les hommes à se voir tels qu'ils sont, elle fait tomber le masque, elle découvre le mensonge, la veulerie, la bassesse, la tartuferie [...] et révélant à des collectivités leur puissance sombre,

leur force cachée, elle les invite à prendre en face du destin une attitude héroïque et supérieure qu'elles n'auraient jamais eue sans cela [...] (elle nous rend à tous) l'équivalent naturel et magique des dogmes auxquels nous ne croyons plus » (34).

IV. — LES EX-VOTO COMME EXUTOIRE A L'ABSENCE DE DIEU

Pour suivre Artaud dans sa comparaison entre le théâtre et la peste, il faut comprendre comment les supports iconographiques ont participé à cette mise en scène du mal, dont l'aspect conjuratoire est une constante dans la civilisation judéo-chrétienne. La succession de *tableaux* — en l'occurrence d'*ex-voto* — constitue cette opération lisible, directement ou indirectement, par laquelle se met en place un champ de significations diffuses : l'*ex-voto* est un des lieux, parmi d'autres, où la peste prend sens ; il agit sur une scène concrète, où sont évoqués des personnages réels, en même temps que des figures mythiques, saints intercesseurs ou apparitions divines. Comme tout tableau, l'*ex-voto* « *est autre que la représentation d'un dehors [...] il est un mode de signifier, c'est-à-dire tout à la fois un mode de constitution des significations, un mode de structuration du texte et un mode de lecture* » (35).

Il n'y a pas lieu ici de retracer l'histoire des *ex-voto*, ni d'en examiner minutieusement les diverses compositions à travers l'histoire. Il suffit d'indiquer que le tableau votif revêt toujours un enjeu *politique*, à quelque période qu'il appartienne. Il s'inscrit, durant la Réforme et la réaction catholique, au centre du débat qui oppose iconoclastes et iconophiles (36). La peste entre pleinement dans ces *jeux d'espaces*, comme dirait Louis Marin, où la volonté divine est interprétée selon des règles propres de lecture — métaphysique du bien et du mal. Faire un vœu et obtenir une grâce : tel est l'objet de l'*ex-voto*. Mais le mot « *Gratia* » — ce « don gracieux » qui donne sens à l'*ex-voto* — suppose une notion de gratuité qui exclut en principe toute idée de « marché » : on ne marchandait pas avec Dieu, on attend tout de lui, même l'impossible — le *miracle*. On peut suspecter l'*ex-voto*, comme lors du Concile de Trente (1545-1563), de véhiculer des superstitions, de dénaturer la foi véritable ; on peut en limiter la diffusion, la contrôler, la canaliser. Rien n'y fait : l'*ex-voto* échappe à la hiérarchie ecclésiastique, puisque nul ne peut présager la façon dont il sera perçu, intériorisé, intégré aux croyances de chacun. Dès lors, vaut-il bien la peine de se demander s'il s'agit d'une « dévotion populaire » ? La question tarraude les historiens, peut-être parce qu'il n'est guère aisé d'y répondre. Certes la tentation serait de s'en tenir au versant de la production, donc à l'origine sociale des donateurs. Mais comment préjuger de celle des récepteurs ? Au reste, il convient de saisir l'évolution socio-culturelle de cette pratique : Bernard Cousin a montré qu'en Provence elle est en grande partie, au XVII^e siècle, le fait de l'élite nobiliaire et religieuse (un donateur sur cinq) et surtout de la petite ou moyenne bourgeoisie (plus de la moitié des *ex-voto* peints) ; puis, après 1730, les élites ne représentent plus qu'un donateur sur vingt, alors que les milieux populaires prédominent (45 % des *ex-voto* peints), même en comparaison de la petite bourgeoisie (42 % du total, ce qui demeure un taux élevé pour une couche sociale encore nettement sur-représentée parmi les donateurs) ; au XIX^e siècle, cette tendance ne fera que s'accroître (37).

