

# Société d'histoire religieuse de la France

# REVUE

# D'HISTOIRE DE L'ÉGLISE DE FRANCE

Fondateur : VICTOR CARRIÈRE.

## BUREAU

Président .....	MARC VENARD, professeur émérite à l'Université de Paris-X.
Vice-Présidents .....	S. Ém. le cardinal PAUL POUPARD, président du Conseil pontifical de la Culture BERNARD BARBICHE, professeur à l'École des chartes.
Secrétaire général .....	OLIVIER PONCET, conservateur aux Archives nationales.
Trésorier .....	EMMANUEL ROUSSEAU, conservateur aux Archives nationales.
Directeur de la Revue d'histoire de l'Église de France .....	PHILIPPE BOUTRY, professeur à l'Université de Paris-XII.

## CONSEIL D'ADMINISTRATION

L'abbé Joseph AVRIL, directeur de recherche honoraire au Centre national de la recherche scientifique.	Anne LEFÈVRE-TEILLARD, professeur à l'Université de Paris-II.
Le R.P. Pierre BLET, s.j., correspondant de l'Institut, professeur émérite à l'Université grégorienne.	Jean-Loup LEMAITRE, directeur d'études à l'École pratique des hautes études (IV <sup>e</sup> section).
Nadine-Josette CHALINE, professeur à l'Université d'Amiens.	Jean-Marie MAYEUR, professeur émérite à l'Université de Paris-IV.
Louis CHÂTELLIER, professeur émérite à l'Université de Nancy-II.	Xavier de MONTCLOS, professeur émérite à l'Université de Lyon-II.
Pierre CHAUNU, membre de l'Institut (Académie des sciences morales et politiques), professeur émérite à l'Université de Paris-IV.	Le chanoine Henri PLATELLE, professeur émérite aux Facultés catholiques de Lille.
Gérard CHOLVY, professeur à l'Université de Montpellier-III.	L'abbé Bernard PLONGERON, professeur émérite à l'Institut catholique de Paris, directeur de recherche honoraire au Centre national de la recherche scientifique.
Ségolène de DAINVILLE-BARBICHE, conservateur en chef aux Archives nationales.	René RÉMOND, de l'Académie française, président de la Fondation nationale des sciences politiques.
Jean DELUMEAU, membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres), professeur honoraire au Collège de France.	Pierre RICHÉ, professeur émérite à l'Université de Paris-X.
Jean-Luc EICHENLAUB, directeur des Archives départementales du Haut-Rhin.	Robert SAUZET, professeur émérite à l'Université de Tours.
Nancy GAUTHIER, professeur émérite à l'Université de Tours.	Claude SAVART, professeur émérite à l'Université de Paris-XII.
Yves-Marie HILAIRE, professeur émérite à l'Université de Lille-III.	André VACCHER, membre de l'Institut (Académie des inscriptions et belles-lettres), directeur honoraire de l'École française de Rome.
Françoise HILDESHEIMER, conservateur en chef aux Archives nationales.	

## Organe de la Société d'histoire religieuse de la France

publié avec le concours du Centre national de la recherche scientifique  
et du Ministère de la Culture (Direction des Archives de France)

## TOME 90

SOCIÉTÉ D'HISTOIRE RELIGIEUSE DE LA FRANCE

26, RUE D'ASSAS  
75006 PARIS

2004

ISSN 300-9505

l'Infante Isabelle avec Jean fils de l'Infant Ferdinand de Castille <sup>25</sup>. Ce dernier, Ferdinand d'Antequera en 1410, devint en 1412 le roi de la Couronne d'Aragon élu par le compromis de Caspe (on sait combien saint Vincent Ferrier y a été actif, et derrière lui le pape Benoît). Il prit à cœur l'unité de l'Église, reçut l'empereur Sigismond, puis le pape Benoît XIII lui-même à Perpignan, mais celui-ci ne put abandonner sa charge.

Le roi de Navarre l'a soutenu avec fidélité, à part un bref moment, en 1409, où il s'est laissé fléchir devant une ambassade d'universitaires de France. Il le proclame dans son testament, rédigé en 1409, mais complété par la suite et enregistré en 1412 <sup>26</sup> ; il retire alors la Navarre de l'obédience de Benoît et se rallie au pape Alexandre qui vient d'être choisi par les pères de Pise. Son chancelier Francisco de Villaespesa et le vicaire général de l'Église de Pampelune. Lancelot de Navarre, son fils bâtard, l'ont certainement alors enclin à cette décision, décision vite rapportée, dès l'année suivante. Et la Navarre reste fidèle à Benoît XIII jusqu'en 1416, ralliant alors, comme les autres ibériques, le pape Martin V.

Les princes de Navarre, l'Infant Louis, Charles II, Charles III ont été, de 1360 environ à 1410, de très actifs diplomates, recevant chez eux à Paris, à Avignon, ou envoyant en leur nom des porte-parole très divers, chanceliers, évêques, valets de leur cour, hommes d'armes, nobles ou obscurs messagers. De grandes silhouettes ecclésiastiques animent les routes qui partent de la Navarre ou y mènent, le cardinal de Boulogne, le cardinal de la Grange, le cardinal d'Aragon, le cardinal de Pampelune. En des décennies, l'Église doit vivre d'une vie d'ambassades, tout comme les souverains des royaumes et des principautés. Et les prélats sont certainement les plus savants et les plus habiles des diplomates.

Béatrice LEROY,

Université de Pau et des pays de l'Adour.

## LE CHEMIN DE SAINT-JACQUES À L'ÉPOQUE MODERNE UNE RÉVISION

La publication récente d'une bibliographie du chemin de Saint-Jacques (*Bibliografía del Camino de Santiago*, Madrid, 2002) reflète à la fois l'inflation du nombre des publications et la permanence de vieux errements : manque de rigueur dans la critique des sources, absence de méthode, falsification dévote des données historiques. Cette impression de piétiner sur place invite à dresser un état de la question. C'est ce que nous tenterons de faire pour l'époque moderne, sur laquelle on publie moins en raison de la décadence du pèlerinage. Peu abondants, ces travaux n'en tombent pas moins pour la plupart dans les travers classiques de l'historiographie jacobite : multiplication des récits individuels <sup>1</sup> qui magnifient l'expérience vécue <sup>2</sup> ; insistance sur les personnalités connues à propos desquelles on confond volontairement voyage et pèlerinage, ainsi Charles V, Philippe II ou Marie Anne de Neubourg, qui ne firent que passer par Santiago en route pour la côte <sup>3</sup> ; propension à cataloguer comme pèlerins tous les individus de passage, qui gache tant de

1. I. MIECK, « Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle à l'époque moderne dans l'historiographie allemande récente », dans D. JULIA et Ph. BOUTRY (dir.), *Pèlerins et pèlerinage dans l'Europe moderne*, Paris, 2000 (1993), p. 175, signale ce défaut dans l'historiographie allemande récente.

2. J. GARATE, « Peregrinación a Compostela en 1495 del alemán H. Küng », dans *Bol. Real Soc. Bascongada*, 1951, p. 61. H. KOCH, « Referencias a la peregrinación a Compostela del escritor alemán J. Agricola », dans *Compostellanum*, 1962, p. 333 et Id., « Tres peregrinos alemanes en Compostela », *ibid.*, 1969 ; TELLECHEA IDIGORAS, « Un peregrino veneciano en Compostela », *ibid.*, 1965, p. 154 ; G. PLACER, « Mercedario francés pelegrino a Sant Yago no ano 1709 », dans *Grial*, 1973, p. 103 ; I. PANIZO SANTOS, « Algunos ejemplos de peregrinaciones en la Edad Moderna », dans *Estafeta Jacobea*, Pamplona, 1994, p. 60. J. URÍA, « Los peregrinos de Indias », dans *Cuadernos del Camino*, 1993, p. 86. J. C. LABEAGA, « Un peregrino francés apresado en Santiago en 1636 », dans *Congreso General Jacobeo*, Pampelune, 1996, entre autres.

3. Archétype du genre : M. C. NOVOA GÓMEZ, *Peregrinos esgrevios a Compostela*, La Corogne, 1996. Quelques cas scandaleux : P. ADALBERTO DE BAVIERA, « La peregrinación de la reina Mariana de Neoburgo a Santiago », dans *Santiago en la historia, la literatura y el arte*, t. I, 1954, p. 145 ; A. RINCÓN, « Relación contemporánea de la llegada de Mariana de Neoburgo », dans *Compostellanum*, 1968 ; A. RUMEU DE ARMAS, « El Gran Capitán », dans *Razón y fe*, 1941, p. 223 ; M. PETTROCCHI, « Un italiano en la España de Carlos V : la peregrinación a Santiago de C. de Bartolomé Fontana (1538-1539) », dans *III Congreso de Cooperación Intelectual*, Madrid, 1958, p. 1. C. TARACHA, « El polaco Jakub Sobieski peregrino a Santiago en 1611 », dans *Peregrino*, 1992, p. 22. A. FUCELLI, « Il viaggio a Santiago de C. di Cosimo III dei Medici nella relazione inedita di Filippo Corsini », dans *Actas Congreso de Estudios Jacobeos (A.C.E.J.)*, Saint-Jacques de Compostelle, 1995, p. 324. Voir à ce propos O. REY CASTELAO, « La monarquía y la Iglesia de Santiago », *Los Reyes y Santiago*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 43.

25. *Ibid.*, R.C. t. 301 pour 1409, f. 22v : le messenger a voyagé soixante-deux jours. Pour rappeler cette suite de négociations internationales. B. LEROY, « Les ambassadeurs et la vie internationale des rois de Navarre, vers 1350, vers 1450 », dans S. ACDON-ROUZEAU et al. (dir.), *La Politique et la guerre : pour comprendre le X<sup>e</sup> siècle européen. Hommage à Jean-Jacques Becker*, Paris, 2002, p. 403-415.

26. *Ibid.*, Archivo del Reino, Casamientos, Legajo L n° 120.

travaux laborieux fondés sur les registres hospitaliers<sup>4</sup> ; oubli du contexte, comme ces études des confréries jacobites répandues en Europe qui omettent de relativiser leur importance en la comparant à celle des autres confréries<sup>5</sup> ; inférences erronées à partir des sources littéraires<sup>6</sup> ou artistiques, qui supposent un lien inexistant dans les faits entre le développement artistique et architectural de Saint-Jacques et la renaissance du pèlerinage<sup>7</sup>, alors qu'on peut prouver que c'est le contraire qui se produit.

Rares sont les auteurs qui ont embrassé l'ensemble de la période moderne pour tenter d'expliquer la décadence du pèlerinage, ou même pour reconnaître celle-ci. L'article de Lacarra, « Las peregrinaciones a Santiago en la Edad Moderna », publié dans la revue *Príncipe de Viana* (1966), reste une référence obligée sur ce point. Il résume ce qu'il avait écrit en collaboration avec Vázquez de Parga et J. Uriá dans *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela* (Madrid, 1948), ouvrage qui doit beaucoup à l'historiographie étrangère, spécialement française, de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Les auteurs y rassemblent de façon exhaustive les données alors existantes pour poser le diagnostic de la crise du pèlerinage à l'époque moderne. Ils ont été largement utilisés par la suite, soit que leurs successeurs les aient résumés, soit qu'ils aient repris leurs données pour en faire des lectures différentes ou complémentaires<sup>8</sup>. Tout cela n'est rien, cependant, à côté du raz-de-marée qui arrive de France, où les travaux de René de La Coste Messelière<sup>9</sup> s'inscrivent dans une vieille tradition d'étude des pèlerinages<sup>10</sup>, renouvelée par Alphonse Dupront<sup>11</sup>.

