Mains savantes

Les paroles hagiographiques dans le geste des carmélites en France et en Italie

Francesca Sbardella

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23154>

DOI : 10.4000/assr.23154

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2011

Pagination : 139-157

ISBN : 978-2-7132-2302-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Francesca Sbardella, « Mains savantes », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 154 | Avril-juin 2011, mis en ligne le 01 août 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/23154> ; DOI : 10.4000/assr.23154

Francesca Sbardella

Mains savantes

Les paroles hagiographiques dans le geste des carmélites en France et en Italie

Comme le dit Alberto Caoci, la distinction entre intellectuel et manuel tend à conserver, aujourd'hui encore, une valeur analytique et interprétative. La pratique sociale est généralement analysée à la lumière de cette dichotomie résultant de choix sociaux et de logiques de pouvoir clairement visibles dans les asymétries décisionnelles (2007 : 130). Le concept de « savoir » est presque exclusivement lié à la sphère intellectuelle et les processus cognitifs se rapportent à la perception, à l'imagination et à la mémoire, celles-ci étant *in primis* perçues comme formes de raisonnement. Cette démarche interprétative influe également sur le concept même d'érudition qui, en tant que complexe de connaissances acquises, finit par coïncider, dans les domaines classiques du savoir (historique, archéologique, philologique, juridique), avec les connaissances discursives et réflexives. Dans cette optique, les domaines du savoir liés à des savoir-faire artisanaux et technico-manuels demeurent souvent exclus. Comme le souligne Bourdieu, on parle souvent de la pratique de manière négative, en se rapportant à ce qu'elle a de mécanique et d'« opposé à la logique de la pensée et du discours » (1980 : 135).

On souhaite proposer une relecture phénoménologique du concept d'érudition sur le plan de l'agi, au sens d'une performance manuelle porteuse d'un savoir de la pratique fait de dispositions corporelles et de schémas opérationnels, pouvant avoir été acquis même seulement au travers des yeux, de l'observation, de l'induction indirecte (Balfet, 1981 : 79) et susceptible d'être transmis. Sur la base d'une ethnographie participante, mise en place en partageant la vie de certains groupes de religieuses à l'intérieur de leurs couvents¹, nous observons à la loupe des cas limites de situations de geste « érudit », des localismes clos et intrusifs, qui offrent toutefois la possibilité de se confronter avec des univers

1. Ce travail de terrain (comportant de courts accès à la clôture) a été effectué dans des monastères italiens et français, dont j'ai voulu, par souci de discrétion, ne pas révéler le nom, afin de sauvegarder l'anonymat des religieuses avec lesquelles j'ai collaboré. Le nom de Françoise d'Amboise est mentionné au sujet des restes textiles sur lesquels porte la recherche, mais pas celui des saints concernés par le traitement des restes osseux.

cognitifs déployant partout leur influence. Sur les traces de Pierre Bourdieu, notre propos est de montrer que le geste incorpore des interprétations, des valeurs, des croyances (Bourdieu, 1980 : 116). Nous verrons qu'une fois acquis il se dégage de la parole – par le biais de laquelle souvent il prend forme et se légitime – et se fait porteur de sens.

Dans le milieu claustral, les savoirs manuels jouent un rôle tout à fait central (Andlauer, 1995 ; 2002). Les religieuses expriment, sous différentes formes, une érudition du geste, des mains, qui peut atteindre à la virtuosité. Aux savoirs intellectuels, philosophiques et littéraires s'ajoute une série de savoirs pratiques, liés au « savoir-faire » des mains et à l'acquisition de pratiques spécifiques du geste, de l'acte, du mouvement, de l'action. Pour utiliser la terminologie d'Yvonne Verdier (1979), on peut parler de « façons de faire » bien précises, liées tant à la routine quotidienne de la prière, de la méditation, de la vie communautaire, qu'à la production de biens consacrés, telles que les hosties et les reliques. C'est sur ce second aspect que l'on s'attardera ici, pour présenter le processus par le biais duquel, dans des couvents de clôture spécialisés, certaines sœurs produisent l'objet-relique ou, pour mieux dire, le parcours au travers duquel certains objets subissent une requalification et acquièrent une condition particulière de supériorité et de recherche – en d'autres termes, deviennent des reliques.

Pour être acceptés et utilisés au niveau de la communauté et à des fins dévotionnelles, des restes de personnes sont soumis à des processus bien précis de « validation », au sens de définition et reconnaissance sociale (Kopytoff, 1986 ; Geary, 1986 ; 1990). Notons que la requalification ne se fait pas seulement par l'action symbolique de transferts, pratiques festives, actions de localisation et délocalisation, prêts et dons² : elle implique également une action matérielle spécialisée, qui précède l'action symbolique et lui est indispensable. Les religieuses parlent de « geste d'érudition », pour montrer combien il peut être recherché, complexe et minutieux. Nous observerons le processus gestuel en question et la notion d'« érudition » telle que l'entendent les protagonistes en nous penchant sur les différentes nuances, non seulement discursives et interprétatives, mais également affectives.

Pour être valablement utilisée au niveau social, la puissance « sacrée », imaginée comme étant invisible et ne pouvant être contrôlée par des capacités humaines, a besoin d'être mise en image ou, comme le dit Jean-Claude Schmitt, doit subir des processus de « figuration » (2002 : 284). C'est le support représentationnel qui permet la visibilité et, ainsi, la perception du supranaturel. Nous verrons que les religieuses construisent le processus de figuration à travers la matérialité du geste, associée à l'énonciation de la parole tirée des textes hagiographiques.

2. Significatifs à cet égard, les travaux de Brown (1982) ; Redon (1983) ; Bazin (1986) ; Freedberg (1989) et, plus récemment, de Canetti (2002) ; Borgeaud & Volokhine (2005).

Matérialité dévotionnelle

L'objet-relique se présente comme un « objet composite », qui naît de l'intégration ordonnée d'éléments hétérogènes (restes, reliquaires et accessoires). Au niveau méthodologique, il convient donc de faire une distinction entre objet-reste (matériau brut, non travaillé) et objet-relique (produit fini, utilisable), c'est-à-dire entre les objets non travaillés et les objets travaillés. Les premiers appartiennent à la catégorie particulière d'objets que Gian Paolo Gri définit comme « les inachevés » (1997 : 76). Ils représentent l'échelon le plus bas du processus d'attribution de sens et de valeur symbolique et n'acquièrent leur pleine identité, leur identité définie, qu'à partir du moment où on les traite. On peut parler ici de processus d'attribution *in fieri*, susceptible de se perfectionner lors de phases successives, généralement marquées par des actes très significatifs, ou, quoi qu'il en soit, représentatifs.