En 1720, on assiste, en raison de la peste, à un regain de la pratique votive (38). Au regard des recherches que nous avons pu effectuer en Provence, il

s'avère que l'ex-voto touche à peu près également les divers milieux sociaux (39). Qu'en déduire sinon l'extrême variabilité du contexte et des gestes votifs, ainsi que l'abus manifeste dans ce cas à parler d'un culte « populaire » ? Au moment où survient la peste, la Provence est terre de pèlerinages, lesquels conduisent à la chapelle du terroir où sont exposés reliques, retables et ex-voto. La peste donnera lieu à de multiples processions figurées dans les ex-voto tels ceux qu'on peut voir aujourd'hui encore à Marseille ou à Apt. Ils évoquent, à travers l'épidémie, une mort violente, inattendue, qui n'est pas la représentation votive dominante en d'autres périodes, moins meurtrières. Ils procèdent ainsi à la fois de l'individuel et du collectif : ne prenant tout leur sens qu'exposés au public, ils réunissent en cela l'intime (le malheur personnel auquel répond le miracle) et le sacré (la résolution du mal sous l'égide d'un rituel, i.e. d'une pratique sociale). Quelle place la peste occupe-t-elle dans les ex-voto provençaux des années 1720 ? Question délicate. Peu de documents nous sont parvenus de cette époque : vols, pertes, destructions sont monnaie courante et ne facilitent guère la tâche du chercheur. Il faut se contenter, faute de mieux, des ex-voto encore visibles de nos jours. Un dénombrement des images votives ayant trait directement à la peste de 1720 — invocations de saints, processions, guérisons miraculeuses — a été effectué le plus rigoureusement possible à l'intérieur d'un triangle constitué par les villes de Marseille, Apt et Avignon — espace où la présence des ex-voto fut et demeure la plus marquée. Il fait apparaître un total de 14 ex-voto se répartissant géographiquement comme suit. Marseille et son terroir comptent cinq tableaux votifs relatifs à la peste : quatre à Saint Jean de Garguier, chapelle située à Gémenos, aux confins des terroirs d'Aubagne et de Roquevaire, et jouant en ce début de XVIII^e siècle un rôle crucial dans les dévotions collectives (point névralgique pour les pèlerinages de la région de Marseille, elle abrite un grand nombre d'ex-voto) ; un à Notre-Dame du Château à Allauch. En pays d'Apt, on peut recenser cinq autres ex-voto exposés au Musée de cette ville et provenant de la chapelle Notre-Dame de la Garde, toujours ouverte au culte. Enfin, quatre ex-voto ont comme lieu d'origine le Comtat-Venaissin, qui appartenait alors au pape : deux se trouvent à la chapelle des pénitents gris, sise à Villeneuve les Avignon ; un à Notre-Dame d'Aubune, à Beaumes les Venises ; le dernier à Notre-Dame de Lumières, sanctuaire contenant plus de trois cents ex-voto accrochés aux murs des chapelles latérales.

On peut raisonnablement penser que ce corpus est exhaustif autant qu'il est possible dans l'état actuel des choses. Est-il pertinent, à partir d'un corpus si étroit, d'extrapoler à l'ensemble des ex-voto peints à cette époque ? Faudrait-il élargir le champ d'analyse aux images pieuses, voire aux autres types d'iconographie ? Sans doute la dimension comparative offrirait-elle de nouvelles perspectives. Mais l'ex-voto, de par la façon dont il est produit et codifié, occupe une place spécifique qui n'est pas celle des autres supports invocatoires : il faut donc se résoudre, pour l'instant, à réfléchir sur ce seul corpus, avant d'engager une comparaison qui montrera le statut particulier de l'image votive dans la sensibilité collective de ce temps. On retrouve sur ces ex-voto la composition classique en diagonale : la partie supérieure, consacrée aux personnages célestes — espace divin se modifiant selon l'époque et l'origine sociale des donateurs (en 1720, Roch et Anne sont les saints les plus sollicités) ; la partie inférieure, où sont représentés les donateurs à genoux en train de prier ; une troisième zone, plus ou moins mise en valeur, correspond au texte écrit, souvent redondant par rapport à l'image. Une première observation s'impose : *jamais n'apparaît sur la partie inférieure de ces 14*