Nous sommes en fait en présence d'un problème mal posé : pour parler de décadence à l'époque moderne, encore faudrait-il connaître l'ampleur du

4. A. DE CELA PÉREZ, « El Hospital de la Reina y el Camino de Santiago », dans *Bierzo*, 1991. I. P. GIANPIERO et al., « Noticias de peregrinos en el Hospital General de Valencia » ; A. B. DE LOS TOYOS, « Peregrinaciones y hospitalidad en el s. XVIII : los pobres y peregrinos enfermos del Hospital de Santiago de Lúcarca (Asturias) », dans *Congreso I. Asociaciones Jacobeas*, Valladolid, 1997 ; voir aussi les notes suivantes.

5. F. DUSEUIL, « La cofradía de Santiago en Gante », dans *Estafeta Jacobea*, t. 16 (1993), p. 14. J. ARRAIZA FRAUCA, *Cofradías de Santiago en Navarra*, Pampelune, 1998. R. G. PLÖTZ, « Las cofradías de Santiago en Europa », dans *Compostela*, 1993, p. 4.

6. J. L. AZCÁRRAGA, « Una tragedia jacobea representada por peregrinos franceses a fines del s. XVI », dans *Compostela*, 1953, p. 8. J. FILGUEIRA VALVERDE, « La littérature sur le chemin du pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle », dans *Santiago de Compostela. 1000 ans de Pèlerinage européen*, Gand, 1985, p. 183.

7. S. ALCOLEA, « Vitalidad artística del Camino de Santiago en el s. XVI », dans *Príncipe de Viana*, 1964, p. 201. A. BONET CORREA, « El Bartoco jacobeo », dans *Historia*, t. 16 (1976), 2, p. 98. A. LINAGE CONDE, « La permanencia de las peregrinaciones compostelanas y la gloria barroca », dans *Congreso sobre el Camiño*, Santiago, 1995.

8. I. BOTTINEAU, *El Camino de Santiago*, Barcelone, 1965 ; R. LÓPEZ LÓPEZ, « El Camino de Santiago en la Edad Moderna », dans *Compostellanum*, 1992, p. 463. H. JACOMET, « Pèlerinage et culte de saint Jacques en France : bilan et perspectives », dans *Pèlerins et croisades*, Paris, 1995, p. 172, entre autres.

9. « Importance réelle des routes dites de Saint-Jacques dans les Pays du Sud de la France et en Espagne du Nord dans les relations franco-espagnoles jusqu'au XVII<sup>e</sup> s. », dans *Bull. philologique et historique du C.I.H.S.*, 1969 [Paris, 1972], p. 451.

10. En 1864 déjà, F. Michel entreprenait une étude générale des pèlerinages dans leur dimension dévote, dans leur dimension démographique, dans leur dimension culturelle par les influences littéraires, artistiques et de civilisation qu'ils véhiculaient.

11. A. DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987 et *La quête du sacré. Saint-Jacques de Compostelle. Puissance du pèlerinage*, Turnhout, 1985.

phénomène au Moyen Âge sur des bases comparables, en non par accumulation d'indices<sup>12</sup>. Il faudrait aussi tenir compte du biais induit par l'abondance des sources à l'époque moderne, qui fait que nous sommes paradoxalement mieux renseignés sur le pèlerinage lorsqu'il périclète. Il est donc urgent de procéder à une révision critique de la documentation. Non qu'on n'ait déjà tenté l'opération, mais parce qu'on l'a fait de manière partielle, partielle et incorrecte, ce qui a conduit à des conclusions partielles, partiales et incorrectes, dont la plus spectaculairement erronée consiste à tirer parti de l'abondance des sources pour soutenir la thèse de la vitalité du pèlerinage à certains moments de l'époque moderne. Une fois ce problème correctement posé et inscrit au cœur du questionnement historique<sup>13</sup>, on s'aperçoit que les registres d'entrées des hôpitaux ne permettent guère d'approche sociologique, que les archives des institutions répressives ne servent pratiquement de rien — mieux valait taire que l'on était pèlerin —, que les testaments<sup>14</sup>, les registres de miracles et d'aumônes<sup>15</sup>, les listes de pèlerins communiants<sup>16</sup> et la toponymie<sup>17</sup> ne sont que des indicateurs partiels et minoritaires.

Toutes les interprétations possibles sur le pèlerinage de Saint-Jacques à l'époque moderne ayant été avancées, il ne nous reste plus qu'à en faire la synthèse et à sélectionner les plus solides. Nous partons de principes simples. Tout pèlerinage suit un chemin relativement stable, dont la fin est unique, bien qu'inscrite dans un contexte spatio-temporel changeant ; dont les points de départ sont multiples, mais inscrits dans un même contexte macro-spatial qui comprend aussi le point d'arrivée, tout autant que dans des contextes particuliers. Les protagonistes sont des personnes dont les trajets de vie sont uniques, qui peuvent répliquer des comportements génériques, mais qui n'abordent un événement de l'ampleur du pèlerinage que poussées par des motivations personnelles fortes. L'étude des lieux de départ prend modèle sur

12. C'est le cas de R. PLÖTZ, « Las irradiaciones del culto jacobeo en Franconia : un modelo metodológico », dans *Il Pellegrinaggio a Santiago de C. e la letteratura Jacobea*, Pérouse, 1983, p. 135.

13. Ainsi D. JULIA, « Pour une géographie européenne du pèlerinage à l'époque moderne et contemporaine », dans *Pèlerins et pèlerinage*, loc. cit.

14. Le véritable voyage commençait par la rédaction d'un testament (M. TINTOU, « Testaments de pèlerins limousins partant pour Compostelle au XVII<sup>e</sup> siècle », dans *Bull. de la Soc. archéologique et historique du Limousin*, t. 126 (1989), p. 125). Testaient également ceux qui agonisaient à Compostelle (J. I. FERNÁNDEZ DE VIANA, « Testamentos de peregrinos del s. XVI en Santiago », dans *Il Pellegrinaggio*, p. 63) encore que les documents soient peu nombreux et que l'attribution de la qualité de pèlerin à leurs auteurs soit parfois délicate.

15. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M. Iglesia de Santiago*, IX, Saint-Jacques de Compostelle, 1905, p. 315, utilise les miracles déclarés par les visiteurs et les pèlerins et validés par les autorités ecclésiastiques, mentionnés dans le *Cahier des miracles de notre glorieux Apôtre saint Jacques (Cuaderno de Milagros de N<sup>o</sup> G<sup>o</sup>. Apóstol Santiago)*. Il mobilise les dons faits aux convents pour loger les pèlerins (p. 325), les dons aux pèlerins (400 en 1604-1777), et s'appuie sur l'existence d'un « langagier » (*lenguajero*) chargé de montrer les reliques et de confesser les étrangers.

16. 1 150 000 personnes auraient communié en 1779 dans la cathédrale de Saint-Jacques selon témoignage de l'archevêque publié par le *Journal de Paris* en 1780 (p. 51).

17. R. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, « Des chemins de St. Jacques et de quelques itinéraires jacobites », dans *1000 ans de Pèlerinage*, p. 103.

les analyses zonales réalisées par G. Provost pour la Bretagne<sup>18</sup>. Elle s'appuie sur une grande variété de sources : procès de miracles, testaments, comptabilités, provenance des malades dans les hôpitaux. Elle cherche les Bretons à Rome ou à Santiago pour comprendre la suprenante vitalité du pèlerinage local et dépasser les limites imposées par le récit du pèlerinage des grands, qui ne témoigne que pour lui-même. À l'autre extrémité, l'étude du lieu d'arrivée, de l'église de Saint-Jacques et de son système d'assistance, nous paraît essentielle et nous lui avons consacré quelques soins.

### Le culte et la tradition jacobite

Il y a accord général et ancien tant sur la baisse du nombre des pèlerins au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup> que sur sa cause : la Réforme protestante. Une telle conclusion postule que le nombre de pèlerins était en hausse au XV<sup>e</sup> siècle par rapport aux époques antérieures, et fort encore au début du XVI<sup>e</sup><sup>20</sup>. L'absence de données empêche malheureusement de chiffrer, la documentation conservée à la cathédrale est peu explicite et la documentation extérieure fort discrète sur la tradition jacobite<sup>21</sup>, qui n'est guère mentionnée que par quelques sources narratives dispersées. Peu importe. On allègue des preuves indirectes du dynamisme de Compostelle : les nouvelles formes de piété populaires, la crainte du Purgatoire, la demande d'indulgences — dont le succès de la restauration de l'année sainte romaine et de son indulgence plénière témoigne de la force, exacerbée par l'impossibilité du pèlerinage en Terre sainte et la présence en Italie des symboles de la Passion<sup>22</sup>. La concurrence de Rome oblige les autres sanctuaires à modifier leur offre. Saint-Jacques riposte par la mise en place de l'année sainte jacobite — qui n'existait pas encore en 1422 — et par la falsification, vers 1500, de la bulle *Regis aeterni*, attribuée à Alexandre III et datée de 1179. F. López Alsina a montré qu'elle fut rédigée à l'époque de l'archevêque Fonseca II pour mettre l'année sainte jacobite à égalité avec celle de Rome : même calendrier, même ouverture des portes saintes, mêmes jours des années ordinaires où l'on obtient les grâces du jubilé<sup>23</sup>. Ces efforts, notons-le, peut s'interpréter tant

18. G. PROVOST, *La fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1998, p. 100.

19. M. A. LADERO QUESADA, « El declive del Camino », dans *La aventura de la Historia*, 8.

20. R. PLOTZ parle de " navires chargés de centaines de pèlerins " qui partaient de Hambourg au début du XVI<sup>e</sup> siècle, mais il n'a de données que pour 1506 et 1510 (« Pèlerins et pèlerinage hier et aujourd'hui, autour de l'exemple de Saint-Jacques de Compostelle », dans *Les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle*, Strasbourg, 1989, p. 95, qui est en fait une synthèse des auteurs antérieurs sur les causes de la crise du pèlerinage).

21. Les actes capitulaires sont vagues et imprécis sur la question (A. LÓPEZ FERREIRO, *opus cit.*, p. 425).

22. F. RAPP, « Mutations et difficultés du pèlerinage à la fin du Moyen Âge (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », J. CHELINI et H. BRANTHOMME [dir.], *Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris, 1982, p. 219.

23. F. LÓPEZ ALSINA, « Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos », dans *Santiago, Roma, Jerusalem, Saint-Jacques de Compostelle*, 1999, p. 213.

comme une tentative de maintenir l'affluence que de freiner sa chute. On ne négligera pas l'imprimerie, mobilisée par l'Église de Compostelle pour faire connaître son offre d'indulgences... mais qui sert peu après de véhicule aux attaques les plus dures contre cette commercialisation des choses spirituelles.