Plus spécifiquement, on s'intéressera ici au travail accompli sur des objets liés à la duchesse bretonne Françoise d'Amboise (1427-1485), par certaines religieuses appartenant à des couvents français et italiens. Françoise d'Amboise est considérée, au sein du monde ecclésiastique, comme la fondatrice des carmélites en France, en raison des fondations conventuelles qui lui sont attribuées ainsi que de ses apports à la règle monastique (Sbalchiero, 2001 : 69). Mais sa vie extrêmement romanesque lui a également assuré une place dans la tradition hagiographique : épouse de Pierre II, elle devint duchesse de Bretagne et, après la mort de son époux, consacra ses richesses à la fondation de nombreux couvents carmélites ; puis elle prit elle-même le voile et consacra dès lors sa vie entière à la recherche du contact avec le divin. Elle mourut près de Nantes, au couvent des Couëts dont elle était la prieure et où elle fut enterrée. Pendant la Révolution, le couvent fut en partie détruit ; le corps de l'ancienne prieure fut profané et les carmélites durent s'enfuir. Les restes de Françoise d'Amboise et certains de ses objets personnels, d'abord conservés dans la communauté religieuse de la Grande-Providence à Nantes, furent ensuite éparpillés dans toute la région bretonne. Elle fut béatifiée, en 1863, par le pape Pie IX³.

Au-delà des nombreux déplacements que les « différentes parties de ce corps » ont subis au fil du temps, considérons la démarche entreprise, au cours de ces vingt dernières années, par l'ordre des Carmélites en vue d'une revitalisation (culturelle et économique) du culte de Françoise d'Amboise⁴. Inattendue, ignorée

3. Sur la vie de Françoise d'Amboise, voir Olivier (1963) ; Wilderink (1966 : 52-78) ; Sérout (1986) ; Sbalchiero (2001).

4. Ces affirmations sont le résultat de dix années de travail sur le terrain dans le milieu ecclésiastique où il a été possible de suivre les mouvements, concrets et théoriques, des autorités de l'ordre chargées de suivre cette démarche, comme le postulateur général. En effet, si l'on observe le phénomène seulement de l'extérieur, il n'y a aucune renaissance de culte parce qu'il n'y a aucun signal qui aille dans cette direction. Seule l'enquête ethnographique peut signaler ces dynamiques internes au groupe, des dynamiques certes difficiles à observer, mais qui mettent parfaitement en évidence les processus de construction sociale de la sainteté et de la sacralité.

du public et peu visible de l'extérieur, cette démarche, qui vise à aboutir, éventuellement, à un processus de canonisation, implique en premier lieu la récupération et la diffusion du patrimoine de biens corporels de la bienheureuse (fragments de tissus et ossements).

Dans le milieu catholique, les restes de bienheureux et de saints peuvent être utilisés dans des pratiques dévotionnelles seulement après avoir été traités d'une certaine manière par des religieuses cloîtrées spécialisées. Ce traitement constitue une phase centrale du long parcours pour leur donner une forme et un sens : après la phase de reconnaissance et d'acceptation, les restes en question sont préparés pour être exposés et faire l'objet d'une utilisation rituelle.

Le traitement matériel des restes (tant textiles qu'osseux) comporte un certain nombre d'opérations : après avoir été nettoyées, les pièces sont réduites en petits morceaux ou en poudre, puis fixées, avec des ornements graphiques ou des décorations en papier, sur des supports de différentes sortes (billets, coussins et autres), et placées dans des vitrines ou des reliquaires. À côté de ces restes textiles et osseux, on trouve également des tissus ordinaires – ordinaires au sens où ils n'ont eu aucune proximité, ni matérielle ni affective, avec le saint. Dans ce cas, le traitement commence par une série d'actes visant à mettre ces tissus en contact avec les restes osseux ou avec les reliquaires où ceux-ci sont conservés. Par ces actes, théoriquement reproductibles à l'infini, les étoffes acquièrent la propriété supranaturelle et se transforment elles-mêmes en restes de saint ou du bienheureux, qui seront travaillés à leur tour pour devenir ce que l'on appelle, dans le domaine chrétien, des « reliques par contact ».

Nous nous trouvons là face à un ensemble de petits gestes dont l'accomplissement suit toujours les mêmes modalités et la même séquence. Ce sont des gestes fortement standardisés et répondant à un modèle de référence préétabli. Les religieuses n'agissent pas sur la base de choix personnels variables, mais se conforment à des règles précises et respectent une tradition conventuelle codifiée, ayant elle-même une certaine uniformité et une certaine correspondance avec d'autres couvents de clôture. Le travail renvoie à un « savoir » des mains, à des techniques précises perçues comme étant chargées d'une valeur « sacrale » symbolique, partie intégrante de la vie religieuse du couvent, et caractérisant les différents rôles des religieuses.

Travailler avec les reliques est quelque chose de spécial. J'ai toujours l'impression d'avoir autour de moi tous les anges du Ciel ! (...) Ce n'est pas une chose que n'importe qui puisse faire ! Ce sont des choses sacrées ! C'est un travail d'érudition ! (sœur O., février 2002).

Le terme érudition se rattache ici à l'étude, à la réflexion, à l'approfondissement et même au mystère de la sphère supranaturelle. Il y a en effet, à la base du geste, un patrimoine de compétences spécifiques, de notions pratiques et intellectuelles, liées à l'hagiographie, à la liturgie, à l'histoire de l'Église. Ce que l'on pourrait considérer, du dehors, comme des techniques artisanales est interprété

par les religieuses comme un savoir élitaire, réservé, transmis avec soin. Ce que Verdier (1979 : 12) appelle des « façons de faire » : petits mouvements, manœuvres particulières, la capacité de mettre en place des séries d'opérations et de strata-gèmes. Les taxinomies pratiques, comme le dit Bourdieu (1980 : 159), exercent leur « efficacité structurante » dans la mesure où elles sont « elles-mêmes structurées ». La régularité, la répétitivité et la structuration de l'acte semblent garantir la finalité même du rite, qui dans ce cas comporte un changement de statut de l'objet qui d'objet résiduel (restes humains) dépourvu d'utilité pratique devient un objet dévotionnel ayant une valeur symbolique sacrale.

Les religieuses soulignent la particularité et la délicatesse de cette opération, qu'elles rattachent à des forces inconnues, suprahumaines, non contrôlables. Il convient néanmoins de préciser que, au plan pratique, elles utilisent des instruments d'usage quotidien : ciseaux, fil, aiguilles, pincettes, petites scies métalliques, mortier, tampons, cire à cacheter. Le fait extraordinaire est ainsi appliqué à l'ordinaire ou, pour mieux dire, « construit » au moyen de l'ordinaire. Comme nous le rappelle Marc Augé (1998), l'objet-fétiche est lui-même, avant tout, matérialité, composé de substances organiques, minérales et végétales, accumulées et assemblées selon des stratégies artisanales et avec des outils ordinaires.

