



HAL
open science

La poursuite du divin. Écritures votives des lieux de culte catholiques parisiens

Clara Lamireau-Meyer

► **To cite this version:**

Clara Lamireau-Meyer. La poursuite du divin. Écritures votives des lieux de culte catholiques parisiens. Anthropologie sociale et ethnologie. EHESS, 2009. Français. NNT : . tel-01136637

HAL Id: tel-01136637

<https://shs.hal.science/tel-01136637>

Submitted on 27 Mar 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

École des hautes études en sciences sociales

École doctorale de sciences sociales

La poursuite du divin

Écritures votives des lieux de culte catholiques parisiens

Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'École des hautes études en sciences sociales

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

Présentée et soutenue publiquement par

Clara Lamireau

sous la direction de Béatrice Fraenkel

le 4 décembre 2009 devant le jury composé de

Mme Marlène Albert-Llorca, Professeur à l'Université de Toulouse le Mirail

M. Jacques Cheyronnaud, Directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique

Mme Élisabeth Claverie, Directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique

M. Baptiste Coulmont, Maître de conférences à l'Université Paris 8-Vincennes – Saint-Denis

Mme Béatrice Fraenkel, Directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales

M. Albert Piette, Professeur à l'Université de Picardie Jules Verne – Amiens

Remerciements

Au terme de ces années de recherche qui m'ont plongé dans l'univers de personnes rendant grâce à des entités divines, me voici particulièrement émue de pouvoir à mon tour remercier toutes celles et ceux qui ont fait la sève de cette aventure humaine.

Ma reconnaissance la plus chaleureuse va en direction de Béatrice Fraenkel, ma directrice de thèse. Rencontrée à l'aube de ma vie d'ethnologue, elle a su tout au long de ces années transmettre sa vivacité et son exigence. Travailler à ses côtés fut la plus grande félicité de mon chemin de doctorante.

Je tiens également à souligner combien mon apprentissage a été éclairé par la vie foisonnante menée au sein de l'équipe « Anthropologie de l'Écriture » (IIAC - EHESS - CNRS). J'ai ainsi découvert que les activités académiques reposaient sur un continent fait d'échanges quotidiens, de discussions enfiévrées et d'amitiés sincères. Je n'évoquerai ici que la part émergée. L'atelier méthodologique de Claire Bustarret et Béatrice Fraenkel, l'atelier de lecture d'Aïssatou Mbodj-Pouye ont été des lieux d'exploration et de réflexivité essentielles pour mon travail de recherche. Les ateliers d'écriture animés par Jérôme Denis et David Pontille ont permis d'introduire une dimension collective au cœur du processus d'élaboration du texte. Je souhaite également remercier tous mes collègues doctorants pour nos discussions, formelles et informelles, si importantes dans la route parfois tortueuse qui est la nôtre. Je dois également beaucoup aux programmes internationaux qui ont ponctué ce parcours : le programme Polonium (2005-2006), sous la responsabilité de Philippe Artières et Pawel Rodak, qui m'a permis d'être accueillie à deux reprises au sein de l'Institut de la culture polonaise de l'Université de Varsovie ; le programme Picasso (2008-2009), mené par Philippe Artières et Antonio Castillo-Gomez, qui a initié un échange avec le Centre interdisciplinaire d'études sur la culture écrite de l'Université d'Alcalá.

Ce travail a bénéficié d'une allocation de formation et de recherche de la Mission ethnologie du Ministère de la culture et de la communication, au cours de l'année 2004. Cette allocation m'a permis de me lancer pleinement dans l'enquête de terrain, avant d'affronter l'océan des activités professionnelles.

Ces activités salariées n'ont pas toutes été d'ordre alimentaire, et je souhaite ici remercier les personnes qui m'ont encouragé à progresser sur la voie de la recherche : Anni Borzeix, Damien Collard et Nathalie Raulet-Croset, du Centre de recherche en gestion (Ecole Polytechnique - CNRS), avec qui j'ai mené une enquête sur la gestion quotidienne de l'ordre social dans un quartier de Corbeil-Essonnes ; Nicole Marchand et Marie-Claude Caraès pour l'enquête « Innovations familiales » à l'Ecole nationale supérieure de création industrielle.

Mes remerciements vont également à Jacques Cheyronnaud pour ses conseils avisés et ses encouragements lors d'une rencontre marseillaise.

J'ai eu l'occasion d'exposer des éléments de ce travail dans des séminaires et journées d'études. Je remercie les enseignants qui m'ont invitée, notamment Denis Alamargot et Sylvie Plane ainsi qu'Eric Guichard.

Mes amis et collègues ont été mis à contribution. Je remercie en particulier Roman Chymkowski pour son aide précieuse dans le détour varsovien, Manuel Claveras pour ses bienfaits cartographiques, Aurélia Jarry pour nos indispensables moments d'écriture partagés sur l'île d'Oléron, Francisco Lugo da Silva pour l'aide dans le dénichage de prières écrites au sein des églises paroissiales de Paris, Emilie Notteghem pour m'avoir communiqué son travail sur la chapelle de la Médaille miraculeuse.