Acceptons la crise. Luther en est-il responsable pour autant ? C'est aller bien vite en besogne. Ses critiques prolongent en fait celles d'une théologie de plus en plus réticente depuis le XV<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>, réticences accentuées par le succès de la *devotio moderna*, essentiellement sédentaire, pour qui le « voyage » est d'abord spirituel. Elle intériorise le sentiment religieux, modifiant ainsi l'image du pèlerin. Felix Faber à Ulm, Bernardino Ochino à Sienne, Jean Geyley de Kayserberg (1445-1510) à Strasbourg<sup>25</sup>, partageant sur la question les mêmes idées. Cela se traduit, bien avant la Réforme, par la dénonciation de la mise à l'encan des indulgences et du laxisme des autorités religieuses quant à l'accomplissement des vœux de pèlerinage ou quant à la transformation des confréries jacobites en sociétés de secours mutuel<sup>26</sup>. Dans ce contexte, les critiques d'Érasme n'ont d'importance que par l'autorité de son nom et par son effort de systématisation dans la critique du pèlerinage qui ne trouve pas sa source dans une intention authentiquement spirituelle : ostentation — il ridiculise les signes extérieurs de l'état de pèlerinage —, coût — il vaut mieux pratiquer la charité chez soi —, danger — tant matériel que spirituel —, superstition — croyance ingénue au pouvoir des reliques —, inutilité — car la fin même du pèlerinage, l'approche de Dieu et la recherche de sa miséricorde par les indulgences peut être atteinte par la méditation et l'approche intérieure. La critique d'Érasme fut radicalisée par ses successeurs, poussée à l'extrême par Luther<sup>27</sup> et plus encore par Calvin : tous deux défendent la stabilité, la valeur du travail, de l'argent, de la famille, de la morale<sup>28</sup>. Ces critiques de haut vol atteignaient-elles les couches populaires ? On pose par principe que l'imprimerie les a divulguées. En Alsace, l'impact des écrits de Luther fut moindre que celui d'une littérature proche des œuvres de George Wickram (1531 et au-delà), qui insiste sur l'inutilité du pèlerinage et sur la corruption de l'Église<sup>29</sup>. En Italie, les procès d'inquisition du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle fournissent des indices de pénétration des idées critiques<sup>30</sup>. Il n'est pas possible d'aller au-delà. Le plus significatif nous paraît être l'absence de riposte, sauf celle, très nuancée, de Thomas More, moins sévère

24. L. VÁZQUEZ DE PARGA, J.M. LACARRA et J. URÍA, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948, t. 1, p. 111 ; V. HÖNEMANN, « Motives for Pilgrimages to Roma, Santiago and Jerusalem in the later Middle Ages », dans *Santiago, Roma...*, p. 175.

25. J. VAN HERWAARDEN, « Le pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle (XII<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle) », dans *1000 ans de Pèlerinage*, p. 71. V. ALMAZAN, *op. cit.*, p. 121, etc.

26. C. DAUX, *Pèlerinage et confrérie de Saint-Jacques de Compostelle*, Paris, 1981 (1<sup>re</sup> éd., 1994), p. 59. L.M. MATZ, « La confrérie des pèlerins de Saint-Jacques et le corps de saint Jacques à Angers au début du XVI<sup>e</sup> siècle », dans *Pèlerins et croisades...*, p. 215.

27. V. ALMAZAN, « Lutero y Santiago de Compostela », dans *Compostellanum*, 1987, p. 533.

28. R. SAUZET, « Contestation et renouveau du pèlerinage au début des temps modernes (XVI<sup>e</sup> et début du XVII<sup>e</sup> siècle) », dans *Histoire des pèlerinages...*, p. 235.

29. V. ALMAZAN, *Alsacia Jaroeba*, Vigo, 1993, p. 15, 56, 67, 133 à 137.

30. D. JULLIA, « Pour une géographie... », p. 3.

qu'Érasme pour la religiosité populaire. Imputer la crise à la Réforme, dans le contexte d'une guerre menée contre les saints et les reliques, les indulgences et la religiosité populaire, dont les pèlerinages seraient l'expression, est une simplification. Elle n'affecterait dans tous les cas que les zones conquises par la Réforme, où l'on supprima les confréries jacobites, où beaucoup d'églises perdirent leur invocation à saint Jacques, où les hôpitaux changèrent de fonction, et qui envoyèrent moins de pèlerins tout en interdisant le passage à ceux qui voulaient partir.

Les régions restées catholiques voient un retour du pèlerinage, mais il ne s'effectue pas en faveur de Saint-Jacques. Il trouve une nouvelle dimension en Ignace de Loyola, lui-même pèlerin de Jérusalem en 1523-1524. Son expérience de pèlerin est l'une des voies par lesquelles la Compagnie de Jésus « transforme et résout le problème de son histoire dans l'institution de ses pratiques »<sup>31</sup>. La condamnation des œuvres d'Érasme en 1559 renforce la théologie catholique au moment même où la Compagnie élabore ses Constitutions, qui postulent la pratique du pèlerinage, mais au profit de ses propres lieux saints, tel Lorette. La littérature spirituelle de la Contre-réforme, quant à elle, voit dans le pèlerinage un signe de conversion intérieure et, pour répondre aux attaques protestantes, tente de le canaliser en en faisant une œuvre de pénitence, en redoublant le voyage matériel d'un voyage spirituel<sup>32</sup>. En d'autres termes, l'Église tridentine assume les critiques et tente d'épurer le pèlerinage de ses éléments superstitieux, de contrôler ses expressions, de valoriser et de légitimer sa dimension spirituelle.

Le xviii<sup>e</sup> siècle voit donc un renouveau du pèlerinage au long cours, parallèlement au pèlerinage local. Il s'inscrit dans la revalorisation du culte des saints, des reliques et des indulgences. Mais il se fait au profit de Rome, nouvelle référence, destination préférée de qui veut abjurer le protestantisme ou se libérer des obstacles qui l'empêchent de pratiquer librement son catholicisme et de manifester sa fidélité, et aux centres de pèlerinages<sup>33</sup>, aux sanctuaires mariaux, phénomène ancien — ils prolifèrent depuis le début du xiv<sup>e</sup> siècle —, aux saints thérapeutes ou spécialisés, qui n'exigent ni de longs déplacements, ni d'encourir dangers, dépenses et critiques. Après le concile de Trente, les lieux de vénération locales et régionales, en hausse depuis la fin du Moyen Âge, deviennent les principaux concurrents des pèlerinages à longue distance. Des auteurs comme Herwaar parlent d'une croissante

31. P.-A. FABRE, « Ils iront en pèlerinage. L'expérience du pèlerinage selon l'*Examen général des Constitutions de la Compagnie de Jésus* et selon les pratiques contemporaines », dans Ph. BOUTRY, D. JULIA et al., *Rendre ses vœux. Les identités pèlerins dans l'Europe moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 2000, p. 159. Voir aussi, P. CRVL, « De Saint-Jacques Matamore à Saint-Ignace de Loyola : stratégies de l'image des saints face à l'altérité religieuse (Espagne, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles) », dans A. REDONDO, *Les représentations de l'autre dans l'espace Ibérique et Ibéro-Américain*, II, Paris, 1993, p. 75.

32. D. JULIA, « Pour une géographie... », p. 20.

33. C'est le cas des catholiques hollandais (M. WINGENS, « Franchir la frontière. Le pèlerinage des catholiques néerlandais aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles », dans *Rendre ses vœux*, p. 75) ou anglais (*ibid.*, p. 12).

« conscience nationale »<sup>34</sup>. Nous dirons plutôt sociabilité locale, communale, régionale. Le pèlerinage devient *romeria*<sup>35</sup>.

L'expansion du culte des saints, induite par les épidémies du xvi<sup>e</sup> siècle, prit au concile une dimension nouvelle. Les érasmites et les tenants de la piété intérieure l'avaient attaqué. La piété individualisée qu'ils proposaient ne pouvait cependant mordre sur les communautés rurales et les groupes socio-professionnels urbains, car elle n'apportait aucune réponse au malheur collectif que ces groupes affrontaient corporativement en recourant à des intercesseurs célestes<sup>36</sup>. Devant ce fait massif, le concile réalise une réforme superficielle et inégale : il épure les pratiques religieuses des superstitions et des rites païens ; il les place sous le contrôle des curés, chargés d'expliquer à leurs paroissiens que les saints ne sont que des intermédiaires entre eux et Dieu et de canaliser l'expression de leur dévotion. La réforme catholique centralise la dévotion au niveau de la paroisse. C'est un fait capital. Par ailleurs, en dépit des critiques, Trente développe le culte des reliques « authentifiées » : la redécouverte des catacombes fournit un filon dont l'exploitation est, dans le cas de l'Espagne, largement facilitée par la capacité de la couronne à acheter des reliques et à les distribuer dans les villages<sup>37</sup>, tâche à laquelle collaborent les jésuites, grands importateurs de reliques en provenance des pays où se déroulent des conflits religieux, et les clercs qui voyagent à Rome. Accueillies avec enthousiasme, les reliques ne donnent cependant pas naissance à des pèlerinages, parce que leur abondance même les dévalue et que l'on a davantage confiance dans les saints locaux<sup>38</sup>.

Saint Jacques, le belliqueux Matamore, était inadapté à ce contexte. Ajoutons-y la fin de la Reconquête, le passage au premier plan des rivalités européennes, qui éclipsent la menace musulmane. Invoquer saint Jacques devient inutile. Nous ne partageons pas l'idée de F. Crémoux lorsqu'elle soutient que le sanctuaire de Guadalupe d'Estrémadure, qui compte parmi ses attributions la lutte contre les maures et la protection des navigateurs, une fois doté par Rome d'un « jubilé très complet », « prend le relais de Santiago » au niveau européen<sup>39</sup>, car sa période de plus grande fréquentation, en 1515-1524 coïncide avec celle du sanctuaire galicien. Ce n'est pas Guadalupe qui éclipse Saint-Jacques, mais la nouvelle dimension locale du pèlerinage.

34. Art. cit., p. 74.

35. P. PENTEADO, « Pèlerinages collectifs au sanctuaire de Nosa Snehora de Nazaré (Portugal aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles) », dans *Rendre ses vœux*, p. 123. M. L. ROSA, « Sant'Antonio dei Portoghesi, 1736-1825. Le pèlerinage portugais à Rome dans le contexte dévotionnel du Portugal de la fin de l'Ancien Régime », dans *Pèlerins et pèlerinage*, p. 355.

36. W. CHRISTIAN, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991, p. 206-213. A. REDONDO, « La religión popular española au xvi<sup>e</sup> siècle : un terrain d'affrontement », dans *Culturas populares : diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, 1986, p. 351.

37. Philippe II est un bel exemple (L. BURGOS HERVAS, « Felipe II y las reliquias del Apóstol Santiago », dans *Iacobus*, 1996, p. 83).

38. W. CHRISTIAN, *op. cit.*, p. 166. J. L. BOUZA ALVAREZ, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, 1990, p. 23.