ex-voto la description du danger — en l'occurrence la peste — auquel a échappé le donateur, alors qu'au XVIII^e siècle, ce type de figuration est devenu la règle (par exemple dans le cas des accidents de circulation et du travail, des naufrages, des malades alités autour desquels se réunit la famille). Sur ces 14 tableaux, l'épidémie est occultée, seule la prière de remerciement est montrée (40). Sur aucun d'entre eux, donc, ne figure le mal ; aucun ne met en scène les pestiférés censés faire l'objet du vœu ou de la prière de remerciement. C'est cette énigme qu'il faut tenter d'élucider, au regard de l'ensemble des gestes qui dénotent la piété, ou au contraire l'abandon des pratiques religieuses. Certes, nombreux sont les ex-voto évoquant seulement l'action de grâce, en dehors de toute autre considération (près de 40 % du total pour le début du XVIII^e siècle en Provence) (41). Mais sur un corpus de 14 tableaux, cela n'explique pas que tous, sans exception, relèvent de ce type. La raison doit être cherchée ailleurs. Y aurait-il antinomie entre tableau votif et représentation de la mort ? Cela n'apparaît nullement, ni dans les ex-voto d'accident, genre florissant à partir du XVII^e siècle ; ni dans les ex-voto peints au lendemain de la peste de 1720, et qui commémorent, parfois longtemps après, cet événement toujours gravé dans les mémoires (42) ; ni encore dans cet ex-voto relatif au choléra de 1835, remis à Notre-Dame de Lumières par une donatrice qui voulait mettre en valeur le comportement courageux de son fils durant cette épidémie. Tous ces ex-voto montrent la maladie et la mort : moribonds, cadavres, cercueils, le macabre pénètre la représentation votive, même s'il s'agit de circonstances exceptionnelles (mais n'est-ce pas le cas, précisément, de la peste en 1720 ?).

On sait, d'autre part, qu'en ce début du XVIII^e siècle, longtemps après la vogue macabre, contrairement à ce qui se passe ailleurs en France, l'usage dans l'iconographie et la statuaire provençales est toujours de montrer les cadavres. De même, le visage du mort, lors des cérémonies funéraires, est exposé à la vue de tous — coutume spécifique à cette date, à l'aire méditerranéenne, celle-ci ne connaissait pas encore la répugnance de la mort charnelle du corps (43). L'occultation du corps moribond, de la dépouille mortelle, ne s'inscrit donc pas, en Provence, dans une tradition à laquelle se conformeraient les ex-voto. Pourrait-on, alors, retenir l'hypothèse selon laquelle le dépouillement janséniste aurait déteint sur les pratiques votives ? Rien ne permet de l'avancer : d'abord parce que le jansénisme en Provence a fait bon ménage avec certaines formes baroques, en particulier la piété mariale. Qui plus est, la profusion baroque connaît dans les années 1720 son apogée : la discrétion des gestes de piété, liée à l'influence janséniste, ne se fera véritablement sentir qu'au tournant des années 1730. Il faut donc chercher d'autres pistes. L'une, que nous emprunterons, mène à l'état d'esprit particulier qui préside à la pastorale post-tridentine. Pastorale conquérante au XVII^e, encore active à l'aube du XVIII^e siècle, et qui joue en même temps sur deux registres. D'un côté, les autorités religieuses censurent bon nombre de cultes jugés païens — cela va de l'interdiction de processions à la marginalisation de certains saints (les « saints de la porte »), voire à la destruction d'autels ou de statues « indécentes ». De l'autre, elles instaurent de nouvelles relations avec les fidèles, par la promotion de dévotions inédites — tels le Rosaire, le Saint-Sacrement, Saint-Joseph agonisant, les âmes au purgatoire enfin, dont le succès ne se dément pas du XVII^e au XIX^e siècles (44). Le culte votif semble pris entre ces deux politiques. Confiné fréquemment dans les chapelles de terroir, il réapparaît soudain au premier plan lors des moments critiques comme la peste : tantôt dévalorisé, tantôt revalorisé, il illustre parfaitement cette oscillation du pouvoir

religieux entre le rejet pur et simple d'anciennes pratiques cultuelles et la récupération, sous des formes syncrétiques, de ces dernières à des fins pédagogiques. Les dévotions votives s'inscrivent donc dans le cadre de cette pastorale, au même titre que l'enseignement du catéchisme qui se généralise dans les campagnes. Sans y voir la main cachée de la hiérarchie ecclésiastique, il convient malgré tout d'analyser les pratiques votives au regard d'une politique générale visant à maîtriser les canaux de production symbolique : les images votives ne revêtent pas seulement un caractère esthétique ; plus décisive est leur fonction didactique auprès d'une population fort peu alphabétisée, notamment parmi les humbles et les femmes (45), ce qui donne plus de poids encore à l'image dans la diffusion des valeurs prônées par la Contre-Réforme. L'ex-voto atteint la sensibilité de ceux qui ne possèdent pas l'écriture : faisant figure de discours à l'usage du peuple, il rétablit pendant la peste un certain ordre dans les consciences, alors que tout s'égaré et se défait. Cela précisé, l'intensité de l'activité pastorale, maintes fois attestée (46), révèle aussi l'inquiétude de l'Église. Peut-être doit-on lire en ce sens la multiplication des nouvelles dévotions, la réactivation, le cas échéant, des anciennes. Car si les missionnaires se démènent en ce début de siècle, c'est que la pastorale tridentine a bien du mal à s'imposer, comme le montre clairement M. Vovelle dans son étude sur plusieurs sites jansénistes de Provence et bourgs importants des diocèses d'Arles, d'Aix ou de Fréjus (47).