Le traitement des restes devient plus délicat et problématique lorsque les religieuses ont entre les mains des parties osseuses. Elles ont pleinement conscience du fait qu'il s'agit alors du corps même du saint ou du bienheureux⁵. Au cours de l'enquête sur le terrain, on aurait aimé assister à ce genre de pratique, mais l'absence de restes osseux de Françoise d'Amboise a empêché la réalisation de ce souhait. Toutefois, suite à une banale coïncidence, on a pu assister au traitement de restes osseux appartenant à d'autres saints – l'un de ces « coups de chance » qui permettent à un anthropologue travaillant sur le terrain, par hasard, de se trouver au bon endroit au bon moment.

Toutes les religieuses reconnaissent éprouver, lorsqu'elles manipulent des restes osseux, une plus forte participation émotionnelle, ainsi qu'un embarras plus prononcé à s'exprimer sur ce sujet. Probablement s'agit-il d'une réticence liée à la difficulté objective de raconter les modalités de ce traitement, qui pourraient, au premier impact, susciter un certain malaise.

En effet, tout comme les tissus, les restes osseux sont broyés, parfois réduits en poudre. Mais il est indéniablement plus difficile pour les religieuses de se confronter avec la nécessité de fractionner, de manière systématique et répétée, les parties d'un corps mort – la manière même d'intervenir créant probablement

5. Un exemple significatif, remontant au XIV^e siècle, de traitement de cadavre considéré comme saint est présenté par P. Camporesi (1983 : 11-31). Examinant quelques textes du XVII^e siècle, il retrace l'histoire agitée du corps de la religieuse augustine Claire de Montefalco, traité par les religieuses de son propre couvent.

un malaise encore plus prononcé : pour découper en plusieurs morceaux la portion osseuse, qui est constituée d'un matériau dur, l'on utilise une petite scie métallique. Les morceaux ainsi obtenus sont ensuite coupés au moyen d'une pince coupante ou écrasés dans un mortier. Il s'agit là d'opérations très singulières que l'on pourrait trouver bien triviales. On pense ainsi à la scie comme à un outil pour couper du bois, du métal ou des pierres ; de même, on utilise les pinces coupantes sur du fil de fer ou d'acier, des petites barres de métal, etc. Contrairement aux restes textiles, qui, bien que représentant symboliquement le corps de la personne, sont en fait des lambeaux de tissu, les restes osseux sont réellement des « morceaux » de cette personne.

Un épisode particulier lors de ces opérations illustre bien la difficulté qu'éprouvent les religieuses à parler du morcèlement des os et même à montrer les objets qu'elles utilisent dans ce cadre. Le jour où j'ai filmé le travail, la sœur qui m'a accueillie dans le cloître m'a spécifié que je ne pourrais pas filmer la première partie de l'opération parce que – et ce sont ses propres mots – la scie avait « disparu ». L'on m'a dit par la suite que la scie n'avait plus été retrouvée. Je n'ai donc jamais vu l'outil, ni la manière dont on l'utilise concrètement.

Fermeture du fond au moyen d'un sceau (photographie Francesca Sbardella)

Il convient de mentionner que les opérations concernant le travail de restes osseux ne sont pas pleinement reconnues ni acceptées par les autorités ecclésiastiques⁶. Luigi Canetti (1999) remarque que l'histoire de la pensée ecclésiastique est ponctuée de positions de stricte condamnation, surtout à la fin de l'Antiquité

6. Sur le thème de la fragmentation du corps, voir Paravicini Bagliani (1992) et Hillman, Mazzio (1997).

(III^e-VII^e siècles), alternant avec des remises en question et des concessions, par exemple à la fin du Moyen Âge (XIII^e-XVI^e siècles) Le problème se pose, dit-il, parce que la tradition catholique établit un rapport étroit entre la « (...) condition matérielle du cadavre (y compris les formes et les modalités concrètes de traitement, de conservation et de sépulture) et le destin effectif de l'âme dans l'au-delà » (1999 : 246). Dans les textes canoniques actuels, les références, déjà extrêmement rares, relatives à la fragmentation de restes tendent à condamner avec force la dissociation de parties du corps, par exemple dans le très récent *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* (2002 : 198), publié par la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements⁷.

« Il est vrai (...) que les fidèles aiment vénérer les reliques. Il est donc nécessaire de mettre en place une pastorale, qui soit capable de promouvoir le véritable sens du culte des reliques ; il s'agit, en effet (...) d'empêcher la division excessive des reliques, qui ne respecte pas la dignité du corps humain ; les normes liturgiques prévoient, en effet, que les reliques doivent être "assez grandes pour qu'on puisse comprendre qu'elles sont les restes de corps humains". »⁸ (*Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, 237)⁹.

Aucun commentaire ne vient toutefois justifier cette prise de position. Comme le remarquent certains auteurs, le Concile œcuménique Vatican II marque une baisse d'intérêt de l'Église pour toutes les questions liées au culte des reliques (Magnani, 2002). À l'intérieur de nombreux couvents, toutefois, les recommandations ne sont pas observées et la pratique de fragmenter des parties osseuses est usuelle. Il semblerait, en effet, que le monde claustral ait décidé d'ignorer les directives ecclésiastiques officielles et que les traditions internes conservent leur primauté¹⁰.

Les pratiques de travail et de reproductibilité de l'objet visent à surmonter les principes de rareté et, pour utiliser une expression de Jean Wirth (2005), d'« unicité » de la relique. La distinction que fait Wirth entre relique, au sens d'exemplaire unique, et image, objet reproductible, semble s'estomper. L'unicité présumée des restes osseux et textiles est remise en question dès lors que l'on met en place la pratique du transfert de pouvoir par contact. La proximité prolongée, socialement réglée et contrôlée, d'un tissu ordinaire avec des restes osseux – ou même simplement avec le reliquaire qui les contient – permet de créer un nouvel objet de dévotion. Ce procédé révèle la nature fictive de la relique et le fait qu'il s'agit ni plus ni moins que d'une construction sociale. Dans cette optique, tout

7. Il s'agit d'un texte normatif destiné aux évêques, contenant des principes et orientations relatifs à la liturgie.

8. On se rapporte ici au texte suivant : *Pontificale Romanum*, 1977, *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris*, Editio Typica, Tipis Polyglottis Vaticanis, chap. II, Praenotanda, 5.

9. Trad. fr., *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2002.

10. Il convient de souligner le paradoxe d'une telle attitude de la part des autorités ecclésiastiques alors même que la consécration d'un lieu de culte nécessite des reliques osseuses.

matériau peut acquérir des pouvoirs prodigieux et devenir lui-même une relique, bien qu'avec une intensité supranaturelle variable.