39. F. CRÉMOUX, *Pèlerinage et miracles à Guadalupe au XVI<sup>e</sup> siècle*, Madrid, 2001, p. 27, 62, 70, 72, 80, etc. « Saint-Jacques et Guadalupe : un déplacement de sacralité de la périphérie vers le centre ? », dans A. REDONDO, *Relations entre identités culturelles*, Paris, 1995, p. 49.

Circonstance aggravante, l'orthodoxie conciliaire, loin d'enrayer la décadence du culte de saint Jacques, fournit les bases d'une mise en cause de la tradition jacobite<sup>40</sup>. Le souci d'épurer, d'appliquer la critique documentaire à l'histoire de l'Église, conduisit à douter de la venue du saint en Espagne. Le cardinal Baronius effaça des livres de la liturgie romaine toute allusion à sa présence, à sa prédication dans la péninsule, au dépôt de son corps à Compostelle. Une énergique intervention diplomatique de Philippe II, une campagne menée par des savants prestigieux, l'interventions à tous les niveaux des églises de Castille fit rétablir les textes dans leur rédaction antérieures ; mais le mal était fait. En 1617, les détracteurs de la tradition jacobite firent nommer sainte Thérèse co-patronne de l'Espagne par les Cortes de Castille. Une telle nouveauté fut certes annulée en 1627. La polémique entre pro et anti-santiagoiste ne peut cependant pas dissimuler un autre clivage, entre une religiosité intimiste et mystique et les forces profondes de la réforme catholique.

À la même époque se produisit un fait d'une grande portée symbolique. D'aucuns pensaient que le corps de l'apôtre se trouvait en réalité à Toulouse, et ils ne continuaient leur chemin vers Saint-Jacques que pour accumuler des indulgences. Ceci explique que certains — Jean de Tournai, Jérôme Munzer, André Boorde<sup>41</sup>, Arnold von Harff — aient fait preuve de méfiance et aient exigé de voir l'apôtre. Or, à la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, la Galice était menacée par les incursions de Drake à La Corogne et l'on craignait que les reliques de l'apôtre, du fait de leur valeur symbolique, ne fussent une proie de choix pour les « hérétiques ». Aussi l'archevêque Juan de San Clemente et le chapitre décidèrent-ils en 1589 de les mettre à l'abri, ainsi que les cartulaires, les documents notariés et les vases liturgiques<sup>42</sup>. C'est un épisode déconcertant, car les reliques ne seront remises au jour que par les fouilles de 1878. On ne peut croire qu'on n'ait songé à les réinstaller le danger passé, ni qu'on ait aussi vite oublié leur emplacement. Il est donc permis de croire que c'est en réalité les critiques de la tradition formulées par certains historiens qui amenèrent à les mettre en lieu sûr. Pour comble, vers de ce moment-là, un groupe de juristes de premier plan mit en doute les documents sur lesquels se fondait le Vœu de Saint-Jacques, une taxe payée par la Castille au sanctuaire. Il s'agissait d'un privilège de 834, dont les contribuables attaquèrent l'authenticité. Leur thèse fut confirmée par jugement définitif en 1628<sup>43</sup>. Les critiques ne se turent pas pour autant. Mabillon et les bollandistes, un clergé séculier mieux formé les relayèrent au xvii<sup>e</sup> siècle. Elles se firent plus fortes au xviii<sup>e</sup>, sous l'effet de l'alphabétisation croissante du peuple, d'un développement de la piété christique, nuisible au culte des saints, et de la méfiance croissante des

élites tant laïques qu'ecclésiastiques face aux pèlerinages, accusés de favoriser l'immoralité et l'oisiveté<sup>44</sup>.

Ni les contemporains ni les historiens postérieurs ne se sont demandé ce que les pèlerins trouvaient au bout de la route. Santiago apparaissait aux visiteurs comme une ville emplie de clercs, mais non pour autant comme un modèle d'édification. On ne peut séparer la crise du pèlerinage de celle que traverse l'Église locale à la fin du xv<sup>e</sup> et au début du xvi<sup>e</sup> siècle<sup>45</sup>. Elle connaît en cela les mêmes problèmes que toutes les Églises de Castille, ceux que les Rois Catholiques tenteront de résoudre au « concile » de Séville de 1478. Les changements que subit alors le clergé de la cathédrale affectèrent nécessairement ses relations avec une société pour laquelle l'église de Compostelle était le symbole d'un certain type de religiosité. La reconstruction matérielle et religieuse qui suivit les troubles de la fin du Moyen Âge se fit sans le guide d'un modèle d'ensemble comme celui fourni par le concile de Trente, au milieu des querelles d'argent et de pouvoir, où la politique — l'archevêque était seigneur de la ville — le disputait à l'absentéisme des prélats et des chanoines.

La rénovation fut amorcée par les *Constitutions* de l'archevêque Francisco Blanco (1578), qui donnaient au culte de la cathédrale un style en accord avec le concile de Trente. Progressivement réformé, le clergé de Compostelle apprit à manier les ressorts et les expressions de la religiosité collective par les sons de la musique et de la rhétorique sacrée, par le spectacle d'un cérémonial luxueux et coloré. Les pèlerins cependant sont absents des *Constitutions*, qui ne prévoient rien pour eux. Le nouveau spectacle du culte avait été mis au point, à vrai dire, avant même le concile. Il avait un coût, et ce coût était un frein, car la magnificence du culte, du trésor et de la tradition jacobite reposaient sur les ressources de ce qui n'était que la troisième église la plus riche de Castille<sup>46</sup>. La « fabrique de la cathédrale » ne disposait d'aucun patrimoine important, et les aumônes, indicateur en théorie de la générosité populaire, ne rapportaient que des sommes minimes, tout comme les dons de l'élite. Aussi les Rois Catholiques durent-ils concéder à la cathédrale, en 1492, un tiers du Vœu de Saint-Jacques nouvellement levé sur le royaume de Grenade, pour l'entretien de la musique. Il est significatif qu'une partie appréciable de la rente agraire andalouse serve ainsi à des dépenses qui, du point de vue du paysan qui jamais ne jouirait du spectacle qu'elles finançaient, étaient parfaitement superflues.

Le vœu de Saint-Jacques était un scandale permanent. C'est autour de ses fluctuations et des incidents de sa perception, et non autour de la promotion

44. R. MOULINAS, « Le pèlerinage, victime des Lumières », dans *Histoire des pèlerinages*, p. 259.

45. O. REY CASTELAO, « Las épocas moderna y contemporánea », dans *La Catedral de Santiago de Compostela*, La Corogne, 1993, p. 46.

46. O. REY CASTELAO, *El Voto de Santiago. Claves de un conflicto*, Saint-Jacques de Compostelle, 1993. « La renta del Voto de Santiago y las instituciones jacobitas », dans *Compostellanum*, 1985, p. 323. « Estructura y evolución de una economía rentista de A. Régimen : La Mitra arzobispal de Santiago », dans *Compostellanum*, 1990, p. 459. « El Voto de Santiago », dans *Misterios, leyendas, milagros, historia y arte en el Camino de Santiago*, Historia 16, Madrid, 1999, p. 44.

40. O. REY CASTELAO, *La Historiografía del Voto de Santiago. Reaprobación crítica de una polémica histórica*, Saint-Jacques de Compostelle, 1986.

41. Le docteur André Boorde, pèlerin anglais (1530), fut l'un des plus sceptiques. Il devint évêque de Chichester (P. QUARFÉ, « Saint James in English Literature », dans *Il Pellegrinaggio...*, p. 429).

42. L'épisode est rapporté par A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la S.A.M.I.*, vol. VIII, Saint-Jacques de Compostelle, 1995.

43. O. REY CASTELAO, « A tradición xacobea na Epoca Moderna », dans *O Camino como destino*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 19.

du culte jacobite, que gravitait la vie de l'archevêque et du chapitre. L'augmentation la plus rapide des revenus des manses épiscopale et capitulaire se produisit d'ailleurs de 1492, date de l'instauration du vœu dans le royaume de Grenade, à 1570, date de son extension aux territoires situés au sud du Tage, précisément à l'époque où le pèlerinage était au plus bas. Les conflits constants avec la paysannerie castillane à propos de cette taxe ont joué le rôle que nous avons vu dans la mise en doute, même savante, des traditions jacobites à la jointure des *xvi<sup>e</sup>* et *xvii<sup>e</sup>* siècles. Ainsi donc, à l'époque où s'annonçait la Réforme, l'évolution interne du clergé et du culte rendit nécessaire l'introduction de modifications profondes dans leur financement, alors même que la crise du pèlerinage mettait celui-ci en péril. On chercha des ressources dans un durcissement de la pression rentière sur la paysannerie, avec l'appui des Rois Catholiques. Il en découla des contestations et une notable impopularité. Si le morisque de Grenade ne comprenait pas pourquoi il devait financer saint Jacques « tueur de maures », le paysan de Castille ne comprenait pas pourquoi ses récoltes devaient payer, sous peine de représailles judiciaires, le train de vie d'un archevêque et d'un chapitre notoirement opulents, surtout maintenant que la Reconquête était terminée. Pour diverses raisons, la noblesse et le clergé partageaient ce point de vue. Les arguments que les uns et les autres apportaient devant les tribunaux pour se défendre dans les procès que l'archevêque et le chapitre de Santiago leur intentaient, obtinrent ce résultat que plus ceux-ci s'enrichissaient, plus ils minaient la dévotion à saint Jacques.

### La voie de l'assistance

Du point de vue religieux la crise s'explique donc par la réorientation des pèlerinages et des dévotions après le concile de Trente, et par le peu d'intérêt de l'église de Compostelle à innover en ce domaine : ses revenus, après tout, n'en dépendaient pas et toute réforme aurait augmenté les coûts. Il reste à observer les routes qui unissaient physiquement les lieux de départ à la destination finale, routes sur lesquelles les réseaux d'assistance jouaient un rôle essentiel pour couvrir les besoins du pèlerin.

Nous disposons de sources de grande valeur : les récits de voyages et les guides du pèlerinage. Ils ne prolifèrent plus à l'époque moderne comme ils le firent au *xv<sup>e</sup>* siècle, mais ils conservent une structure médiévale : ils mêlent des récits personnels, des indications utiles au voyageur, des descriptions de chemins, des indications sur les distances, les centres d'accueil. La plupart sont élaborés par des nobles ou des clercs. Certains, imprimés en langue vulgaire et plusieurs fois réédités, paraissent conçus pour les milieux populaires<sup>47</sup>, bien qu'ils aient sans doute été lus surtout par une minorité éduquée et sédentaire à la recherche de dépaysement. Le réseau d'assistance constitue un thème

47. Ainsi l'ouvrage de Herman König von Vach, un moine de Thuringe, qui écrivit un guide rimé (imprimé à Strasbourg en 1495, il en était à sa quatrième édition en 1521 à Nuremberg), destiné aux milieux populaires (*Las peregrinaciones*, t. I, p. 221).

récurrent. Les variations de son état et de son degré d'utilisation peuvent constituer un indicateur des oscillations chronologiques du pèlerinage. La première stratégie implique une étude exhaustive de tous les centres d'accueil sur toutes les routes : Vázquez de Parga, Lacarra et Uria l'ont tenté, mais leurs données restent fragmentaires et dispersées ; la seconde exige de rassembler de grandes quantités de données comparables, qui restent difficiles à obtenir et à interpréter. Ces inconvénients n'ont pas arrêté les chercheurs. Les plus rigoureux d'entre eux ont insisté sur les dangers de cette source. Ils constatent cependant que la masse des pèlerins est difficile à atteindre, que les administrations supposées la contrôler n'ont pas réussi à la saisir et ne nous ont donc pas laissé de registres officiels, qu'il faut bien en passer, en fin de compte, par les archives hospitalières, car elles sont notre seule source. Ceci posé, tout indique que les rythmes sont marqués par la conjoncture économique, les crises de subsistance, les épidémies et les guerres, et que la montée de Rome lamine Compostelle. La décadence est certaine, sauf peut-être au *xvii<sup>e</sup>* siècle, où l'on relève encore de pèlerinages nombreux et fréquents<sup>48</sup>.