Que peut-on inférer de ce faisceau de présomptions ? La non-monstration du mal, symptomatique des ex-voto de cette époque, répond-elle à la hantise d'une société tout entière : l'absence de Dieu ? A cette question, il est tentant de répondre par l'affirmative. Car montrer, en ces temps de déréliction, les corps ravagés par la peste, ce serait admettre : l'enfer est sur terre, Dieu nous a abandonnés. Événement devenu illisible au moyen des codes du Moyen Age et de la Renaissance, désormais révolus, la peste de 1720 signe la fin d'un monde, en lui ôtant sa raison et son sens. En cette phase de déstabilisation générale des valeurs, les ex-voto figurent parmi les derniers objets sacrés auxquels se raccrocher : de Marseille au Comtat, ils rappellent à l'ordre une société qui a failli sombrer. Ils peuvent dès lors tout *re-présenter*, sauf l'insensé et la déraison de la peste. *Innommable*, le mal est forcément *irreprésentable*. En cela, les ex-voto observent le précepte de François de Sales, le saint emblématique de la Contre-Réforme :

« Ne lisez point les livres ou les endroits des livres où il est parlé de la mort, du jugement et de l'enfer ».

Au XVIII^e siècle, la peste ne révèle plus comme jadis la présence de Dieu, mais son absence. Dès lors, ce que les ex-voto expriment, à leur corps défendant, c'est l'impossibilité de montrer, à cet instant, l'œuvre de mort accomplie par la peste et par là même, l'absence de Dieu. Ainsi devient intelligible le décalage entre ce dont l'image votive parle et ce qu'elle représente. On aurait beau jeu de récuser cette interprétation d'un fait — le culte votif confronté à la peste — que d'aucuns jugeront somme toute mineur en regard des ruptures définitives dont le siècle est parsemé. Sans doute l'absence de Dieu, en ces années 1720, n'est-elle pleinement ressentie que par une frange de la population provençale, en particulier les élites jansénistes, lesquelles n'ont pas attendu la peste pour adopter une vision si

tragique du monde. Entre différentes versions du fléau — des ex-voto d'actions de grâces aux gravures réalistes de Michel Serre, où la mort rôde de toutes parts — se font jour des tensions face à l'irruption du mal. Elles témoignent des troubles de l'Église, de la hiérarchie, des fidèles. Il arrive même à Belsunce, le pourfendeur des Jansénistes à Marseille, d'avouer son découragement et sa peur, devant « l'odeur et le spectacle de tant de cadavres ». Dans cette détresse générale, la figure votive matérialise le seul moyen de recouvrer la sécurité, d'échapper à la mort, par le biais d'une guérison procédant toujours du miracle ; elle ne met plus en scène le danger, elle le conjure en effaçant toutes ses traces ; elle est ce « lieu stable et sécurisant où l'angoisse peut venir se lier et s'imprimer en une allégorie apologétique et expiatrice » (48). Invoquant et produisant les preuves de la bonté et de la miséricorde divines, les ex-voto font office d'exutoire : ils pallient l'absence de Dieu. Et si le peuple fait sienne la pratique votive, c'est qu'il y trouve lui aussi refuge à son désarroi.

Il y a fort à parier pourtant que l'occultation du mal frappe les esprits plus encore que sa représentation : c'est le moment où l'image se retourne contre elle-même, donnant à « voir » l'invisible — cet abandon manifeste de Dieu qu'elle devait cacher. A ce titre, l'ex-voto est très exactement un *simulacre*, puisqu'il permet de feindre une présence qui n'est plus. En proposant cette définition un peu abrupte, nous avons le sentiment d'avoir ici ou là, non sans risque de contresens, fait parler des silences. Nous voulions seulement à travers ce texte en donner l'exacte mesure, en acquitter le lourd tribut.