Une observation s'impose quant aux sujets culturels qui produisent et contrôlent les objets de Françoise d'Amboise. Une constatation évidente est que la thésaurisation de ces objets s'est faite par le passé (du XIX^e siècle jusqu'à l'époque actuelle), et continue à se faire, exclusivement par le biais des femmes. En suivant et gérant totalement le processus de fabrication et de diffusion des objets de la bienheureuse, ces religieuses se soustraient à l'influence du clergé séculier, ayant acquis des savoirs techniques et des logiques de production qui sont autant de niches de pouvoir autonome au sein du panorama ecclésias-tique global.

À cet égard, il faut reconnaître que, loin d'être tous appréciés de la même manière, les objets de vénération semblent au contraire être insérés dans une structure qui les met en relation entre eux et qui, d'une certaine façon, les « ordonne », les « classe », les « catalogue ». Le sujet qui attribue à l'objet des qualités supranaturelles semble être bien conscient des différents types et degrés de sacralité qu'il établit. On peut envisager une hiérarchie précise de valeurs, en identifiant et distinguant des sacralisations « faibles » et des sacralisations « fortes », sur la base desquelles celui qui utilise l'objet agit et effectue des choix différenciés, tant au sens strictement religieux-dévotionnel que, sur une échelle plus vaste, au sens social.

En fait, les opérations sur les restes ressortissent d'un discours beaucoup plus vaste sur les pratiques intéressant les soins et le traitement du corps mort. Toutes les sociétés, bien que par des modalités différentes, doivent se mesurer avec le problème du corps mort et, comme le dit Patrick Baudry, avec « l'angoisse devant la finitude » (1999 : 63). De nombreux auteurs considèrent les soins donnés au cadavre comme l'élément marquant la différence entre l'être humain et les animaux (Thomas, 1992 ; Pardo, 1983 ; Mainardi, 2001 ; Di Nola, 2001). En ce sens, ce que l'on définit comme la culture d'un peuple se caractérise aussi par les outils que celui-ci utilise pour manipuler le cadavre et chercher à le réinsérer dans le groupe social (Duvignaud, 1973 : 275)¹¹. Même s'il peut lui arriver d'être considéré comme un simple déchet organique – on connaît des cas de marginalisation et de rejet total (Favole, 2003 : 26) –, le corps mort fait généralement l'objet de soins : il est lavé, parfumé, maquillé, arrangé. Aussi simples et rapides qu'ils puissent sembler, ces traitements n'en constituent pas moins une intervention de façonnement effectuée sur le corps.

Ainsi, de même que le corps vivant est continuellement façonné par l'intervention de l'homme, le corps mort est soumis à des traitements et transformations

11. Dans cette perspective, les morts doivent être considérés comme des objets sociaux (Bloch, 1993 : 5).

bien précis. La culture trouve dans le corps une forme d'expression (Le Breton, 2000 : 13), une possibilité de se manifester. Au moment du décès, le corps est culturellement réélaboré.

Construction de spiritualité

L'intérêt envers le corps mort est, avant tout, une tentative concrète de maîtriser sa disparition, de réagir au processus de sa désagrégation ; ce processus représentant un danger non seulement pour l'individu, mais pour la société tout entière, celle-ci doit mettre en place une série de coutumes et de pratiques pour le gérer.

Comme le fait observer Jean-Pierre Albert, le moment où meurt une personne exceptionnelle est le point de croisement de deux destins contraires : si, d'un côté, elle est inévitablement condamnée à la désagrégation physique, elle accède, de l'autre, « dans le partage des reliques à une intégrité nouvelle en chacune de ses parties » (1992 : 45). Autour de ces restes se réalise une « fiction de corporéité » (Favole, 2003 : 95), qui permet de comprendre tant l'importance et l'unicité attribuées à chaque fragment que la délicatesse des manipulations auxquelles on le soumet ensuite.

L'acte de travailler les restes a, d'une part, des objectifs purement matériels (transformation du reste en relique et production de nouveaux restes) et, de l'autre, des finalités dévotionnelles spécifiques, liées au parcours spirituel des religieuses. Il faut souligner que la manipulation de restes et de reliques constitue – dans les couvents qui pratiquent ce genre d'activité – un moment essentiel de la vie communautaire et de la formation spirituelle. Les pratiques mises en place pour produire ces objets sont considérées, tant par les religieuses qui s'en occupent directement que par les autres, comme des actes liturgiques. Elles sont perçues comme des moments de prière et de vénération, insérés de plein droit dans le parcours spirituel quotidien que rythme ce que l'on appelle la liturgie des Heures. Définir le travail des reliques comme un acte liturgique signifie l'encadrer dans l'ensemble des cérémonies de culte tel que l'ont fixé la tradition et l'autorité religieuse compétente. Même lorsque l'on ne se rapporte pas explicitement à l'acte liturgique, on parle en tout cas – comme le font le plus souvent les sœurs italiennes – de prière. Vient ainsi à s'instaurer, comme le fait remarquer Alberto Vecchi (1985 : 21), un rapport solide entre travail et prière, où le premier devient utile à la seconde ou, comme dans le cas ici analysé, sert lui-même d'oraison mentale ou de méditation intérieure.

Au plan émique, travailler les restes signifie pouvoir accéder, par le biais des sens, à la force supranaturelle et bénéfique qu'ils renferment et pouvoir l'utiliser dans ce monde, en l'orientant vers des situations, des personnes et des objets spécifiques. Cela implique un contact (pour autant que mis en place à travers la matérialité de l'étoffe ou de la substance osseuse dont est constitué le reste) avec

la *potentia* elle-même. Il s'agit, pourrait-on dire, d'une condition de proximité, de rapprochement spirituel, réalisée à travers la matérialité. Comme le remarque Alphonse Dupront, les sens (et notamment le toucher, l'odorat et la vue) jouent un rôle central dans la communication avec l'objet reconnu « sacré » (1993). Le fait de pouvoir le manipuler librement est considéré comme une occasion unique, qui n'est pas accordée à quiconque et qui produit souvent une situation émotionnelle très intense (Albert-Llorca, 1995 : 207). C'est seulement à ce moment que les religieuses peuvent voir et toucher les restes de près, sans aucune médiation. En de nombreuses occasions, elles ont mentionné le caractère exceptionnel de ces actions :

« [Travailler les reliques] n'est pas un geste strictement matériel, parce qu'on insère une relique dans un but spirituel. » (sœur D. ; juillet 2009).