Cette enquête doit tout aux personnes qui en sont la substance et qui ont accueilli ma présence, mon regard, mes questions. Je ne peux les nommer ici mais je souhaite qu'elles trouvent dans mon travail un reflet fidèle de leurs actes, de leurs engagements et de leur foi.

Enfin, je remercie du fond du cœur ma famille et mes amis qui m'ont soutenue et encouragée.

Je souhaite dédier cette thèse à Gilbert Lamireau (1924-2008),
poète et anarchiste chrétien ;
à Bernard Dimet (1949-2009),
chercheur de lumière.

Introduction

En ce 25 janvier 2004, la nef de l'église Saint-Germain-des-Prés est comble. Comme tous les dimanches à 17 heures, une messe en espagnol vient d'avoir lieu, rassemblant une partie de la communauté catholique hispanophone de Paris. Le père Hernandez¹, de sa voix forte et déterminée, clôt la célébration par un envoi et souhaite une bonne semaine aux fidèles. Peu à peu, de petits groupes de personnes se forment sur les bas-côtés, discutant, le feuillet de messe détaillant les lectures et les chants encore en main. A cet instant, l'église est encore empreinte d'une atmosphère de solennité mais revêt déjà un manteau plus léger : les chuchotements se transforment en brouhaha de voix hautes, des amis s'embrassent, les éclats de rire fusent.

Les cordons de sécurité empêchant les visiteurs de se mouvoir autour du chœur pendant les messes sont encore en place entre les bas-côtés et le déambulatoire. Un panneau de bois sur lequel est punaisée une feuille A4 avertit, en français et en anglais, que les déplacements dans cet espace sont régis par une règle : « Il est interdit de circuler durant les offices », « Visits prohibited during the service ». Le sacristain veille. Il attend que tous les fidèles soient disposés à partir pour pouvoir fermer l'église jusqu'au lendemain. Mais une femme se glisse soudain derrière les cordons et s'approche d'une statue.

Dans le bas-côté gauche, une statue de Sainte Rita en plâtre est en effet installée sur un piédestal en bois, près d'une porte de sortie latérale. Au sol sont déposés un bouquet de roses et un palmier en pot. Une étagère de bois contient des cierges destinés à la vente et les prix conseillés sont affichés : trois euros pour les grands, deux euros pour les moyens, un euro pour les petits. Sous la statue, un tronc en forme de boîte aux lettres est ainsi légendé : « Offrandes à Sainte Rita ». Une dizaine de cierges allumés brillent. Sur les côtés

1. Tous les noms, prénoms et initiales ont été modifiés.

du piédestal, quatre ex-votos récents sont cloués : l'un d'entre eux est daté de l'année 2000, les autres ne sont pas datés mais la gravure et le marbre sont neufs. « Merci à Sainte Rita », « Merci Sainte Rita », « Remerciements », « Merci ».

Cette statue est recouverte de graffitis. Des morceaux de papier pliés sont glissés sous le socle. Scotchée au pilier attendant, une feuille blanche de format A0 est également remplie d'inscriptions. La femme qui vient de franchir les cordons de sécurité s'agenouille brièvement et se relève. Puis elle sort un stylo-bille noir de son sac et écrit sur la feuille du pilier, en se penchant légèrement pour pouvoir trouver un espace libre entre deux inscriptions. Elle signe son message d'un geste vif, range son stylo et se signe — elle trace le signe de la croix en un mouvement de main, touchant du bout des doigts son front, son sternum, l'épaule gauche puis l'épaule droite. Sous le regard du sacristain qui attend son départ pour ranger le cordon de sécurité, elle quitte l'église par la porte latérale.

Cette action d'écriture votive a duré moins d'une minute. Pourtant, en ces quelques instants, une femme vient de s'adresser à une sainte ; en un même élan, des gestes, des objets et des mots viennent de faire advenir une prière. Pour accomplir cet acte, la femme au stylo-bille noir a dû outrepasser un dispositif de régulation de la circulation au sein du lieu de culte. Mais elle a également utilisé des ressources mises en place par les administrateurs de l'église — dont l'affiche scotchée sur le pilier.

A l'origine de ma recherche se trouve une double gageure : faire émerger comme objet de recherche des pratiques d'écriture votives pour l'instant peu explorées dans le champ de l'anthropologie religieuse en raison d'une focalisation sur des phénomènes de plus large ampleur (comme les pèlerinages ou les cérémonies liturgiques) ; appréhender ces pratiques en dehors des interrogations les limitant à des actes de « piété populaire ». L'une des pistes pour parvenir à dégager cet objet de recherche des quelques ornières dans lesquelles il était enlisé a été, dans un premier temps, de porter mon attention sur les activités des orants plutôt que sur les textes des prières, et de chercher à comprendre les cadres dans lequel ces pratiques prenaient place. Dans la continuité de mes enquêtes initiales portant sur la question de l'écriture exposée dans le métro parisien² je me suis tournée vers les

2. *Les manifestes éphémères. Graffitis anti-publicitaires dans le métro parisien*, mémoire de maîtrise d'ethnologie sous la direction d'Isaac Joseph et de Georges Augustins, soutenu en septembre 2002 à

mondes de la prière avec la volonté d'explorer le rapport entre écrits officiels et écrits officieux dans l'espace culturel.