Mais par-delà la singularité historique des ex-voto peints pendant l'épidémie de 1720, il nous importait de montrer comment bascule une vision du monde, en nous focalisant sur un moment précis. Que le code de la piété baroque, alors à son apogée, soit écarté de l'image religieuse, qu'il soit inapte à donner de la peste une représentation interprétative recevable par les fidèles, cela est bien le symptôme d'une mutation dans l'imaginaire du mal et d'un état général de dérégulation. Et si l'indice paraît ténu, c'est qu'il s'agit de pointer le plus difficile : les signes avant-coureurs, les présages d'un changement et non ses manifestations les plus nettes, les plus évidentes.

Une société en lutte contre le malheur biologique choisit rarement ses armes : elles lui sont imposées, non seulement par sa science des maladies — les capacités thérapeutiques et prophylactiques du moment — mais également par les perceptions collectives du mal dont les politiques de santé dépendent. La peste de 1720 à Marseille ne déclenche rien qui ne soit déjà latent : elle ne fait qu'accélérer, serait-ce à contretemps, un processus menant, comme le pressentait Weber, au « désenchantement du monde ».

Gérard FABRE
*Laboratoire d'Économie et
 de Sociologie du Travail/C.N.R.S.
 Aix-en-Provence*

NOTES :

(1) Cf. D. DEFOE, *Journal de l'année de la Peste*, Paris, Folio, 1982 et la préface de H.H. Mollaret sur les Niveleurs et leur aile mystique, cf. O. LUTAUD, *Cromwell, les Niveleurs et la République*, Paris, Aubier-Montaigne, 1978.

(2) Cf. J. MICHELET, *La Sorcière*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

(3) Cf. A. ARTAUD, « Le Théâtre et la peste », in *Le Théâtre et son double*, Paris, « Idées »/Gallimard, 1979 (textes réunis en 1964).

(4) Cf. M. VOVELLE, Présentation de l'ouvrage de D. CIER, *Scènes de la vie marseillaise pendant la peste de 1720*; Arles, Actes Sud, « Théâtre à lire », 1979, p. 6 : « Cinquante mille morts, en quelques mois, moitié de la population du grand port, cela justifie amplement à nos yeux la réaction horrifiée du public. Mais les chiffres ont valeur relative : ce qui a frappé les contemporains, plus encore peut être que le nombre des morts, c'est le spectacle d'une ville abandonnée au désespoir et à la confusion ».

(5) Les corbeaux hantent l'imaginaire de cette époque comme en témoignent les descriptions et les représentations iconographiques dont ils font l'objet. Le Docteur MANGER, dans son *Traité de la peste* (1721), les dépeint avec leur « nez en forme de bec, rempli de parfums et oint intérieurement de matières balsamiques », leur « masque aux yeux de cristal », leur manteau tombant jusqu'aux pieds ; une odeur âcre et aromatisée les accompagne, si forte, dit-on, qu'on ne peut l'oublier.

(6) Après coup seulement, au lendemain de l'épidémie, la représentation du mal deviendra possible, à travers notamment les gravures et tableaux d'un peintre aragonais installé à Marseille, Michel Serre, lequel évoquera crûment la peste et ses charniers, mettant en exergue gestes de bravoure et figures emblématiques de ce temps (cf. les œuvres exposées dans les musées de Château Gombert et Grobet-Labadie à Marseille ainsi qu'au Musée Paul Arbaud d'Aix-en-Provence). Bien plus tard, en 1779, le bureau de Santé de la Ville de Marseille commandera à l'Académie de France à Rome une œuvre rappelant la peste de 1720, preuve qu'on craignait encore le retour d'un fléau disparu depuis plus d'un demi-siècle. C'est David qui fut désigné pour peindre cette toile. Il s'agit d'un des rares tableaux religieux de celui qui siègera bientôt à la Convention et soutiendra Robespierre pendant la Révolution : intitulé « Saint Roch intercédant la Vierge pour la guérison des pestiférés », il fut peint à Rome en 1780 et se trouve aujourd'hui au Musée des Beaux-Arts de Marseille.

(7) Cf. R. CAILLOIS, *L'Homme et le sacré*, Paris, Gall. « Idées », 1972 (1^{re} édition en 1939 ; éditions augmentées en 1950 et en 1967).