À la sensation de joie, toutefois, s'ajoute souvent une sensation de crainte. Les sœurs ont l'impression de se trouver face à une force mystérieuse, invisible, divine, que les capacités humaines ne sont pas, seules, en mesure de contrôler ; une force de l'existence dont elles sont certaines mais qu'elles ne peuvent voir concrètement. Elles sont conscientes du fait que les opérations peuvent se révéler dangereuses. Elles ne doivent pas être accomplies de manière superficielle ou distraite et exigent une concentration sans défaillance. D'où l'attention portée à chaque mouvement, et la nécessité d'effectuer des gestes fortement formalisés, codifiés. Dès lors que l'on a affaire à des objets particuliers, le sens du toucher, en tant que moyen privilégié de communication immédiate, doit pouvoir être contrôlé à travers des gestes précis et rentrer dans des temps définis. D'où la perception d'un travail lié à l'érudition, à la recherche du geste parfait, du mouvement le plus fonctionnel.

Ce désir de préciser la nature du travail effectué est souligné par des choix linguistiques soigneusement pondérés. Les religieuses n'utilisent jamais les termes *lavoro*, en Italie, ou *travail*, en France. Et lorsque c'est l'ethnographe elle-même qui les prononce, les religieuses soulignent immédiatement l'imprécision, perçue comme un manque de respect envers leur activité. Éprouvant un certain malaise spirituel et culturel à cet égard, ces dernières ressentent le besoin de requalifier positivement leur activité reliquaie. En d'autres termes, elles la traduisent dans le code religieux typique de la clôture : ce type de travail manuel est conceptualisé en prière et dévotion, ce qui le fait rentrer dans les aspects de la vie contemplative. On tend à faire passer au second plan l'idée de l'activité matérielle liée à la production d'un bien ou à l'obtention d'un produit d'utilité individuelle ou sociale (Appadurai, 1986). Les pratiques corporelles et spirituelles semblent se superposer. L'aspiration à l'élément mystique, typique du milieu claustral, est favorisée par des identités corporelles précises. Comme le rappelle Marcel Mauss (1909) – aspect repris ensuite par Bourdieu (1982) –, c'est grâce aux mouvements et aux pratiques techniques acquises que l'on peut intervenir sur l'émotion et sur l'inconscient, en favorisant les états mystiques.

Il est important de souligner ici une contradiction manifeste. Lorsque les religieuses racontent leur activité à un chercheur professionnel ou à des personnes qui s'adressent à elles pour des motifs strictement religieux, elles cherchent, nous l'avons vu, à la faire passer pour un acte dévotionnel. Lorsqu'elles en parlent entre elles, en revanche, elles utilisent des expressions revêtant une forte caractérisation matérielle. Elles disent : « Nous confectionnons les reliques » en Italie ou, en France, « on fait les reliques ». Ces deux expressions, typiques de la langue parlée et utilisées exclusivement au sein du cloître, laisseraient supposer que les sœurs elles-mêmes ne considèrent pas tous les restes comme étant intrinsèquement suffisants pour être des reliques. À l'extérieur du monde conventuel, les religieuses semblent vouloir s'autoreprésenter par des fonctions et des rôles strictement liés au domaine contemplatif/dévotionnel et non au domaine pratique et manuel. Les entretiens sollicités révèlent souvent des imprécisions et un certain embarras à cet égard. Une religieuse italienne dit par exemple :

« Lorsque la vitrine est finie, on termine la relique pour la vénération. Nous ne pouvons pas la prendre en main comme cela ; c'est une chose sacrée et elle doit être enfermée sous verre, on ne peut pas la toucher comme cela. (...) Toujours à travers le verre, de grâce ! » (sœur L. ; janvier 2002).

D'un côté, le reste en soi est considéré comme une relique, mais on dit que c'est une relique qui doit être « terminée » pour être vénérée et étayer le culte. Le reste doit subir des processus de sélection, traitement et disposition bien précis : il doit avoir une forme et une taille conformes à certains critères ; on doit l'adapter aux différentes exigences dictées par les modalités de conservation et d'aménagement, par l'esthétique et par la sensibilité religieuse du moment.

Nous avons devant nous une évidente « construction du fait extraordinaire ». Les religieuses réalisent une « fiction » d'exceptionnalité. Elles tendent à mettre en place, au cours du travail lui-même, un espace symbolique ordonné, isolé, propre, qui soit le plus possible séparé du monde sensible et rigoureusement inséré au sein de la pratique dévotionnelle. Il s'agit d'un « faire » qui donne naissance à des produits symboliques ; c'est une utilisation d'énergies visant à la réification de la puissance suprahumaine bénéfique sur laquelle se base et par laquelle se justifie la vie conventuelle.

Nous nous trouvons là dans une condition de forte séparation par rapport au monde laïque – séparation garantie par la modalité spatiale (par effet de la clôture elle-même) et, surtout, par le silence qui entoure toutes les opérations. Une barrière qui acquiert sa pleine signification moins vis-à-vis des laïcs, qui la plupart du temps ignorent les procédures liées à la production des reliques et, très souvent, ne se demandent même pas « comment » on en arrive à l'objet fini, que vis-à-vis des autres religieuses et religieux. Ces derniers connaissent certainement plus en détail le processus de traitement, mais n'en connaissent pas la mise en place pratique et n'y assistent pas. Ainsi vient à se créer, pour quelques

sœurs – qui seules peuvent toucher et manipuler librement les restes de défunts particuliers –, une position privilégiée.

Comme le fait observer Georg Simmel (1983), il se crée un sens de propriété proportionnel à l'exclusion, fortement accentuée, de tous les étrangers. C'est à ce moment qu'entre en jeu, de manière explicite et reconnue, la diversification de rôles et de compétences hiérarchisées au sein du cadre religieux. C'est précisément l'existence de ce savoir secret qui crée des niveaux et pouvoirs différents, ordonnant et différenciant le groupe social. Les autres restent dans l'ignorance tant des pratiques réellement mises en place par les sœurs que du vocabulaire s'y rapportant. On note en effet qu'il s'est formé, dans les couvents de clôture, un ensemble complexe et spécifique de façons de parler et de termes se rattachant au travail concret effectué sur l'objet. Un répertoire lexical qui, en même temps qu'il permet aux sœurs de se comprendre rapidement, exclut les autres¹².

Vient à se créer, en ce sens, un système de communication réservé aux quelques figures religieuses qui travaillent les restes et qui se sentent « autres » par rapport au monde extérieur. Elles perçoivent très fortement la sensation d'être dans une autre dimension.

Il convient de rappeler qu'en fait les sœurs ne possèdent pas vraiment de savoir particulier qui serait interdit aux autres. Comme on l'a vu dans la pratique, les objets considérés comme « sacrés » sont soumis à des traitements artisanaux de type traditionnel, mis en œuvre à l'aide d'instruments communs d'usage quotidien (colle, ciseaux, fil et aiguille). Mais, en laissant entendre l'existence de modes de travail des matériaux tout à fait particuliers, les sœurs de clôture créent un halo de mystère qui permet et garantit la réserve la plus totale. Comme le fait remarquer Cesare Poppi, lorsque l'on met en place une forme de savoir secret, ce qui est important dans la plupart des cas, plus que le « contenu » de la communication, c'est son « contrôle ». Ce qui constitue le secret est souvent « le cadre » même de la situation plutôt que son contenu réel (1993 : 202).