Ces actes de prière et d'écriture dans les lieux de culte sont en effet des actes publics. On écrit sa prière sous l'œil des autres, fidèles, visiteurs, laïcs et religieux. Or chacun n'a pas la même conception de l'action votive. L'espace d'une église se présente alors comme un espace de confrontation et de coopération en vue de la construction d'une activité orante, un « espace disputable », pour reprendre le terme du sociologue Isaac Joseph (1998 : 51). Toute action rituelle engagée dans l'espace ecclésial, ici par le biais de l'écriture, contient une réflexion sur l'appropriation des dévotions par les orants et sur le contrôle de ces dévotions par l'institution. La place accordée dans l'église aux écrits votifs est caractéristique de cette tension entre confrontation et coopération.

Notre approche de l'écriture votive s'inspire donc, à ses prémises, d'une double tradition disciplinaire :

- le champ de l'ethnographie de l'espace public, s'appuyant sur des enquêtes menées en sociologie et en ethnologie, à partir des travaux pionniers de l'école de Chicago donnant naissance à l'écologie urbaine³ ;

- le champ de l'anthropologie de l'écriture s'appuyant sur les enquêtes menées par des historiens, sociologues et ethnologues défendant une approche ethnographique. L'écriture est un objet d'intérêt pour les chercheurs en sciences sociales depuis les années 1960 et 1970, que ce soit à travers ceux de Jack Goody portant sur ses effets cognitifs et sociaux (Goody & Watt, 1963 ; Goody, 1979 [1977]), ceux de Donald McKenzie (1991 [1986]), d'Armando Petucci (1986) sur les effets de la matérialité et de l'exposition publique de l'écrit et ceux de Roger Chartier sur l'histoire du livre, de l'édition et de la lecture (Chartier, 1982 ; 1987). De façon moins centrale mais décisive quant à l'ouverture de nouvelles

l'Université Paris X-Nanterre ; *Écritures de traverses. Graffitis du métro parisien*, mémoire de DEA d'anthropologie sociale et ethnologie, sous la direction de Béatrice Fraenkel, soutenu en juin 2003 à l'EHESS de Paris.

3. En traduisant et réunissant des textes de Georg Simmel, Robert Park, Louis Wirth et Roderick MacKenzie, les sociologues Yves Grafmeyer et Isaac Joseph ont, en 1979, contribué à la diffusion française des apports majeurs que représentent ces théories de l'espace urbain élaborées à Chicago, « ville-laboratoire » des années 1930. (Grafmeyer & Joseph, 1979)

problématiques, ceux de Bruno Latour et Steve Woolgar abordant des pratiques d'écriture en situation de travail dans un laboratoire de neuro-endocrinologie (Latour & Woolgar, 1988 [1979]) ont contribué à mettre à jour l'importance des dispositifs graphiques dans la production des faits scientifiques. Plus récemment, l'ethnographie du travail a mis en valeur la richesse des pratiques d'écriture dans le cours de l'action productive et l'organisation (Grosjean & Lacoste, 1998 ; Borzeix & Fraenkel, 2001). Dans les années 1990, plusieurs ouvrages collectifs réunissant ethnologues, sociologues et linguistes ont renforcé l'attention portée aux pratiques qualifiées d'« ordinaires » (Fabre, 1993 ; 1997). Ce champ reste aujourd'hui en constante régénération aussi bien dans le domaine anglo-saxon des *literacy studies* (Street, 1995 ; Papen, 2005) que dans le dialogue interdisciplinaire français de l'anthropologie de l'écriture (Fraenkel, 1992 ; Artières, 1998 ; Pontille, 2004) ⁴.

La mobilisation croisée de ces références pour aborder l'étude de pratiques religieuses demande une réflexivité constante sur la légitimité des transferts de concepts hors de leur terrain initial d'émergence. Il ne va pas de soi en effet que l'approche de ces pratiques d'écritures jugées « personnelles », « intimes », puissent être envisagées sous l'angle de l'écologie de l'espace public ou de l'analyse des situations de travail. La démarche s'est pourtant révélée productive, permettant d'une part d'explorer l'hypothèse de la performativité de l'écriture et d'autre part de constituer comme objet de recherche un ensemble de pratiques restées largement négligées.

Dans cette introduction, nous allons dans un premier temps détailler les enjeux et le cadre théorique de notre travail. Puis nous donnerons les grandes lignes de notre problématique et nous expliciterons les hypothèses principales. Enfin, nous présenterons le parcours et l'organisation de ce volume.