(8) Cf. J. DELUMEAU, *La Peur en Occident. Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978 (sont cités notamment les récits de Thucydide durant la peste athénienne, quatre siècles avant Jésus-Christ ; de Boccace, lors de la peste noire de Florence au XIV^e siècle et de Defoe, au sujet de la peste de 1665, à Londres. Cf. également J.N. BIRABEN, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens* (2 tomes), Paris-La Haye, Mouton, 1975 et 1976 ; en ce qui concerne l'épidémie de choléra dans les années 1830, on peut se reporter à L. CHEVALIER, *Le Choléra, la première épidémie du XIX^e siècle*, La Roche-sur-Yon, L'imprimerie centrale de l'Ouest, 1958 et à P. BOURDÉLAIS, A. DODIN, *Visages du choléra*, Paris, Belin, 1987 (on brodera partout, y compris dans le corps médical, sur les rapports du choléra avec la débauche, l'alcoolisme, la misère, la criminalité, voire même le socialisme !).

(9) Cité par C. CARRIÈRE, M. COURDURIE et F. REBUFFAT, *Marseille, ville morte. La peste de 1720*, Marseille, Maurice Garçon éditeur, 1968, p. 110.

(10) Pour une critique de la notion de « populaire », cf. notamment M. de CERTEAU, D. JULIA, J. REVEL, « La Beauté du mort. Le concept de culture populaire », in *Politique d'aujourd'hui*, décembre 1970, p. 3-23 ; et, au plan méthodologique, P. BOURDIEU, « Les Usages du "peuple" », ainsi que « La Délégation et le fétichisme politique », in *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

C'est au début du XVIII^e siècle et singulièrement à partir de 1720, explique M. Vovelle, que se façonne l'image du « bon pauvre » en Provence : « La nature des charités a changé. Elle ne touche plus le pauvre en liberté, le mendiant qui a perdu droit de cité, mais les déshérités dont s'occupent les "Petites miséricordes" paroissiales : pauvres honteux, pauvres malades, pauvres nourris par le "bouillon" dont s'occupent les congrégations de filles charitables. Très discrète au début du siècle, cette forme de charité s'accroît dès 1720, devient aussi importante par le nombre de legs que celle qui s'adresse aux hôpitaux ». Cf. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, Plon, 1973, Coll. « Civilisations et mentalités », p. 359, voir aussi p. 231-33 et p. 356-60.

(11) Sans doute convient-il de nuancer ce propos en ce qui concerne les ordres religieux, lesquels vont payer un lourd tribut à la peste : à Marseille, on l'estime à plus du cinquième du clergé, soit 250 personnes au moins : cette hécatombe parmi les religieux va accentuer le déclin déjà amorcé des couvents. Cependant, malgré le dévouement incontestable de nombreux prêtres, il faut bien admettre que la fuite devant l'épidémie deviendra vite la règle, notamment chez les chanoines de la Cathédrale, des paroisses de Saint-Martin et des Accoules, à tel point qu'un témoin s'en indigna : « On peut dire à la

honte des prêtres, chanoines et religieux retirés dans les campagnes voisines que depuis que nous avons perdu les véritables Ministres du Seigneur... les trois quarts des pestiférés sont morts sans confession, au grand regret de notre digne prélat » (cité dans *Marseille ville morte, op. cit.*, p. 100).

(12) Cf. R. BRUNI, *Le Pays d'Apt malade de la peste*, Aix-en-Provence, Edisud, 1980, p. 103-13.

(13) Cf. *Marseille ville morte, op. cit.*, p. 90-104.

(14) Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

(15) Dans cet excès même dont se nourrit l'épidémie, quelque chose ramène au potlatch primitif, dans le sens qu'en donnent M. MAUSS (cf., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 5^e édition, 1973) et R. CAILLOIS (cf., *L'Homme et le sacré, op. cit.*).

(16) Cf. sous la direction de J. DELUMEAU et Y. LEQUIN, *Les Malheurs du temps, histoire des fléaux et calamités en France*, Paris, Larousse, Coll. « Mentalités : vécus et représentations », 1987.

(17) A. ARTAUD, *op. cit.*, p. 45.

(18) Les deux citations de BELSUNCE sont tirées de *Marseille ville morte, op. cit.*, p. 201. Cf. au sujet du rapport entre Belsunce et les jansénistes marseillais, M. BERNOS, « Face à la "peste janséniste" » : Monseigneur De Belsunce et le Sacré-Cœur », in *Marseille*, 1^{er} trimestre 1980, n° 120.