D'autres observations que de simples comptages sont possibles. La dégradation du réseau hospitalier et les changements de destination d'édifices consacrés aux pèlerins sont en soi un indice. Les symptômes de dégradation étaient sensibles, hors d'Espagne, dès avant la Réforme. Une fois celle-ci installée, les vieux hôpitaux sont définitivement transférés à d'autres usages. De tels transferts, parfois accompagnés d'un transfert de propriété, se produisent même en milieu catholique, faute d'utilisateurs : ainsi l'hôpital Saint-Jacques de Bordeaux, qui aurait accueilli en 1660 neuf cent quatre-vingt-huit pèlerins malades et entre trois et cinq mille en 1660/1665, fut placé sous la responsabilité de la Compagnie de Jésus, qui contrôlait aussi la maison de Notre-Dame de Bardenac, à Pessac. Les forts revenus de ces institutions n'ont alors plus rien à voir avec le pèlerinage : elles ne s'occupent plus que de pauvres. L'hôpital de Mugron cessa de recevoir des pèlerins ; il fut transféré en ville et destiné à l'assistance sanitaire générale en 1680. A Saint-Jean-de-Luz, l'hôpital de Saint-Jacques fut certes édifié en 1623 par Johanna Harandor, mais il devint rapidement un hôpital civil, et l'on a bien d'autres exemples<sup>49</sup>.

En Espagne, la situation n'était pas meilleure. L'habit de pèlerin facilitait l'entrée des églises, mais les préventions contre de tels voyageurs allaient croissant, comme le montrent les mesures adoptées par Philippe II en 1590, ou la *Silva de Varia Lición*, d'Huarte de San Juan, qui voit dans les pèlerins, au début du *xvii<sup>e</sup>* siècle, « des condamnés qui, interdits de séjour chez eux, couvrent leur mauvaise vie d'une demi-soutanelle et d'une pèlerine qu'ils se

48. Ph. BOUTRY *et al.*, *Rendre ses vœux*, spécialement L. ARTOLI, « Le long de la Via Emilia. Les hôpitaux de pèlerins entre *xvi<sup>e</sup>* et *xviii<sup>e</sup>* siècle », p. 15, et Ch. DUHAMELLE, « Les pèlerins de passage à l'hospice zum Heiligen Kreuz de Nuremberg au *xviii<sup>e</sup>* siècle », p. 39 qui signale qu'au *xviii<sup>e</sup>* siècle l'immense majorité des personnes accueillies dans cette institution se rendait à Rome ou à Cologne, et seulement 6 % — moins de dix par an dans la première moitié du siècle, moins de vingt dans la seconde — à Saint-Jacques.

49. C. DAUX, *op. cit.*, p. 99 et 177. H. JACOMET, *art. cit.*, p. 145. *Las peregrinaciones*, t. II, p. 46 et 55.

jettent sur le dos », et dans les hôpitaux des « cavernes de voleurs »<sup>50</sup>. D'un autre côté, la détérioration du réseau hospitalier explique qu'en 1507 la couronne ait tenté d'unir les hôpitaux pour les rendre viables. Approuvée par les Cortès de Castille en 1532, ordonnée en 1535 par Charles V, là où elle se fit l'union échoua, car les autorités ne purent vaincre les obstacles que constituaient le statut juridique des institutions et la résistance des intéressés. On ne cesse malgré tout de signaler partout détériorations, abandons, pertes de revenus, démantèlements institutionnels, tentatives de transfert ou fermetures, perte de fonction et changements d'affectations. Beaucoup d'hôpitaux pour pèlerins devinrent des centres d'assistance pour les pauvres et les malades locaux<sup>51</sup>. L'hôpital de Roncevaux constitue sans doute le cas le plus spectaculaire. Il avait joué au Moyen Âge, du fait de sa position sur la frontière, une rôle essentiel. Sa décadence était telle qu'il fallut, en 1531, le restructurer et qu'en 1590, on songea à le transférer à Estella, ville qui le réclamait. Le transfert n'eut finalement pas lieu, mais l'institution fut réduite à deux salles, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes. Si, au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle distribuait encore 30 000 rations annuelles, en 1720-1740 elle n'en donnait plus que 6 000<sup>52</sup>. Encore est-il impossible de savoir qui en profitait vraiment. Nous ignorons en effet le rapport entre le nombre des repas et celui des pèlerins, car si les statuts interdisaient de trop longs séjours aux bien

50. *Las peregrinaciones...*, t. I, p. 123 y 277.

51. L'hôpital de Larrasoña, qui ne comptait plus que trois lits en 1640, perdit progressivement de son prestige, bien qu'il fut le siège des confréries de saint Jacques et de saint Blaise. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il était en totale décadence. Celui de la Madeleine, à Villaba, ne recevait que des pauvres et, en 1592, on tenta de le fermer sous prétexte qu'il était un repaire de voleurs. Des sources impressionnistes parlent du bon fonctionnement de l'hospice de la Trinité et de ses douze lits, au XVIII<sup>e</sup> siècle. À Pampelune, l'Auberge était au XVI<sup>e</sup> siècle en pleine décadence. Ses huit lits étaient servis par une béguine et deux servantes. On trouva un autre usage au bâtiment — abriter un collège. Les pèlerins mangèrent aussi à l'hôtellerie de la cathédrale et logeaient à l'hôpital général. La confrérie de sainte Catherine entretenait deux maisons pour l'accueil des pèlerins espagnols et étrangers. Elles avaient encore une activité notable dans le premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Quatre institutions seulement se consacraient donc aux pèlerins dans la ville. Encore qu'en 1592 le Père des orphelins, un agent municipal chargé de leur tutelle légale, demandait la fermeture de deux d'entre elles car « vu le faible passage, soit que la piété soit refroidie par les grandes hérésies qui courent, soit que les guerres bloquent les routes » (*Las peregrinaciones*, p. 118). À Viana, les quatre hôpitaux existant à la fin du XV<sup>e</sup> siècle furent réduits à un seul et l'on fonda en 1643 un hôpital pour les pauvres (*ibid.*, p. 159). À Santo Domingo de la Calzada, l'hôpital des pèlerins devint en 1735 l'hôpital des pauvres ; depuis la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, on relevait une forte diminution des passages (M. V. SÁENZ TERREROS, *El Hospital de peregrinos y la Cofradía de Sto. Domingo de La Calzada*, Logroño, 1986, p. 65). Sur le reste du chemin jusqu'à Burgos, les hôpitaux vivaient en accueillant des malades. En ville, l'hôpital fondé par Alphonse VI devint en 1588 un couvent de bernardines, qui conservait des lits pour les voyageurs, puis à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle la prison pour femmes ; les autres étaient en décadence, sauf l'hôpital du roi, reconverti en hôpital pour malades, même s'il conservait quelques lits pour les passants, auxquels il donnait trois repas au XVIII<sup>e</sup> siècle, et s'il entretenait encore, au XVI<sup>e</sup> siècle, des confesseurs spécialisés dans les langues étrangères (*Las peregrinaciones...*, p. 185). À Léon se produisit en 1615/1617 une réunion des hôpitaux. L'accueil des pèlerins se faisait aux hôpitaux de Saint-Antoine et de Saint-Marc, mais si elle restait notable en 1498, une inspection menée en 1528 montra que les lits étaient occupés par les employés de l'hôpital. À Vitoria, l'hôpital Saint-Jacques brûla en 1492. Il est reconstruit comme hôpital de la ville. Les Français détruisent celui de Sainte-Marie d'Iruia au cours du siège de 1638 ; il est refondé en 1646 pour les pauvres et les malades locaux (*ibid.*, 449).

52. *Las peregrinaciones...*, t. III, p. 79. F. MIRANDA GARCÍA, *Roncesvalles. Trayectoria Patrimonial, ss. XII-XIX*, Pampelune, 1993, p. 252-253.

portants — entre deux et trois jours — il leur restait le recours de passer d'un hôpital à l'autre si la ville en comptait plusieurs. Sans parler des malades.

Le clergé régulier, collaborateur efficace du pèlerinage au Moyen Âge, connut une crise profonde, qui nuisit indirectement au pèlerinage en laissant son réseau d'assistance à l'abandon. Monastères et couvents maintinrent jusqu'en pleine époque moderne la tradition de la « soupe populaire » (*sopa boba*) où accouraient en nombre les pèlerins, qu'ils accueilleraient en outre pour la nuit ; mais les installations étaient loin d'égaliser celles des hôpitaux, même si, en 1745 encore, un bénédictin, le père Sarmiento, affirmait que divers monastères de son ordre « servaient d'hôpitaux et d'hospices, depuis plusieurs siècles, aux pèlerins », et que le coût grevait le budget du sanctuaire catalan de Montserrat, ainsi que de Saint-Martin-Pinaro, en Galice, « deux monastères qui... sont aussi... les deux hospices les plus universels du *nec plus ultra* de la charité espagnole »<sup>53</sup>.

En Galice même<sup>54</sup>, le système hospitalier n'avait pratiquement pas varié au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle depuis le Moyen Âge et, en dépit de quelques traits spécifiques pour les pèlerins et les passants, se consacrait pour l'essentiel aux pauvres du pays. En 1752, il y avait cinq hôpitaux dépendant de la Couronne, cinquante-huit d'institutions, surtout municipales, ou de particuliers. Fondés au Moyen Âge ou au début de la période moderne, ils n'étaient que des centres d'accueil pour les pauvres, les pèlerins et les femmes sans foyer ni ressources. D'orientation religieuse, les plus anciens marquaient une préférence pour les hôtes de passage alors que les plus récents s'intéressaient avant tout aux résidents de l'endroit. Ils ressemblaient par leur taille à des maisons particulières. On y logeait les hôtes, on y distribuait des aumônes en nature et en vêtements, selon les stipulations du règlement de fondation et les ressources disponibles, généralement faibles. La province de Santiago ne se distinguait pas des autres, de ce point de vue. Arrivé à Compostelle, le pèlerin constatait que la ville grouillait de pauvres — 9,2 % des 4 504 feux de 1752 — attirés par la concentration des institutions rentières, ecclésiastiques, nobles et parfois bourgeoises, qui répartissaient aumônes et rations alimentaires. Les crises de subsistance et les épidémies attiraient en outre des masses paysannes supplémentaires qui n'avaient plus de quoi vivre — ainsi dans les années finales du XVI<sup>e</sup> siècle, en 1709/1710, en 1765 — saturant les capacités d'assistance et obligeant à en inventer de nouvelles formes. Monastères et couvents continuèrent à assumer leur rôle traditionnel de distributeurs de vivres ; l'archevêque, le chapitre, la municipalité, responsables du gouvernement et de l'administration de la ville, prenaient en charge, quant à eux, tous les pauvres, ou se les répartissaient, selon les cas, la municipalité prenant en charge les locaux, les autres le reste, c'est-à-dire la plus grosse part.