4. Le colloque organisé le 25 juin 2007 par l'équipe Anthropologie de l'écriture (EHESS-CNRS, IIAC), coordonné par Béatrice Fraenkel et Aïssatou Mbodj-Pouye, a permis de restituer un état des lieux de l'histoire récente de ce champ scientifique, en France et en Grande-Bretagne.

Emergence d'un objet de recherche

Les pratiques d'écriture votive sont un objet encore peu exploré dans le champ de l'anthropologie religieuse. Les raisons de cette relative indifférence ne sont pas uniquement à rechercher du côté du « grand partage » relevé par Jack Goody, impliquant une conception binaire des formes de pensées (mentalité prélogique / mentalité logique ; pensée magique / pensée rationnelle), « grand partage » dont il a cherché à déplacer les frontières. Reprochant à ces oppositions leur caractère figé et leur ethnocentrisme, Jack Goody a fait la proposition de rendre compte des différences entre modes de pensée non plus en fonction d'un contenu mais par une analyse des moyens de communication.

« Pour ceux qui étudient l'interaction sociale, les développements touchant la technologie intellectuelle sont forcément et toujours décisifs. Le plus important progrès dans ce domaine, après l'apparition du langage lui-même, c'est la réduction de la parole à des formes graphiques, le développement de l'écriture. » (Goody, 1979 : 48)

Nous n'entrerons pas ici dans les détails de la démonstration de la thèse de Jack Goody⁵, pour souligner uniquement ce point : d'une division des sociétés en termes de contenu de la pensée, une lecture déterministe de cette proposition peut évoluer en une dichotomie stricte entre « sociétés orales » et « sociétés de l'écrit ». Jack Goody s'en est lui-même toujours défendu, mais il est vrai que la présentation de cette thèse, se prémunissant d'éventuelles réfutations, suscite des formulations ambiguës :

« Je tiens à répéter que je ne propose pas une théorie uni-factorielle ; la structure sociale qui est à l'arrière-plan des actes de communication est souvent de première importance. Néanmoins, ce n'est pas un hasard si les étapes décisives du développement de ce que nous appelons maintenant « science » ont à chaque fois suivi l'introduction d'un changement capital dans la technique

5. Pour une revue des figures qu'a pris ce « grand partage » et une analyse de l'apport de Goody à ce débat, on peut se référer à l'article de Gérard Lenclud : « Le Grand Partage ou la tentation ethnologique » (Althabe et al., 1992). Pour une présentation des déboires et revirements de la proposition de Jack Goody, on peut se rapporter à la thèse d'Aïssatou Mbodj-Pouye sur les pratiques d'écriture au sud du Mali, qui examine la réception de cette proposition (Mbodj-Pouye, 2007).

des communications : l'écriture en Babylonie, l'alphabet en Grèce ancienne, l'imprimerie en Europe occidentale. » (Goody, 1979 : 107)

En voulant s'opposer à la conception binaire des formes de pensée, Jack Goody a donc, à l'inverse de son intention, renforcé l'idée d'un « grand partage », déplaçant seulement la ligne de démarcation.

Le fait que les pratiques d'écriture votive aient été laissées de côté ne peut pas non plus être imputé à une tradition folkloriste française qui, dans la lignée des grandes enquêtes du début du XX^e siècle, de Paul Sébillot à Arnold Van Gennep, s'attacherait à collecter les formes strictement orales ou gestuelles de l'expression religieuse. En effet, en recensant les objets rituels associés aux célébrations et cultes, les inventaires ne négligeaient pas les objets écrits. Dans son « Plan d'enquête globale », publié en 1936 de façon posthume, Pierre Saintyves propose ainsi trois grandes divisions à l'étude d'une société : « La vie matérielle » (relative au domaine économique), « La vie spirituelle » (relative au domaine de la pensée, incluant le langage, les savoirs et les croyances) et « La vie sociale » (relative aux institutions et aux organisations). Au sein du chapitre « la vie spirituelle » se trouve intégrée « la mystique », qu'il divise à nouveau en deux sous-sections, « magie » et « religion ». La partie consacrée à la religion, intitulée « La poursuite du divin », tient compte de l'écriture dans le culte des saints ainsi que des « livrets populaires religieux », comme les guides de pèlerinages⁶.

L'observation de ces pratiques votives est davantage restée prisonnière de la problématique des folkloristes, qui tentaient de déceler comment les cultes chrétiens s'étaient ancrés dans des pratiques religieuses plus anciennes, et comment ainsi s'entremêlaient dévotion païenne et dévotion chrétienne. Même débarrassées de ce débat, les enquêtes consacrées aux formes de dévotion s'attachèrent presque exclusivement à faire état des formes d'expression d'une religiosité « populaire », plongeant à nouveau les cultes observés dans une opposition. Un examen attentif de cette qualification, abordée dans le chapitre 3, nous

6. Le titre de ma thèse reprend cet intitulé, non pas pour m'inscrire dans la droite ligne de la tradition folkloriste, mais pour rendre hommage à ce programme d'enquête de Saintyves qui non seulement intégrait les pratiques d'écriture et de lecture, mais tenait compte également des spécificités des zones urbaines (villes et faubourgs).

permettra de comprendre comment l'écriture votive est encore reléguée dans cette catégorie, malgré les critiques décisives formulées sur la notion de « religion populaire » dans les années 1970.