(19) Qu'on songe au rôle souvent sous-estimé des Oratoriens dans la formation des futurs révolutionnaires, qui s'explique par le fait que les Jésuites furent chassés de France en 1764 et laissèrent donc place libre. Robespierre, Saint-Just, Desmoulins, Romme, Fouché, ceux-là parmi tant d'autres reçurent l'enseignement des Oratoriens.

(20) Cf. à ce sujet, L. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Paris, Tel/Gallimard, 1979 (1959).

(21) Cf. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation, op. cit.*, p. 535 et 537 : « En haute Provence, le jansénisme marque un sensible tournant dans les attitudes et les comportements collectifs : mais c'est pour inaugurer une phase de déclin prononcé et souvent décisif de toutes les attitudes antérieures de la dévotion pré-existante. Inégalement ressenti suivant les lieux, ce déclin affecte aussi inégalement les groupes sociaux : ce sont à coup sûr les notables qui révèlent la mutation de comportement collectif la plus profonde. Le système complexe et ici particulièrement développé des gestes de l'âge baroque se trouve profondément altéré, pour ne pas dire détruit. Est-ce l'annonce d'une déchristianisation ? [...] La révolution dans les consciences, c'est sans doute chez les notables qu'elle s'est faite, pour être propagée, par des voies d'imitation descendante qui nous échappent (en cette phase de crise de la sociabilité traditionnelle) jusqu'aux milieux populaires ».

(22) Cf. *idem, ibidem*, p. 361.

(23) Cf. P. ARIES, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, Coll. « L'univers historique ».

(24) *La Pastorale tridentine* obéit, aux XVII^e et XVIII^e siècles, à des règles complexes, où systèmes d'interdits et formes de compromis se conjuguent, si bien que les pratiques magiques sont intégrées parfois aux cultes officiels. Ainsi, par exemple, le curieux pèlerinage de Notre-Dame des Œufs à Gréoux les Bains, en Haute-Provence, où des villageoises, pour vaincre leur stérilité, grimpent chaque année jusqu'au sanctuaire de la sainte médiatrice, munies d'une paire d'œufs, l'un étant enterré jusqu'à l'année suivante devant la porte de la chapelle, l'autre étant consommé sur le moment (cf. M. VOVELLE, *Idéologies et Mentalités*, Paris, FM/Fondations, 1982, p. 198).

(25) Cf. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation, op. cit.*, p. 361.

(26) Sur le plan politique, les encyclopédistes ne formulent jamais des revendications excessives, soucieux qu'ils sont, semble-t-il, de ménager les censeurs royaux. Ils déclarent souhaiter simplement des réformes dans le cadre monarchique. Nul philosophe, à ce moment-là, n'ose imaginer ou aspirer à une révolution. Néanmoins, nier l'existence de Dieu, comme le font plus ou moins ouvertement Diderot, D'Alembert et D'Holbach, c'est déjà ôter toute légitimité à la Monarchie d'Ancien Régime.

(27) Si le mystère de l'Incarnation est l'un des fondements du christianisme, c'est justement dans la mesure où l'épiphanie de Jésus, constituant l'exception — le « mystère » par excellence — confirme en cela la règle du dualisme : divin et humain ne sauraient coïncider, sous peine de galvauder la « grâce » (cf. à ce sujet les métamorphoses de la personne royale en France, analysées par M. GAUCHET, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps, christianisme et politique », *Le Débat*, n° 15).

(28) Cf. M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

(29) Au musée d'Apt, on peut voir un tableau tout à fait intéressant représentant l'évêque Foresta, qui en dit long sur les traits de son caractère : comme si le portrait pouvait devenir, en certains cas, un révélateur psychologique.

(30) Apt est tout de même chef-lieu de viguerie et siège épiscopal. Son importance économique n'est pas non plus négligeable.

(31) A lire certaines lettres de Foresta, les couvents de Sainte-Ursule et de la Visitation auraient donné lieu à de petits cénacles jansénistes.

(32) Cf. sur cet épisode, R. BRUNI, *op. cit.*, p. 49-50.

(33) Cf. à ce sujet, R. BRUNI, *op. cit.*, p. 107-13.

(34) A. ARTAUD, *op. cit.*, p. 46-47.

(35) D. et D. KAISERGRUBER, « Théorie des significations », *Dialectiques*, n° 3, 1975.

(36) Cf. M. PERNIOLA, « Icônes, visions, simulacres », *Traverses*, n° 10, février 1978.