53. P. SARMIENTO, *Recibo de las rentas...* texte datable des environs de 1745.

54. Nous résumons dans ce qui suit B. BARREIRO MALLÓN et O. REY CASTELAO, *Pobres, Peregrinos y Enfermos. La red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Saint-Jacques de Compostelle, 1998, p. 68 sq.

### La ville

Compostelle souffrait en outre de la présence de « bélires et vagabonds », en dépit des ordonnances municipales qui tentaient de l'en débarrasser. En 1546 déjà, elles mettaient en garde contre leur présence « sous couleur de pèlerinage et de dévotion au Glorieux Apôtre » et ordonnaient que « nul ne reste ni demeure en ladite ville plus de trois jours ». Celles de 1775 confirmaient leur présence et interdisaient le séjour à quiconque n'aurait pas de « maître », car « il est fréquent que l'on s'installe dans notre ville pour profiter de l'abondance des aumônes au détriment des véritables pauvres ». Le système d'accueil comprenait à la fin du xv<sup>e</sup> siècle plusieurs établissements d'assistance, mais aucun n'était spécifiquement consacré aux pèlerins, sauf l'hôpital de Saint-Michel, fondé en 1450 par le chanoine Ruy Sánchez de Moscoso. Visitant Saint-Jacques en 1486, les Rois Catholiques se rendirent compte de cette déficience, et du contraste entre le nombre des hôpitaux et la précarité, la faiblesse de leurs moyens individuels. Ils décidèrent d'en fonder un nouveau, qu'ils pensaient confier à l'abbaye bénédictine de Pinario, donnant ainsi une mission sociale aux moines dans le cadre de la réforme monastique générale qu'ils envisageaient ; mais l'opposition des bénédictins au projet conduisit à une création totalement nouvelle, indépendante de l'autorité de l'archevêque et de la municipalité. Les travaux débutèrent en 1501<sup>55</sup>. Ou bien l'on n'envisageait aucun déclin du pèlerinage, ou bien l'on cherchait à le relancer : tout indique qu'au moment de la fondation, l'institution n'était pas destinée à la population locale. Il n'en était plus de même en 1507, date à laquelle la Couronne obtient une bulle pontificale qui éteint « les quatre hôpitaux de la ville de Saint-Jacques » et transfère leurs revenus à la nouvelle institution, ce qui implique un dépassement de la conception initiale comme hôpital du pèlerinage<sup>56</sup>. L'annexion échoua et l'Hôpital Vieux continua à fonctionner<sup>57</sup>. Dès 1525/1530, l'assistance aux pèlerins, en tout cas, ne constitue plus la fonction principale de l'hôpital royal : il ne leur consacre que quarante-quatre lits contre cent quatre-vingt-un pour les malades, et il est significatif que lorsque l'administration voulut donner priorité au pèlerinage, lors des années saintes de 1557 et 1561, elle se soit heurtée à une forte résistance de la population<sup>58</sup>.

Pour construire et doter l'hôpital, les Rois Catholiques relancèrent la perception du Vœu de Saint-Jacques, qu'ils imposèrent, comme nous l'avons vu, au royaume de Grenade en 1492. L'affectation du tiers de cette nouvelle imposition au chapitre et d'une autre tiers à la musique, fit de la cathédrale

55. A. ROSENDE VALDÉS, *El Grande y Real Hospital de Santiago de Compostela*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999, p. 11.

56. A.H.U.S., *Hospital, Cofradía de Santiago*, L. 63/1. Sur la bulle de 1507, *ibid.* Id. *Pleitos*, 1838.

57. A. LÓPEZ FERREIRO, *op. cit.*, VII, p. 355.

58. *Pobres, enfermos y peregrinos...*, p. 174.

l'un des grands rentiers de Galice<sup>59</sup>. En dépit de la stabilité de ses sources de revenu, l'hôpital traversa des périodes de crises dues non pas à l'augmentation des dépenses, mais à un défaut de liquidités, lorsque manquaient les rentes andalouses, toujours difficiles à transférer à Saint-Jacques ou, chose habituelle au xvii<sup>e</sup> siècle, lorsque manquaient les rentes d'État. Le tout avait de notables incidences sur l'accueil : plutôt qu'un indicateur de la force du pèlerinage, le nombre des malades soignés apparaît plutôt fonction de la santé financière de l'institution. Bien que les séries documentaires ne soient pas continues, il est clair que le nombre des entrées dépendait, sur le long et le moyen terme, des capacités d'accueil, et sur le court terme, d'une conjoncture sanitaire et alimentaire locale, indépendante du pèlerinage. La coïncidence de la courbe à long terme des revenus et de celle des entrées, sans être parfaite, est trop nette pour qu'on l'ignore. Les revenus posaient enfin les bornes des capacités d'accueil par le biais du personnel : autour de six postes d'infirmiers, dont la création ou la disparition dépendait des ressources et non des besoins, et encore moins de l'afflux de pèlerins, dont le poids était marginal face à la clientèle locale.

Il est possible que, de sa fondation à 1525, l'hôpital ait effectivement accordé une certaine priorité aux pèlerins, mais au moins dans les années 1540 non seulement les chiffres montrent que la situation était renversée, mais encore les ordonnances de 1546 indiquent de vives réticences à l'égard de ceux qui tentaient de se faire passer pour tels. En dépit de tout, il y eut des périodes où s'accroissait le nombre des étrangers accueillis, sains ou malades. Le chiffre annuel fut de 103 entre 1631 et 1643 ; il était de 485 en 1655/1662, pour redescendre à 136 en 1675/1679 et s'effondrer au xviii<sup>e</sup> siècle. Les années saintes coïncident parfois avec des pics — 537 en 1655, 567 en 1660 —, mais pas toujours (1677) ; ou l'on trouve des maxima en année normale (1661 et 1679). Les jubilés de Saint-Jacques n'eurent donc pas le même impact que les jubilés romains : plus nombreux, ils étaient moins bien dotés en indulgences. À cela, il convient d'ajouter des facteurs comme les relations politico-militaires entre la France et l'Espagne, car 70 % des étrangers provenaient de ce dernier pays. L'analyse des dossiers des malades confirme ces conclusions. En 1637/1640, la proportion de non-galiciens tourne autour de 20 %, alors qu'au milieu du xvi<sup>e</sup> siècle les lits réservés aux pèlerins représentaient 24 % de ceux qui étaient utilisés et 19 % du nombre total. Tout cela confirme la tendance observée depuis 1546. À partir de 1600, on constate une baisse des chiffres absolus et relatifs, qui devient évidente à la fin du xviii<sup>e</sup> et au début du xix<sup>e</sup> siècle.

On retrouve cette même tendance à la baisse dans les confréries de pèlerins ou les confréries liées au culte de saint Jacques. Il s'en crée encore quelques-unes au xvii<sup>e</sup> siècle, comme la confrérie des pèlerins de Bayonne en 1603 — elle dura jusqu'à la Révolution. D'autres ressuscitent, comme celle de Saint-

59. O. REY CASTELAO, « Estructura y evolución de una economía rentista de Antiguo Régimen : el Real Hospital de Santiago », dans *Jubilatio*, Saint-Jacques de Compostelle, 1987, p. 325.

Jacques à Moissac, dans le Quercy qui, née au Moyen Âge, était formée en 1523 de quinze habitants qui avaient fait le pèlerinage : ils étaient 25 en 1535, 26 en 1589. En 1615, la confrérie fut réorganisée : elle comprenait alors 57 personnes, qui paraissent avoir effectivement réalisé le pèlerinage. On compte six incorporations annuelles jusqu'en 1628, douze en 1634 et 1635, 28 en 1655, 15 en 1660/1667 ; mais une seule en 1669 et quatre en 1674<sup>60</sup>. Il s'agit bien sûr d'un cas exceptionnel. Comme toutes les confréries, les associations jacobites étaient en pleine décadence au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>61</sup>.

### Les pèlerins

Qui étaient-ils ? Que cherchaient-ils, en dépit de la croissante insécurité des chemins<sup>62</sup> ? L'attraction du voyage de Saint-Jacques fut en effet contrebattue à la fin du Moyen Âge par les troubles que connut alors le royaume de Castille en général, et la Galice en particulier<sup>63</sup>. C'est à l'évidence un facteur de la crise que connaît le pèlerinage à cette époque, comme le seront en leur temps les guerres de Religion, la tension permanente entre les Habsbourg et la France, la guerre de Trente Ans, les guerres de Succession de Pologne (1733-1735) et d'Autriche (1740-1748), ou la guerre de Sept Ans (1756-1763), qui bloquaient des routes traditionnelles d'accès.

Qui étaient-ils, ceux qui faisaient le voyage en dépit de l'aversion croissante que suscitaient le pèlerin et son exhibition de piété ? Il faut écarter, pour l'époque moderne, le pèlerinage imposé comme châtiment par sentence judiciaire, courant au Moyen Âge mais exceptionnel par la suite, sans compter que Compostelle n'était pas leur unique destination et que la peine pouvait être commuée en amende. Exceptionnels aussi, les « pèlerins par procuration », qui voyageaient au nom d'une communauté<sup>64</sup>. En revanche — leur présence est forte dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle — toujours plus nombreux furent les déserteurs de l'armée, les soi-disant colporteurs ou les simples aventuriers. Et entre les deux ?

La prolifération des vagabonds, des chômeurs saisonniers, des malandrins dissimulés sous la cape du pèlerin engendra une forte méfiance sociale et politique à l'encontre de celui-ci. Dès le XV<sup>e</sup> siècle, le gouvernement anglais

considérerait le pèlerinage comme un prétexte pour échapper au service armé et au fisc. Il obligeait les pèlerins à voyager sous licence et sous serment, les transporteurs se chargeant d'ailleurs des démarches, tant pour accroître leur clientèle que pour les utiliser comme écran dans des opérations commerciales douteuses<sup>65</sup>. L'hostilité se traduisait en mesures de contrôle à tous les niveaux : les ordonnances municipales de Berne assimilaient les pèlerins aux colporteurs et aux gitans ; Fribourg et Cologne, en 1565, suivent le même principe ; en 1531, Charles Quint interdit la mendicité aux Pays-Bas, la France en 1516 et 1564 ; les Cortès de Castille en 1518, 1523, 1525, 1528 ; la ville de Compostelle en 1503. À tous les niveaux de gouvernement le XVI<sup>e</sup> siècle voit un changement d'attitude à l'égard des mendiants et des vagabonds, que l'on considère maintenant comme indésirables et à qui l'on impute vols, diffusion des épidémies, paresse et encouragement à la sédition. Le contrôle administratif se renforce à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle — les édits français de l'époque dénoncent le pèlerinage comme un pur moyen de gagner sa vie<sup>66</sup> —, et le XVIII<sup>e</sup> siècle impose des freins à toutes les migrations : typique de ce point de vue, un Joseph II, aux antipodes de la religiosité populaire, opposé aux pèlerinages dans leur dimension religieuse, mais surtout préoccupé par une mobilité qui impliquait une vie de mendicité et multipliait les possibilités d'enrôlement dans les armées espagnoles ou françaises<sup>67</sup>.