Les écritures votives dans les lieux de culte sont en effet soumises à de fortes qualifications et à des classifications sociales qui entravent l'observation des actes qui sont à l'origine de ces productions graphiques. Cependant, à l'opposé de cette attitude de dénigrement ou d'exaltation d'un « génie populaire », l'appréhension de l'écrit au sein d'une « religion du livre » telle que le Christianisme fait face à un autre écueil : celui d'une analyse surplombante, éloignée du bouillonnement quotidien des formes ordinaires de l'activité religieuse.

Les réflexions consacrées aux effets de l'écriture dans un système religieux telles qu'elles ont été développées par Jack Goody méritent une attention critique car elles ont durablement marqué et orienté les représentations de l'écrit produit dans un cadre rituel. Le propos de Goody est le suivant : il s'agit de repérer comment l'introduction ou la généralisation de l'écriture dans un contexte social donné a modifié les relations entre les hommes, les modes d'exercice du pouvoir et les techniques intellectuelles. Son ouvrage *La Logique de l'écriture : aux origines des sociétés humaines*, paru en 1986, s'ouvre par un avertissement : il tient à mettre en valeur « un certain nombre de facteurs généraux plutôt qu'un examen détaillé de situations particulières », à travers un plan déployé autour des « sous-systèmes d'une société » : la religion, l'économie, la politique et le droit. La question du changement, de la transformation et de l'incorporation de nouvelles pratiques est l'interrogation majeure de la section qu'il consacre à la religion ⁷.

Pour Jack Goody, l'écriture favorise la fixité des textes et des pratiques religieuses.

« Dans les églises de tradition écrites, les dogmes et les offices sont rigides (c'est-à-dire dogmatiques, ritualistes, orthodoxes) ; on récite le *Credo* mot pour

7. Dans le champ des pratiques religieuses, cette question du changement et de l'invariabilité parcourt d'ailleurs toute l'œuvre de Jack Goody — depuis son article publié en 1956, « Anomie in Ashanti ? », qui explore les changements continuels des « autels-médecine » d'Afrique occidentale, contre l'idée couramment admise de la stagnation et de la permanence des rites dans les sociétés traditionnelles. Dans *The Power of the Written tradition (Pouvoirs et savoirs de l'écrit, 2004)*, il revient et explicite ses hypothèses sur ce qu'il nomme « l'invention de la tradition ».

mot, on apprend par cœur les commandements de Dieu, on reproduit exactement le même rituel. » (Goody, 1986 : 21)

La pratique de la prière n'échappe pas à cette thèse :

« Consigner une prière par écrit revient à lui donner de façon spéciale une forme fixée de sorte qu'il devient essentiel de dire le *Notre-Père*, par exemple, dans les termes précis dans lesquels cette prière était écrite, même si nous les comprenons à peine, plutôt que d'inventer notre propre variante qui pourrait mieux convenir à l'époque et à l'occasion. » (Goody, 1986 : 49)

Ici, Goody n'entend pas traiter de l'écriture votive au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire une pratique de prière personnelle réalisée par écrit dans un lieu de culte. Il désigne uniquement la « consignation », l'enregistrement d'un texte dans un cadre institutionnel, sa « canonisation » qui implique, dans un contexte profane comme dans un contexte religieux, « le processus (...) par lequel l'activité humaine s'institutionnalise, fait autorité, est reconnue comme canonique. » (Goody, 2004 : 177) Cette hypothèse de l'orthodoxie religieuse liée à l'écriture a le mérite d'insister sur la puissance accordée au texte, dans les « religions de tradition écrite », attribuée aux « textes canoniques ». Elle pose la question fondamentale du contrôle exercé sur l'écrit par l'institution, qui doit en maîtriser la fixation, la circulation et la conservation. Elle sous-entend que ces religions doivent prendre en compte les effets involontaires de l'écrit : le problème de leur mauvaise interprétation et de leur mauvais usage peut devenir crucial.