Dans ce cas, c'est également sa modalité de transmission qui contribue à créer le « cadre » d'isolement et de valorisation du savoir. Celui-ci est, en effet, traité comme une compétence initiatique, entourée de réserve et de secret. L'acte de travailler les reliques est « légué » comme un savoir-faire extraordinaire, qu'il n'est pas donné à toutes les sœurs d'acquérir et qui doit être transmis avec prudence. C'est un travail fait de mille petits gestes qui doivent être appris d'une certaine manière et doivent ensuite être effectués avec une précision extrême. Ce qui, au plan éthique, ne se configure nullement comme un savoir érudit (il s'agit

12. Quelques expressions fréquemment utilisées : « se mettre aux reliques », entreprendre le travail des restes (morçèlement et mise en place dans des vitrines) ; « couper les papiers », découper les supports de papier portant les noms des saints/bienheureux devant être placés dans les vitrines ; « coudre la vitrine », fixer avec du fil le fond à l'intérieur de la vitrine ; « sceller la relique », apposer le sceau sur la vitrine à la fin du travail.

en fait d'un savoir coutumier) est perçu, au plan émique, comme un ensemble de connaissances spécialisées acquises au fil du temps au travers d'une recherche minutieuse et attentive du geste juste et du mot performatif. Les religieuses aspirent à posséder une habileté manuelle qui, précisément parce que destinée à des puissances supérieures, est perçue comme étant non seulement technique, mais aussi, et surtout, spirituelle et artistique (Pomian, 1978). Cette idée même de manipulation des restes est perçue comme quelque chose de délicat, précieux, intime, unique et réservé (et ce, de manière encore plus prégnante lorsqu'il s'agit de restes osseux), qui permet aux religieuses de s'approprier le concept d'érudition, ennoblissant par là leur travail et, simultanément, connotant leur rôle social.

Paroles de prière dans le corps

Comme le rappelle Bourdieu, la pratique est en premier lieu « croyance *pratique* », au sens non d'une adhésion à un corpus de dogmes et de doctrines officielles, mais d'un « état de corps » (1980 : 115). En ce sens, la pratique est l'expression incarnée de croyances intégrées, qui appartiennent à l'*habitus* de la personne et reflètent le contexte social d'appartenance, sur lequel elles sont modelées. Giulio Angioni insiste sur le fait que l'apprentissage des savoirs technico-manuels se fait surtout par « imprégnation » (Angioni, 1986 : 113), sans explication opérationnelle détaillée : les individus entrent directement en contact avec le geste sans se soumettre à l'enseignement intellectuel. Le savoir de la main est « (...) un savoir implicite, implicite justement dans le faire et qui s'explicite dans le faire (...), de même que dans le faire et à partir du faire d'autrui il a été appris, sans laisser place (ou n'en laisser que si peu) au discours explicite, à la réflexion formalisée, à la préparation de la manière de faire : sans algorithmisation, en somme (...) » (*ibid.* : 92). Comme Hélène Balfet, Angioni dit que regarder les mouvements des mains est « dérober avec les yeux » (*ibid.* : 114). C'est grâce à la tradition de référence que partage le groupe tout entier que l'individu accumule des connaissances ; c'est la société elle-même qui devient école. Dans le cas des religieuses dont nous parlons ici, le substrat culturel s'acquiert journallement, dès le moment où elles entrent en clôture, et devient, sans aucune volonté décisionnelle particulière, partie intégrante du corps, des modalités gestuelles et des mouvements. Ce processus, que Bourdieu définit « de cooptation et d'initiation » (1980 : 114), est induit par la préparation spirituelle même à laquelle les religieuses sont quotidiennement soumises, surtout par le biais des paroles de prière et des différents textes spirituels et dévotionnels.

Parmi les textes hagiographiques qui racontent la vie et les œuvres de la duchesse bretonne, les religieuses en ont sélectionné certains (Daix, Richard, Trochu) qu'elles utilisent, avec une certaine fréquence, dans la pratique quotidienne. Lire ensemble, à haute voix, la vie et les œuvres de Françoise d'Amboise

ou parler de ce qui est narré dans le texte est d'abord une occasion de connaissance du savoir communautaire et de transmission des valeurs et des idéaux dans lesquels le groupe se reconnaît. C'est une activité qui forme et souligne périodiquement le lien de descendance avec la bienheureuse. Il ne faut pas oublier non plus le pouvoir d'autopersuasion qu'acquiert la lecture lors de la répétition constante (Iser, 1976). Connaître, au travers des paroles des hagiographes, la vie de la bienheureuse et ses pensées est considéré comme un élément indispensable pour le travail de ses restes, dont l'approche même exige la mémorisation des paroles en question, utilisée comme moyen d'introspection et de réflexion intérieure. Les paroles sont, en outre, souvent répétées à haute voix pendant le travail ou, dans certains cas, simplement pensées. C'est une confrontation psychologique continuelle avec un modèle de comportement précis qui doit être connu, acquis et respecté.

Il faut reconnaître que la lecture ne représente pas seulement le moment cognitif, mais coïncide aussi avec le moment dévotionnel. Elle se traduit par une « oraison vocale » impliquant tant le monde extérieur (objets, lieux et personnes) que la corporéité de l'orateur (Niccoli, 2001 : 277). La lecture du texte hagiographique est elle-même une performance de type religieux et dévotionnel, un support concret pour le culte, dont la pleine mise en place se vérifie précisément au moment du travail. Lire certains passages, les relire, les apprendre par cœur est perçu par les sœurs comme un acte de prière et d'intime méditation. Le texte mémorisé fournit les mots de la prière, devient un moyen concret de vénération à l'égard de la bienheureuse et, au travers d'elle, du divin.