Le tournant en Castille se situe entre la publication, en 1526, du *Socorro de Pobres* de Luis Vives (1526) et la cédula royale de 1540, par laquelle le roi exige des mendiants un certificat officiel de pauvreté et restreint la mendicité au lieu de leur naissance. La polémique entre les défenseurs de la mesure, représentés par Juan de Robles, et ses adversaires, à la tête desquels se plaça Domingo de Soto, reflète la désorientation d'une société face à la sécularisation d'un champ traditionnellement dominé par l'Église et la liberté du pauvre dans la recherche des moyens de survie ; face à l'intervention de l'État, qui n'apportait rien, mais dont l'intervention était rendue nécessaire par la paupérisation croissante — elle s'accélère à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle — qui exigeait, au moins au niveau municipal, un minimum de contrôle pour distinguer vrais et faux pauvres, remédier les premiers, contrôler les seconds, adapter le nombre des bénéficiaires de la charité aux ressources disponibles et résoudre les problèmes d'insécurité. L'exigence d'un certificat d'origine et de pauvreté permettait d'expulser de la cité ceux qui n'en possédaient pas. Le souci du vrai pauvre, du pauvre autochtone, est net chez Frei Juan D. Fernández Portocarrero, abbé de Villafranca du Bierzo, futur inquisiteur et futur évêque qui, l'année sainte de 1621, disait dans ses lettres au secrétaire du roi D. Pedro Contreras sa haine des pèlerins, dont il dénonçait « la mauvaise tenue et la

65. E. FERREIRA PRIEGUE, « La ruta ineludible : las peregrinaciones colectivas desde las Islas Británicas en los ss. XIV y XV », dans *A.C.E.I.*, 1995, p. 279.

66. R. DE LA COSTE-MESSELIÈRE, « Edits et actes royaux contre les abus des pèlerins à l'étranger aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et la pérennité du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle », dans *94<sup>e</sup> Congrès des Sociétés savantes*, Paris, 1971, p. 115.

67. D. JULIA, « Pour une géographie... », p. 36-37.

60. La renaissance tardive de cette confrérie fut interprétée en 1898 par C. Daux comme l'influence de textes imprimés sur la vie de saint Jacques et sur la *Translatio* et comme un action volontariste des évêques de la province de Bordeaux (*op. cit.*, p. 97).

61. Données numériques chez D. JULIA, « Pour une géographie... », p. 58-59.

62. H. KELLENBENZ, « Le réseau routier en Europe centrale, en particulier pendant le Moyen Âge et le début de l'Europe moderne », dans *Les chemins de Saint-Jacques*, p. 15, insiste sur le fait que l'entretien des routes était lié à la perception de péages, perçus par les seigneurs sur chaque tronçon, en contrepartie de la prise en charge de la maintenance et de la surveillance de celui-ci.

63. A. LÓPEZ FERREIRO, *Galicia en el último tercio del s. XV*, Vigo, 1968 ; J. GARCÍA ORO, *Galicia en los ss. XIV y XV*, La Corogne, 1987.

64. *Las peregrinaciones*, p. 161 ; P.-A. SIGAL, « Les différents types de pèlerinages », dans *1000 ans de Pèlerinage*, p. 97. D. JULIA, « Aveux de pèlerins », dans *Revue ses vœux*, p. 442.

saleté... qui vont en bande comme les corbeaux, sans qu'un sur mille donne des signes d'être mu par une véritable dévotion. Je pleure sur l'Église. L'Espagne est remplie de nos ennemis, qui volent par la force l'aumône des pauvres, et eux n'ont que leurs yeux pour pleurer »<sup>68</sup>. L'idée que les pèlerins s'appropriaient des aumônes qui revenaient par droit aux pauvres locaux apparaît dans de nombreux textes, notamment celui de Cristóbal Pérez de Herrera, qui dénonce en 1598 le passage par l'hôpital de Burgos de « huit à dix milles Français, Gascons et gens d'autres nations qui entrent dans nos royaumes sous prétexte de pèlerinage sans que l'on sache par où ils sortent, ni le but de leur voyage, ni s'ils effectuent réellement leur pèlerinage ». Pendant la guerre du Portugal, il en entra plus de trente mille, « et on imagine combien d'hérétiques de toutes sectes parmi eux ». Allemands et Français raflent les aumônes « et l'on dit qu'ils promettent à leurs filles, en France, les gains d'un aller-retour à Saint-Jacques, comme s'ils partaient aux Indes ». Nous saisissons ici un autre aspect de la méfiance, fondée sur la politique et la crainte de la contagion hérétique. L'inquisition surveillait de près les pèlerins qui venaient de régions réformées.

Retrouver le pèlerin véritable sous cette accumulation de critiques n'est pas simple. Les récits de voyage ne sont pas une aussi bonne source qu'il y paraît, car ils sont là pour répondre aux critiques. Ce sont elles qui expliquent leur prolifération tardive, qui donne une fausse impression de dynamisme du pèlerinage. Outre les distorsions apologétiques, leurs auteurs appartiennent à une élite peu représentative de la masse des pèlerins<sup>69</sup>. Les récits connus ont été bien étudiés par P. Caucci<sup>70</sup> et surtout par R. Plötz<sup>71</sup>, encore que cet auteur y voie la partie visible d'un culte fortement implanté dans de nombreux pays, alors que, pour nous, il s'agit justement de l'inverse. Sa synthèse fondée sur trente-neuf récits de la fin du xv<sup>e</sup> siècle au début du xx<sup>e</sup>, recueille le point de vue de diplomates, de militaires, d'ecclésiastiques et de religieux, de médecins, de patriciens, de commerçants. Les nuances introduites par l'origine et l'époque, l'éducation et le mode de vie, la géographie des origines, la distance, les moyens de transport, l'expérience antérieure du voyage, la connaissance du monde, la sensibilité et le niveau d'exigence personnelle sont importantes. Le fonds commun, s'il existe, est constitué par la culture chrétienne et le souci d'obtenir des indulgences, par l'abandon temporaire du cadre de vie habituel — la sécurité — pour l'immersion dans l'instabilité et l'insécurité, qui fait contraste en même temps qu'elle l'explique, avec le souci de retrouver sur la route des compatriotes, par la prédominance de l'expérience du voyage, qui prime sur sa destination finale : Compostelle n'est pas

68. J. BRAVO LOZANO, « Peregrinación, desviación y pobreza en la Edad Moderna », dans *Jacobus*, 1996, 2, p. 25.

69. Nous renvoyons à l'article de Honemann déjà cité. Il est significatif que certains auteurs taisent ce fait : F. SINGUL, *Historia Cultural do Camiño de Santiago*, Vigo, 1999 ; M. DÍAZ SÁNCHEZ, « El Camino del Norte y las rutas astur-galaicas », dans *A.C.E.J.*, p. 237.

70. P. CAUCCI, « La littérature de voyages et de pèlerinage à Compostelle », dans *1000 ans de Pèlerinage*, p. 173.

71. R. PLÖTZ, « Santiago de C. en la literatura odepórica », dans *Santiago de Compostela : Ciudad y peregrino*, Saint-Jacques de Compostelle, 2000, p. 33.

l'essentiel, et les séjours y sont en général aussi brefs et stéréotypés — sauf pour quelques ecclésiastiques — que la description de la ville, encore qu'on note au fil du temps une attention croissante aux habitants, à l'agriculture et au commerce. Une bonne partie des auteurs n'étaient d'ailleurs pas, au départ au moins, des pèlerins à proprement parler. C'est souvent pendant sa réalisation que s'impose à eux le sens religieux du voyage. Religieux, Jean de Tournai, marchand mégissier de Valenciennes qui fit en 1488-1489 le voyage de Rome, Jérusalem et Saint-Jacques ? Il est très bref sur Saint-Jacques, car il traite, dit-il, de choses bien connues. Il appert qu'il n'utilisa pas les hospices et qu'il voyageait pour affaires<sup>72</sup>. Religieux, Arnod von Harff, un jeune noble allemand qui voyage en 1496<sup>73</sup> ? Il est voyageur avant d'être pèlerin. Il alla jusqu'en Égypte. Il décrit exactement villes et villages, dénonce les péages excessifs, la sévérité de la justice, le mauvais état des auberges... Ils n'étaient pas pèlerins non plus, bien qu'ils aient utilisé hôpitaux et monastères et que leur récit soit plein de dévotion mariale, Fabrizio Ballerini et Silverio Rettabeni<sup>74</sup>, deux *notai* de bonnes familles de Pérouse. Accompagnés d'un serviteur, ils passèrent en 1588-89 par Toulouse, Narbonne, Perpignan, Barcelone et Saragosse. Ils ne restèrent que trois jours à Compostelle, et revinrent par Madrid, car ils leur plaisait de connaître l'Espagne. Pèlerins, Domenico Laffi, qui fut à Saint-Jacques en 1666, 1670 et 1673<sup>75</sup>, ou Nicola Albani, l'auteur du plus connu des récits de voyage (1743-45)<sup>76</sup> ? Au service de M. Orsini, archevêque de Capoue, il est avant tout un voyageur, mû par le plaisir de connaître, critique acerbe des hotelleries monastiques et des hôpitaux. Sa piété cependant, très axée sur les indulgences, semble sincère et se renouvelle à Compostelle.

La composition sociale de trois cents confréries et plus de jacquets recensées en Europe devrait permettre une approche plus réaliste du pèlerin. Nées au xiii<sup>e</sup> siècle, elles sont surtout urbaines. Elles s'organisent souvent autour d'un noyau de notables : marchands, notaires, avocats, agents de l'administration ; elles entretiennent une église et son clergé, un hôpital. Il en est aussi de plus modestes. En certains lieux, il y en a deux : l'une pour les professionnels, qui profitent du voyage pour écouler leur production artisanale ; l'autre pour les pèlerins. On en trouve dans de petites paroisses rurales, comme les quarante-quatre recensées dans les Hautes-Pyrénées

72. G. LABORY, « Jean de Tournai, pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle », dans *Pèlerins et croisades*, p. 263.

73. V. ALMAZÁN, « El viaje a Galicia del caballero Arnaldo von Harff en 1498 », dans *Compostellanum*, 1988, p. 363.

74. P. CAUCCI, « Una nuova acquisizione per la letteratura odepórica compostellana : il Viaggio de San Jacomo de Galitia di Fabrizio Ballerini », dans *A.C.E.J.*, 1995, p. 136.

75. B. DE CUSATIS, « Viaggio da Padova a Lisboa di Domenico Laffi : tra devozionu antoniana e ricordi jacopei », dans *A.C.E.J.*, 1995, p. 195.