Mais cette hypothèse ne rend pas compte de deux enjeux élémentaires. D'une part, à trop vouloir séparer « religions orales » et « religions de tradition écrite », elle ne permet pas de prendre en considération les religions qui intègrent l'écriture sans pour autant se baser sur un texte fondateur — comme le « chamanisme à écriture » des Nipa en Chine étudié par Aurélie Nénot (2008), ou les religions afro-américaines de Cuba, analysées par Erwan Dianteill (2000)⁸. D'autre part, à trop vouloir mettre en valeur la capacité

8. Analysant la production, la diffusion et la réception de textes religieux dans le contexte afro-cubain, Erwan Dianteill se pose la question de la transmission de la tradition religieuse sur un terrain où la plupart des ethnologues a longtemps ignoré l'écrit (Dianteill, 2000). Prenant appui sur les propositions de Jack Goody, il s'interroge principalement sur les conséquences induites par l'écriture dans cette transmission

d'invention des « religions orales », cette hypothèse s'affaiblit par sa vision surplombante et disqualifiante sur les « religions du Livre » — et en particulier le Christianisme, puisque sont citées en exemple les prières du *Credo* et du *Notre-Père* — en minimisant la faculté d'absorption et de renouvellement dont peuvent faire preuve les religions de tradition écrite.

Dans l'analyse proposée ici, nous souhaitons interroger cette force accordée au texte écrit dans la religion catholique en opérant un déplacement par rapport aux deux perspectives mises en lumière ici : celle reléguant l'écriture votive dans la catégorie « religion populaire » et celle envisageant « la religion » ou « l'écriture » comme des entités écrasantes. L'approche ethnographique choisie, et en particulier l'analyse des situations de production, de circulation et de conservation des écrits votifs, va dévoiler tout autre chose que le sentiment religieux d'une époque ou l'orthodoxie d'un dogme. A travers l'observation du travail quotidien des responsables institutionnels et celle des activités concrètes des orants, l'analyse va s'attacher à identifier comment cette force accordée au texte écrit se construit et s'établit dans un cadre rituel, dans un jeu de conventions, de détournements et d'inventions. A l'invisible des catégories sociologiques, l'analyse va tendre à faire émerger le visible des actions, des objets et des acteurs — entités divines comprises.

Les premières enquêtes sur les prières adressées par écrit à un saint, au Christ ou à la Vierge furent menées dans les années qui virent se développer le débat sur la « religion populaire ». Ces études ont alors réduit ces écrits à des témoignages sur les préoccupations d'une époque et sur l'état de la conscience religieuse. Plus contemporaines, des

et dans les opérations cognitives que l'écriture apporte au sein même des cultes. S'il s'attache à décrire les différentes modalités de communication entre les hommes et les esprits, il centre toutefois son analyse sur les pratiques des *santeros* et *babalaos*, officiants religieux ou « pères du secret », différant en cela de notre approche de l'écriture votive des fidèles. Ce choix de focale, très fécond pour l'analyse proposée, est dû à l'initiation que le chercheur a choisi d'entreprendre afin de cerner le jeu des interactions à l'œuvre dans l'expérience religieuse. Comme il le rappelle en introduction, « Ici, l'itinéraire compte beaucoup plus que la destination. » (Dianteill, 2000 : 29) Il n'est donc pas étonnant que dans le corpus proposé il n'existe pas à proprement parler « d'écriture votive » au sens où nous l'entendons d'adresse d'un fidèle à une divinité. Les prières, dans les cérémonies analysées par Erwan Dianteill, sont un des éléments de rites dans lesquels compte principalement l'interaction du *santero* et de la divinité, comme les séances divinatoires où les esprits délivrent des messages aux hommes.

analyses comme celle de Sylvie Fainzang (1991), ou de Marlène Albert-Llorca (1993) s'attachent à comprendre l'écriture votive comme un ensemble de pratiques, en insistant sur la construction de leur efficacité, en tenant compte de leurs conditions de production et en dégagant une analyse des spécificités de l'écrit. Dans l'ouvrage collectif dirigé par Daniel Fabre consacré aux « écritures ordinaires » (1993), une section est consacrée aux pratiques religieuses. Les auteurs (Giordana Charuty, Claudine Fabre-Vassas, Marlène Albert-Llorca) présentent le geste scripturaire comme acte essentiel de la pratique catholique, destiné à instaurer une relation avec le surnaturel. La présentation de ces terrains laisse entrevoir la diversité de ces pratiques d'écriture : lettres envoyées à un prêtre, véritables cures par correspondance ; réécriture du théâtre de la Passion ; écrits votifs de lieux de pèlerinages.

Si l'ethnographie des lieux de pèlerinages contemporains traite longuement du rapport aux images et du culte des saints (Brown, 1984 ; Eade & Sallnow, 1991 ; Charuty, 1992 ; Albert-Llorca, 2002 ; Claverie, 2007), analysant le rapport des pèlerins aux représentations iconiques et statuaire et les actions mises en œuvre pour rendre plus proche l'être divin, les pratiques d'écriture et de lecture ne sont pas véritablement mises en valeur. Elles sont pourtant bien présentes, attestées et parfois finement décrites, mais les auteurs choisissent une approche globale de l'efficacité rituelle et brassent dans leur analyse l'ensemble des moyens mis en œuvre par les fidèles pour instaurer une relation avec les entités surnaturelles, s'attachant à l'éventail de pratiques et de manipulations, de rituels mis en place pour rendre visible, palpable, présent, l'être invisible. Cette étude des constructions rituelles des fidèles conduit alors les ethnologues à investir des champs variés, comme les pratiques de mise en circulation des statues et des reliques, la manipulation de l'imaginaire religieux, les mouvements de pèlerinages, les ex-votos⁹ et, subsidiairement, l'écriture votive. Nous verrons au cours du chapitre 8 que cette situation n'est pas propre à l'an-