Pour finir, revenons au rapport entre oralité et écriture. Comme le précise Patrick Williams, il s'agit de deux moyens d'expression qui cohabitent sans jamais entretenir de relation univoque et linéaire. Ils donnent lieu à différentes variantes : l'oral devient écrit, l'écrit devient oral, l'écrit est déjà dans l'oral (Williams, 1997 : 62). On se trouve face à des situations où une modalité d'expression se transforme en l'autre ou, plus simplement, agit *comme si* elle était l'autre. Il est évident que le passage d'un « canal » à l'autre, de l'oral à l'écrit et inversement, amène inévitablement une reformulation de l'action elle-même. Il comporte des variations liées à la représentation de la structure de l'événement et altère les éléments qui la composent. Au moment du passage, l'on intervient généralement sur le rapport formel/informel, fixité/variation (Goody, 1997). Il est curieux de noter que les modifications survenant sur le plan de l'oralité et qui sont de toute évidence perçues comme significatives se reversent ensuite elles-mêmes, dans certains cas, dans le texte écrit. Les textes hagiographiques de la bienheureuse conservés dans les différentes communautés montrent souvent des interpolations qui, probablement, sont issues de la lecture, relecture et pratique du texte. Il s'agit d'éléments ajoutés, de précisions et de corrections écrits en marge. Les religieux et religieuses continuent à intervenir sur le texte, confirmant ou mettant en discussion les aspects qui les intéressent

le plus et qui sont les plus critiques compte tenu de l'histoire et de l'expérience communautaires locales. Si d'un côté le texte oral efface l'élément formel, l'oralité, la répétitivité, de l'autre il exalte la variation et l'individualité. Au travers de la mémorisation de phrases entières, le texte écrit se démembré et devient « parlé », se dégageant de sa version originelle. Avec le temps et la répétition, il se modifie et acquiert des formes tout à fait nouvelles.

Dans la situation examinée ici, les religieuses transforment les « paroles hagiographiques » écrites sur Françoise d'Amboise en oralité et cette oralité devient, à son tour, une partie de l'acte performatif. Les paroles, phrases et expressions que les hagiographes attribuent à la duchesse et celles qu'eux-mêmes utilisent pour la décrire et pour raconter ses vicissitudes sont « refunctionalisées » et utilisées comme paroles de prière pendant le travail. Insérées dans la structure d'un système de relations symboliques (parfois difficiles à décrypter à un regard externe), elles sont transformées en action. Les religieuses créent un lien entre les paroles qui parlent de Françoise et les gestes qui permettent de travailler sur ses restes textiles. Il semble s'agir d'une action mystique, tendant à la réalisation, par la médiation de la bienheureuse bretonne, du contact avec la divinité et, lorsque cela est possible, d'un véritable processus de communication. Il ne faut pas oublier que derrière chaque action des religieuses il y a l'aspiration au supranaturel, perçu comme quelque chose d'inexprimable ou, comme le dit Rudolf Otto, « insaisissable » et « inaccessible à la compréhension humaine » (1917 : 9). Les sœurs chargées de la production des reliques ont quotidiennement une perception immédiate du divin, une perception totale et directe, parce que réifiée dans la matérialité de l'objet. Le champ sémantique de l'érudition présente en ce sens une grande richesse terminologique permettant de traduire et de décliner des sentiments d'inaccessibilité et d'altérité.

Francesca SBARDELLA
Université de Bologne, Italie
 francesca.sbardella@unibo.it

Bibliographie

- ALBERT Jean-Pierre, 1992, « Le corps défait. De quelques manières pieuses de se couper en morceaux », *Terrain*, 18, pp. 33-45.
- ALBERT-LLORCA Marlène, 1995, « La Vierge mise à nu par ses chambrières », *Clio. Histoire, Femmes et Société*, 2, pp. 201-228.
- ANDLAUER Jeanne, 1995, *Le blanc-manger. Ethnographie de la vie quotidienne au monastère*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- , 2002, *Modeler des corps. Reliquaires, canivets et figures de cire des religieuses chrétiennes*, Thèse de doctorat, Paris, Éditions de l'EHESS.

- ANGIONI Giulio, 1986, *Il sapere della mano*, Palermo, Sellerio.
- , 1989, « Rubar con gli occhi: fare, imparare e saper fare nelle tecnologie tradizionali », in Cardona G. R., *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*, Rome, Bagatto, pp. 7-16.
- APPADURAI Arjun, 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- AUGÉ Marc, 1998, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion.
- BALFET Hélène, 1981, « Tecnologia », in Cresswell R., *Il laboratorio dell'etnologo. Definizioni, analisi, modelli: sei ipotesi*, Bologne, Il Mulino, pp. 63-111.
- BAUDRY Patrick, 1999, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Colin.
- BAZIN Jean, 1986, « Retour aux choses-dieux », *Le temps de la réflexion*, 7, pp. 253-273.
- BLOCH Maurice, 1993, « La mort et la conception de la personne », *Terrain*, 20, pp. 7-20.
- BORGEAUD Philippe, VOLOKHINE Youri, (éds.), 2005, « Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte », numéro spécial *Studia Religiosa Helvetica*, 10/11.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- , 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOZÓKY Edina, HELVÉTIUS Anne-Marie, (éds.), 1999, *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols.
- BROWN Peter, 1982, « Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours », in Brown P., *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, pp. 222-250.
- BUCAILLE Richard, PESEZ Jean-Marie, 1978, « Cultura materiale », in *Enciclopedia* 4, Turin, Einaudi, pp. 271-305.
- CAMPORRESI Piero, 1983, *La carne impassibile*, Milan, il Saggiatore.
- CANETTI Luigi, 1999, « Culto dei santi e dissezione dei morti tra antichità e medioevo », *Rivista di storia e di letteratura religiosa*, 35-2, pp. 241-278.
- , 2002, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Rome, Viella.
- CAOCI Alberto, 2007, « Dall'estetica del virtuosismo tecnico all'estetica del virtuosismo cognitivo-linguistico. Le tessitrici di Isili », in Caoci A, Lai F., *Gli oggetti culturali. L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Milan, Franco Angeli, pp. 123-133.
- CAOCI Alberto, LAI Franco, (eds.), 2007, *Gli oggetti culturali. L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Milan, Franco Angeli.
- Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, 2002, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana [trad. fr., *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 2002].
- DAIX Anne, 1930, *La merveilleuse odyssée de Françoise d'Amboise Duchesse de Bretagne*, Paris, Spès.
- DI NOLA Alfonso M., 2001, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Rome, Newton & Compton.
- DUPRONT Alphonse, 1987, *Du sacré: Croisades et pèlerinages. Images et Langages*, Paris, Gallimard.
- DUVIGNAUD Jean, 1973, « L'os et la chair », in Duvignaud J., *Le langage perdu. Essai sur la différence anthropologique*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 255-277.