(37) Cf. B. COUSIN, *Le Miracle et le quotidien. Ex-voto provençaux, images d'une société*. Thèse d'Etat. Aix-en-Provence, 1981, p. 193-95 (publiée aux éditions Desclée de Brouwer, Bruxelles. « Sociétés, Mentalités, Cultures », 1983).

(38) Par exemple, en pays d'Apt, l'évolution de la pratique votive peut être retracée comme suit. De 1610 à 1720, 29 tableaux nous sont parvenus, avec une forte poussée dans les années 1660 correspondant au passage à Apt d'Anne d'Autriche venue en pèlerinage. Deuxième afflux entre 1720 et 1730 (10 ex-voto sur une décennie), qui coïncide avec l'épidémie de peste et qui, dans une moindre mesure, se prolonge significativement jusqu'aux années 1760 (15 ex-voto de 1730 à 1780, période où l'on retrouve la génération ayant connu la peste). Déclin très net de 1780 à 1810 (aucun ex-voto). Légère reprise enfin à partir de 1810 (10 ex-voto entre 1810 et 1850). Je remercie le conservateur du musée d'Apt, André Kauffmann, de m'avoir communiqué les informations relatives à ce corpus de 64 ex-voto allant du XVII^e au XIX^e siècles.

(39) Pour les 14 ex-voto relatifs à la peste, recensés dans les régions de Marseille, Apt et Avignon (cf. infra), l'origine sociale des donateurs est la suivante : 7 appartiennent à la petite et moyenne bourgeoisie, 3 aux milieux populaires, 3 à la noblesse ou à la haute bourgeoisie ; le dernier est une confrérie de pénitents.

(40) B. COUSIN confirme ce fait dans sa thèse d'Etat, *Le Miracle et le quotidien. Ex-voto provençaux, images d'une société*, p. 244-45.

(41) Cf. B. COUSIN, *op. cit.*, Annexes, p. 46 et 49 (les ex-voto de simple action de grâces occupent une place importante de 1660 à 1729 : 39,5 % des ex-voto, pourcentage constant jusqu'en 1730. Une chute brutale survient en 1740 — moins de 20 % du total — : sur la période 1730-1799 la moyenne est de 20,3 %. Il faut ajouter que les ex-voto où sont décrites maladies et épidémies représentent une part aussi importante que les ex-voto de simple action de grâces : 35,9 % du total pendant la période 1660-1729 et 39,2 % entre 1730 et 1799).

(42) Ainsi dans le chœur de la chapelle Notre-Dame de la Garde, à Apt, se trouve un tableau votif de facture fin XVIII^e qui évoque le vœu des trois consuls de la ville (M. Légier, A. Bontemps, I. Perraud) lors de la peste de 1720 : à gauche, sont représentés des cadavres de pestiférés et un fossoyeur ; un ex-voto datant de 1720 a servi de modèle à ce tableau, mais aucun corps de pestiféré n'y figure — fait plus que troublant. De même une fresque en demi-lune du peintre Magaud fut réalisée en 1865 et placée au-dessus de l'autel : elle évoque elle aussi la procession à la montagne de Tauleri du 24 novembre 1720, au cours de laquelle Mgr de Foresta-Collongues bénit la ville d'Apt accablée par la peste ; sur ce tableau apparaissent deux pestiférés morts, un homme et un enfant.

(43) Cf. à ce sujet P. ARIES, *L'Homme devant la mort*, *op. cit.*, p. 171 et 601.

(44) Cf. M. H. FROESCHLE-CHOPARD, « Les Dévotions populaires d'après les visites pastorales », *RHEF*, 1974, p. 85-100 ; G. et M. VOVELLE, « Vision de la mort et de l'au-delà en Provence, d'après les autels des âmes du purgatoire, XV^e-XX^e siècles », *Cahier des annales*, n° 29, Paris, Librairie A. Colin, 1970.

(45) Cf. M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation*, *op. cit.*, p. 376-80 et p. 408-27 (sur la base de plusieurs milliers de testaments provençaux du XVIII^e siècle, l'auteur considère le taux d'aptitude à la signature selon l'appartenance socio-culturelle : taux extrêmement faible en milieu paysan, où seuls 20 % des hommes et 12 % des femmes se révèlent capables de signer).

(46) Cf. *idem. ibidem*, p. 596-600.

(47) Cf. *idem. ibidem*, p. 596-600.

(48) Cf. B. LAMARCHE et G. VADEL, « Dieu signe-t-il ? », *Communications*, n° 19, Seuil, 1972, p. 174.