9. Les ex-votos, qu'ils soient iconiques (tableaux, dessins, maquettes, miniatures en cire) ont été volontairement exclus de notre analyse parce qu'ils ne sont pas, sur notre terrain, réalisés et manipulés par les orants eux-mêmes. Dans le cadre des ex-votos scripturaire en marbre, un artisan graveur inscrit le texte, le curé de la paroisse désigne l'endroit approprié et le sacristain le scelle au mur. Pour une analyse détaillée de ces objets, nous renvoyons à la lecture de l'ouvrage de Geneviève Herberich-Marx (1991).

thropologie du catholicisme et que ce type d'analyse prévaut également dans l'étude des pèlerinages orthodoxes, juifs, hindouistes ou shinto.

Faire émerger comme objet de recherche les pratiques d'écriture votives en variant les lieux d'enquête opère un déplacement par rapport à ces orientations. En choisissant de porter notre regard sur la prière écrite dans les lieux de culte, nous souhaitons, grâce à une ethnographie au sein de plusieurs églises, chapelles et basiliques, mettre à l'épreuve l'hypothèse de la performativité de l'écrit, explorant comment les orants agissent par l'écriture et comment l'écriture de ces orants est mise en scène par l'administration catholique.

Action votive, cadres de l'expérience, réseaux d'acteurs

Aborder l'écriture votive comme une pratique pose donc la question de l'observation de l'action, qui n'est pas seulement propre à une anthropologie de l'écriture. L'ethnologie (attentive aux rituels), mais aussi l'ethnométhodologie (attentive aux interactions), l'anthropologie cognitive (portant sur les fonctionnements mentaux et la mise en oeuvre de savoirs) ou la sociologie du travail et des sciences (analysant le fonctionnement des coopérations en équipe) se retrouvent prises dans des interrogations communes dès lors qu'il s'agit de décrire des actions en tenant compte de leur situation dans un environnement.

La prise en compte de cet environnement de l'action est fondamentale pour comprendre l'ensemble des actes qui la composent ou, selon l'expression d'Erving Goffman, pour comprendre « ce qui est en train de se passer ». En effet, si nous voulons sortir d'une appréhension de l'écriture votive uniquement centrée sur les textes, nous devons regarder de plus près l'activité en train de se faire, les situations de production et de réception de ces écrits. Ainsi, une action votive implique, du point de vue de ses acteurs, une démarche dans laquelle ils sont engagés, et diffère d'une autre situation de la vie quotidienne. Goffman propose la notion de « cadre » (*frame*) pour définir « les principes d'organisation qui structurent les événements et notre propre engagement subjectif. » (Goffman, 1991 [1974] : 19) Dans un cadre votif comme celui du pèlerinage, le pèlerin sera d'abord engagé

dans un « cadre primaire »¹⁰ qui implique une technique du corps, la marche, éprouvée collectivement, dans un cadre social religieux. Mais ce cadre primaire ne suffit pas, ni du point de vue de l'observateur, ni du point de vue de l'acteur, pour comprendre de ce qui se dit, ce qui se fait et ce qu'il se passe. Déterminer la catégorie d'action (ou d'interaction) dans laquelle on se situe, passera davantage par les « modes » et « modalisations ».

Un mode est « un ensemble de conventions par lequel une activité donnée, déjà pourvue d'un sens par l'application d'un cadre primaire, se transforme en une autre activité qui prend la première pour modèle mais que les participants considèrent comme sensiblement différente. » (Goffman, 1991 [1974] : 52) Dans les exemples de « modes fondamentaux » que propose Goffman se trouvent les cérémonies, qui déplacent les interactions sur un terrain rituel : « il s'y passe quelque chose qui diffère des activités ordinaires sans qu'on sache précisément quoi. » (*idem*) Il cite en exemple les cérémonies de mariage, les funérailles et les investitures — cérémonies qui présentent l'avantage, du point de vue de l'analyse, de pouvoir être tout aussi bien laïques que religieuses. Goffman établit alors une comparaison de la cérémonie avec l'activité théâtrale, montrant comment ces deux situations diffèrent de la vie quotidienne tout en s'y rapportant :

« Les préparatifs qui précèdent la pièce de théâtre rendent possible une simulation de la vie quotidienne, alors qu'ils servent dans les cérémonies à isoler et souligner une seule action de la trame du quotidien, afin d'en faire le cœur même de la rencontre. Autrement dit, une pièce modalise la vie, alors qu'une cérémonie modalise un événement. » (Goffman, 1991 [1974] : 67)