76. Il fut révélé par P. CAUCCI VON SAUKEN, « Una nuova acquisizione per la letteratura di pellegrinaggio italiana : Il Viaggio da Napoli à San Giacomo di Galizia di Nicola Albani », dans *Il Pellegrinaggio...*, p. 377. D. JULIA, « Curiosité, dévotion et *politica peregrinesca*. Le pèlerinage de Incola Albani, melfitain, à Saint-Jacques de Compostelle (1743-45) », dans *Rendre ses vœux*, p. 239.

entre le xvi<sup>e</sup> et le xix<sup>e</sup> siècles<sup>77</sup>, mais on connaît mal leur composition sociale.

Restent les archives des hôpitaux où les pèlerins logeaient en s'identifiant comme tels. À l'Hôpital royal de Compostelle, vers 1630-1670<sup>78</sup>, les malades locaux et les Castillans composaient la majorité des entrants. Parmi les étrangers, les Flamands occupaient le deuxième rang, puis venaient les Portugais, les Italiens, enfin les Allemands et les Irlandais, quelques dizaines. Le premier rang revenait aux Français, étudiés par G. Provost<sup>79</sup>. Il établit que dans la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, les entrées avaient surtout lieu au printemps. La clientèle est presque exclusivement masculine. Face aux 6 000 Français, 759 Flamands, 428 Italiens et 114 Irlandais seulement. Les rythmes chronologiques sont marqués par les guerres entre la France et l'Espagne, mais, plus que les opérations militaires, c'est la peur du recrutement forcé, des repréailles ou d'accusations d'espionnage qui freine le mouvement. On remarque l'effet de la législation de Louis XIV — 1665, 1671, 1683, 1686 — qui tente de contrôler, sinon d'empêcher, le pèlerinage ; et celui des crises économiques, bien entendu.

Les Français qui figurent dans les registres de Compostelle venaient de l'Ouest, de la Flandre au Béarn, spécialement du Nord-Ouest : le Rhône, la Saône et la Meuse marquent une limite ; Bassin parisien, Normandie, Perche, Anjou, Auvergne, Forez et Lyonnais fournissent les principaux contingents. On lit sur cette carte l'attraction des centres de pèlerinage concurrents, tels que Rome. Ce sont des gens de la ville — lisons dans ce fait l'influence des confréries — souvent de villes portuaires — Nantes, Bordeaux —, ou situées à proximité des principales branches du Chemin. Les ruraux proviennent surtout du nord et de l'ouest du Bassin parisien, jusqu'aux confins de la Bretagne et de l'Anjou, régions de grande mobilité des personnes et des choses, favorisée par l'abondance des routes terrestres et fluviales, où circulent librement idées, soldats et colporteurs ; ou des vallées des Pyrénées, de l'Auvergne, du Forez et du Limousin, ce qui indique un lien du pèlerinage avec les migrations temporaires qui caractérisent ces montagnes. Les régions rurales qui ont une forte propension au pèlerinage au long cours, en ont une aussi à la grande émigration. Il est difficile de distinguer. Ce n'est certainement pas en Galice — région elle-même de forte émigration —, que ces populations songeaient à s'installer, bien plutôt en Castille, en Catalogne ou en Andalousie : mais les migrants profitaient des relations économiques transfrontalières ; les Auvergnats entraient en Espagne en habit de pèlerin et rapportaient des objets qu'ils vendaient « sous le manteau », en éludant la douane, d'autres faisaient trafic de

77. H. JACOMET, *op. cit.*, p. 83. Campan en Bigorre possédait ainsi une confrérie de Saint-Jacques de plus de mille membres entre 1645 et 1817, et fournissait quelques six pèlerins par an pour une population de 3000 habitants au xviii<sup>e</sup> siècle.

78. M.T. GARCÍA CAMPELLO, « Enfermos y peregrinos en el Hospital Real de Santiago », dans *Compostellanum*, 1972, p. 5.

79. G. PROVOST, « Les pèlerins accueillis à l'Hôpital Royal de Saint-Jacques de Compostelle dans la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle », dans *Pèlerins et pèlerinage*, p. 127.

médailles, d'images pieuses et d'indulgences<sup>80</sup>. Le plus grand nombre cependant provenait de Limagne, zone de population stable, ce qui renvoie à des facteurs culturels et à une régionalisation des comportements qui exige une étude différenciée, comme celle que mène l'auteur sur les pèlerins bretons qui se rendaient à Rome ou à Saint-Jacques<sup>81</sup>. Il observe en Bretagne une baisse des volumes similaire au reste de la France, mais surtout une grande irrégularité du voyage à Compostelle, commandée par la conjoncture guerrière. Les mesures royales de 1665, 1671 ou 1683 eurent peu d'incidence, car le parlement de Rennes n'enregistrait les ordonnances qu'avec retard. Tout au plus note-t-on l'impact de celle de 1686, enregistrée à nouveau en 1724 et rappelée tout au long du xviii<sup>e</sup> siècle. Les pèlerins bretons étaient des hommes, célibataires, de Nantes pour les deux tiers — ancienneté des contacts maritimes oblige, bien qu'ils voyagent par voie de terre —, francophones. L'étude des noms révèle un groupe de « pèlerins permanents », qui voyagent indépendamment du calendrier agricole. Les sources bretonnes nous les montrent issus de familles bien enracinées, jouissant d'une relative notabilité. Étant donné l'abondance de l'offre locale de saints thérapeutes, le pèlerinage constituait sans doute un rite de passage social et religieux : voyageaient souvent des aînés, dans une région de partage successoral inégal. Ils le faisaient en groupe, après une cérémonie de départ chargée de symbolisme. À leur retour, la promesse accomplie renforçait leur réputation et les indulgences ramenées leur ouvrait des titres à la reconnaissance générale<sup>82</sup>.

On n'a pas assez tenu compte, nous semble-t-il, de ce que la période de la plus grande affluence de « pèlerins » à Saint-Jacques coïncide avec la principale phase de constructions urbaines et avec la guerre du Portugal. Ne peut-on faire l'hypothèse d'une immigration de travail ? Ne peut-on étendre cette hypothèse à d'autres registres hospitaliers ? Ceux de Santiago de Luarda<sup>83</sup>, localité située sur le « chemin du nord, la route de la côte », relèvent entre 1731 et 1751 deux cent quarante-deux malades, dont 65,1 % d'étrangers, français pour presque moitié. Le registre de San Juan de Oviedo<sup>84</sup>, en 1788 et 1795-1803, mentionne cent neuf pèlerins par an, hommes à 77 %, français pour 20 %, portugais à 4 %, italiens à 4 %, à 3 % originaires d'autres contrées. Ils voyageaient le plus souvent sans leur famille. Tout permet de penser qu'il s'agissait en fait de travailleurs qui se rendaient à l'arsenal du Ferrol. Les archives de l'hôpital du Buen Suceso de La Corogne conduisent à la même conclusion : entre 1696 et 1772, sont enregistrés deux cent dix « pèlerins », encore une fois de jeunes mâles célibataires venant de France à

80. H. JACOMET, *art. cit.*, p. 153.

81. G. PROVOST, *La fête et le sacré...*, p. 100 sq.

82. G. PROVOST, « Identité paysanne et 'pèlerinage au long cours' dans la France des xvii<sup>e</sup> et xix<sup>e</sup> siècles », dans *Revue des études*, p. 379.

83. A. B. DE LOS TOYOS, « Peregrinación e hospitalidad... », p. 245.

84. *Las peregrinaciones...* t. I, p. 118, et R. J. LÓPEZ LÓPEZ, « Peregrinos jacobeos en Oviedo a finales del s. XVIII », dans *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1991, p. 131.

42,8 %, d'Italie à 16,7 %, d'Irlande à 3,3 %<sup>85</sup> : le même profil et les mêmes proportions que l'immigration de travail dans la même région au même moment<sup>86</sup>. Hypothèse à creuser, de toute évidence.

Ofelia REY CASTELAO,  
Universidad de Santiago de Compostela.

## LA PLACE DES AUTEURS ESPAGNOLS DANS L'HAGIOGRAPHIE FRANÇAISE DE L'ÂGE MODERNE

Les anciens historiens de la spiritualité eurent parfois tendance à nier le poids des héritages. Une remarque du père Dudon nous paraît caractéristique de cette attitude. Évoquant le développement de la dévotion à l'enfance de Jésus au début du xvii<sup>e</sup> siècle, il s'interrogeait : « Où donc ce courant spirituel a-t-il pris son origine ? Saint Bernard et saint François d'Assise sont bien loin de la France de Louis XIII<sup>1</sup>. » Rien n'est moins sûr, et, pour ne retenir que l'exemple du premier, des recherches devenues classiques démontreraient plutôt l'inverse<sup>2</sup>. De même, il n'est plus possible d'inscrire aujourd'hui l'histoire de la spiritualité dans un cadre national, comme l'a fait Henri Bremond avec sa monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours*, qui le conduisit à donner « audience et éclat » au concept discutable d'*École française* forgé par le sulpicien Georges Letourneau<sup>3</sup>. Bernard Peyrous concédait, lors du colloque de Paray-le-Monial de 1991 consacré à la spiritualité de sainte Marguerite-Marie Alacoque, que les chercheurs s'étaient probablement trop polarisés sur l'École française, au détriment de l'étude des courants capucin, dominicain, bénédictin, carme ou jésuite qui avaient, eux aussi, contribué au « retour à Jésus » caractéristique de la pensée religieuse du premier xvii<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>.

Depuis l'abbé Bremond, d'autres pistes ont été empruntées. Les travaux de dom J. Huijben, relayés par les mises au point récentes de Gérald Chaix et de

85. P. BARREIRO BARREIRO, « Relación de peregrinos a Santiago que recibieron asistencia en el Hospital del Buen Suceso de La Coruña desde 1696 a 1800 », dans *Compostellanum*, 1966, p. 561 sq.

86. O. REY CASTELAO, « Los extranjeros en la Cornisa Cantábrica durante la E. Moderna », dans *Congreso sobre los extranjeros en la España de la Edad Moderna*, Málaga, 2002, sous presse.

1. P. DUDON, « La dévotion à l'enfant Jésus d'après le Père Parisot, de l'Oratoire (1657) », dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 11 (1930), p. 136.

2. G.-M. OURY, « La première édition des Pères : l'édition mauriste des Œuvres de saint Bernard », dans *Collectanea Cisterciensa*, t. 52 (1990), p. 16-26. Sur le rayonnement théologique de saint Bernard, voir *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon 15-19 septembre 1953*, *Analecta sacri ordinis Cisterciensis*, t. 9 (1953).

3. Excellente critique par A. Rayez dans le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique (= D.S.)*, t. V, 1964, c. 782-784. R. Deville observe que l'expression d'École bérullienne est souvent préférée aujourd'hui à celle d'École française, pour désigner de manière plus précise l'ensemble des auteurs se rattachant à la pensée du cardinal de Bérulle, et spécialement Charles de Condren, Jean-Jacques Olier et Jean Eudes, *L'École française de spiritualité*, Paris, 1987, p. 7.

4. B. PEYROUS, « Les messages du Cœur du Christ à Marguerite-Marie », dans *Sainte Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial*, Paris, 1993, p. 204-205.