- FABRE Daniel, 1987, « Le retour des morts », *Études Rurales*, 105-106, pp. 9-34.
- , (éd.), 1997, *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Ministère de la Culture – Maison des Sciences de l'homme.
- FABVOLE Adriano, 2003, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Rome-Bari, Laterza.
- FREEDBERG David, 1989, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, Chicago, University of Chicago Press.
- GEARY Patrick, 1986, « Sacred Commodities: the Circulation of Medieval Relics », in Appadurai A., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, New York, Cambridge University Press, pp. 169-191.
- , 1990, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.
- GOODY Jack, 1997, *Ambivalence Towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, London, Blackwell.
- GRI Gian Paolo, 1997, « Salire verso la grazia. Strutture simboliche marginali dell'itinerario religioso », in Accademia Udinese di Scienze Lettere ed Arti, (dir.), *Santuari Alpini. Luoghi e itinerari religiosi nella montagna friulana. Atti del Convegno di Studio, Udine 1997*, Tavagnacco, Arti Grafiche Friulane, pp. 69-84.
- HILLMAN David A., MAZZIO Carla, (eds.), 1997, *The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, Abingdon, Routledge.
- ISER Wolfgang, 1976, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München, Literaturwissenschaft.
- KOPYTOFF Igor, 1986, « The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process », in Appadurai A., *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, New York, Cambridge University Press, pp. 64-91.
- LE BRETON David, 2000, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MAGNANI Franco, 2002, « Le reliquie: tra l'oblio della teologia e il rinnovato interesse della cultura post-moderna », *Liturgia*, 173, pp. 506-527.
- MAINARDI Danilo, 2001, « La conquista della consapevolezza in etologia », in Curi U., *Il volto della Gorgone. La morte e i suoi significati*, Milan, Mondadori, pp. 195-221.
- MAUSS Marcel, 1909, *La prière et les rites oraux*, Paris, Alcan.
- NICCOLI Ottavia, 2001, « Bambini in preghiera nell'Italia fra tardo medioevo ed età tridentina », *Quaderni di Storia Religiosa*, 8, pp. 273-299.
- OLIVIER S., 1963, « Le centenaire de la béatification de la Bienheureuse Françoise d'Amboise », *La semaine religieuse du diocèse de Nantes*, 46, pp. 420-422 ; 47, pp. 432-435.
- OTTO Rudolf, 1917, *Das Heilige*, München, Beck.
- PARAVICINI BAGLIANI Agostino, 1992, « Démembrement et intégrité du corps au XIII^e siècle », *Terrain*, 18, pp. 26-32.
- PARDO Italo, 1983, « L'esperienza popolare della morte. Tradizioni e modernizzazione in un quartiere di Napoli », *La ricerca folklorica*, 7, pp. 113-122.
- POMIAN Krzysztof, 1978, « Collezione », in *Enciclopedia* 3, Turin, Einaudi, pp. 330-364.
- POPPI Cesare, 1993, « Sigma! The Pilgrim's Progress and the Logic of Secrecy », in Nooter M. H., *Secrecy: African Art that Conceals and Reveals*, New York-Prestel-Munich, The Museum for African Art, pp. 197-203.

- REDON Odile, 1983, « A proposito delle reliquie: logica dei corpi spezzettati nella "Legenda Aurea"? », in Clemente P., *Il linguaggio, il corpo, la festa*, Milan, Franco Angeli.
- REMOTTI Francesco, (ed.), 1999, *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Turin, Paravia-Scriptorium.
- RICHARD François-Marie Benjamin (Abbé), 1865, *Vie de la bienheureuse Françoise d'Amboise, duchesse de Bretagne et religieuse carmélite*, Paris, Lecoffre.
- SBALCHIERO Patrick, 2001, « Profil spirituel d'une sainte méconnue : la Bienheureuse Françoise d'Amboise (1427-1485) », *Église et société dans l'Ouest Atlantique du Moyen Âge au XX^e siècle*, 27, pp. 69-84.
- SCHMITT Jean-Claude, 2002, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard.
- SÉROUET Pierre, 1986, « Faites qu'en toutes choses Dieu soit le premier et le mieux servi. Bienheureuse Françoise d'Amboise », *Carmel*, 42, pp. 83-88.
- SIMMEL Georg, 1983, « Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft », in Simmel G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 257-304.
- THOMAS Louis Vincent, 1992, *La mort en question*, Paris, L'Harmattan.
- TROCHU Joseph (Abbé), 1984, *Françoise d'Amboise, Duchesse et Carmélite 1427-1485*, Nantes, Graphique de l'Ouest.
- VECCHI Alberto, (ed.), 1985, *Con mano devota. Mostra delle immaginette spirituali manufatte, Museo antoniano della devozione popolare, basilica del santo*, Padoue, Messaggero.
- VERDIER Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.
- VOLOKHINE Youri, « Reliques et traces en Egypte ancienne. À propos de la présence sur terre d'écrits et d'objets d'origine divine », in Borgeaud P., Volokhine Y., « Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte », *Studia Religiosa Helvetica*, 10/11, pp. 47-72.
- WILDERINK Vital, 1966, *Les constitutions des premières Carmélites en France*, Rome, Institutum Carmelitanum.
- WILLIAMS Patrick, 1997, « L'écriture entre l'oral et l'écrit. Six scènes de la vie tzigane en France », in Fabre D., *Par écrit. Ethnologie des écritures quotidiennes*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 59-79.
- WIRTH Jean, 2005, « Image et relique dans le christianisme occidental », in Borgeaud P., Volokhine Y., « Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte », *Studia Religiosa Helvetica*, 10/11, pp. 325-342.

Résumé

Comment ont été fabriquées les reliques de la duchesse Françoise d'Amboise, béatifiée en 1863 et considérée comme la fondatrice des carmélites en France ? Les religieuses spécialisées dans la fabrication de ces objets auxquels est reconnue une valeur extra-humaine présentent leur pratique comme érudite. Cette pratique élitare et secrète est transmise par voie initiatique. Elle est à la fois sous-tendue et conditionnée par la représentation même de la bienheureuse Françoise d'Amboise, construite au travers de la lecture et de la connaissance parfaite des textes hagiographiques la concernant.

Mots-clés : reliques, sacré, clôture, culture matérielle, érudition.

Abstract

How was produced the making of relics of Françoise d'Amboise, Duchess of Brittany, who was beatified in 1863 and is considered as the founder of the Carmelites in France? The nuns who are specialised in the making of these objects (which are recognized as having a superhuman value) present their activity as an erudite one. This elitist, secret practice, which is handed on through initiatory transmission and based on a representation of Françoise d'Amboise is constructed through the reading and the perfect knowledge of specific hagiographic texts.

Key words: relics, the sacred, enclosure, material culture, erudition.

Resumen

¿Cómo fueron fabricadas las reliquias de la duquesa Françoise de Amboise, beatificada en 1863 y considerada como la fundadora de las carmelitas en Francia? Las religiosas especializadas en la fabricación de estos objetos a los cuales se atribuye un valor extrahumano presentan su práctica como erudita. Esta práctica elitista y secreta es transmitida por vía iniciática. Esta práctica es a la vez supuesta y condicionada por la representación misma de la bienaventurada Françoise de Amboise, construida a través de la lectura y del conocimiento perfecto de los textos hagiográficos que la involucran.

Palabras clave: reliquias, sagrado, clausura, cultura material, erudición.