Nous voyons bien dans cette comparaison comment Goffman centre principalement son analyse sur des interactions ou des activités de parole. Au théâtre les acteurs déclament des tirades, dans une cérémonie les officiants et les participants prononcent des formules. Développant une perspective pragmatique, il définit les cérémonies comme des « manifestations performatives », où « quelque chose se produit une fois pour toutes qui aura

10. « Est primaire un cadre qui nous permet, dans une situation donnée, d'accorder du sens à tel ou tel de ses aspects, lequel autrement serait dépourvu de signification. » (Goffman, 1991 [1974] : 30) Pour Goffman, les cadres primaires sont essentiellement les cadres naturels, purement physiques et les cadres sociaux, qui sont le fait d'actions ou d'intentions humaines.

une importance capitale pour l'existence toute entière. » (Goffman, 1991 [1974] : 67) Il se rapproche ici des analyses d'Austin sur l'acte de langage (1970), où prononcer une parole équivaut à accomplir quelque chose, arborant les mêmes exemples du baptême et du mariage.

A partir de cette perspective interactionniste s'est développée une théorie de l'action dite « située », tenant compte de l'environnement comme un ensemble de « ressources disponibles » : « La situation d'une action peut être définie comme l'ensemble des ressources disponibles pour véhiculer la signification de ses actions et pour interpréter celles d'autrui. » (Suchman, 1987 : 6) Cette proposition présente l'intérêt de ne plus considérer l'interaction uniquement comme un produit d'une organisation sociale, mais d'en souligner la dimension productrice. La situation fait plus que définir les circonstances de l'action : elle les produit au moyen du langage. Bernard Conein et Eric Jacopin, présentant les deux courants principaux de cette théorie, montrent que la « situation » d'une action peut être définie soit dans le cadre d'une perspective interactionniste, tenant compte des activités de parole, soit dans le cadre d'une réflexion cognitiviste sur le rôle des objets comme « guides » pour l'action. Dans cette deuxième acception, la « situation » se réfère à des espaces équipés qui guident l'activité (l'environnement étant alors ressource pour l'action), et comprend l'effet produit par l'activité des personnes qui, en modifiant leur environnement, créent de nouvelles relations (l'action étant alors génératrice d'un nouvel environnement). Résumant la perspective interactionniste, les auteurs mettent ainsi à jour l'une des raisons qui pourraient expliquer sa prédilection affichée pour les activités de parole : « Pour qu'une activité soit située, il faut non seulement un accès mutuel au contexte, mais de plus, que ce contexte ne soit jamais donné d'avance et soit le résultat de l'interaction. Or la communication verbale offre l'un des rares cas où le fait d'agir constitue immédiatement un environnement qui soit simultanément le produit et le cadre de cet agir. » (Conein et Jacopin, 1994 : 480)

Au cours de ce travail, nous allons explorer de quelle façon les écrits votifs sont à la fois les produits et les cadres d'une action, comment ils participent d'un environnement culturel tout en redéfinissant ses frontières. Nous verrons comment les orants se saisissent des ressources disponibles de l'environnement, ressources qui peuvent être matérielles, formulaires ou graphiques, et produisent à leur tour de nouveaux cadres. Nous étudierons

également comment les administrateurs des lieux de culte tentent d'orienter ces pratiques en agissant sur les ressources du dispositif culturel.

Bernard Conein et Eric Jacopin plaident pour une théorie de l'action située intégrant à la fois les relations entre les personnes et les relations avec l'environnement. Ils soulignent que la perspective interactionniste limite le point de vue sur l'action en le réduisant aux séquences de communications verbales : « à vouloir privilégier l'interaction de face à face, on risque d'entretenir une opposition factice entre interaction sociale et interaction avec les objets. » (Conein et Jacopin, 1994 : 497) Dans le même volume de la revue *Sociologie du travail*, Bruno Latour défend quant à lui le passage, dans les sciences sociales, d'une intersubjectivité à une « interobjectivité », interrogeant le rôle des objets dans l'interaction sociale. Il reconnaît la force démonstrative de la perspective interactionniste, qui consiste à « suspendre momentanément les interférences » d'un cours d'action, laissant en dehors du cadre le reste de l'histoire et les autres partenaires, pour observer ensuite les « ratés » et les perturbations¹¹ (Latour, 1994 : 589). Mais il déplore également le « huis-clos de l'interactionnisme », qui exclut les objets de l'analyse de l'interaction (Latour, 1994 : 590).

Or une action (ou une interaction) ne peut s'appréhender pleinement qu'en tenant compte des activités hors cadre ou des engagements latéraux. « Loin de se limiter aux corps présents l'un à l'autre par leur attention et leur continuel effort de vigilance et de construction, il faut toujours, chez les humains¹², faire appel à d'autres éléments, à d'autres temps, à d'autres lieux, à d'autres acteurs, afin de saisir une interaction. » (Latour, 1994 : 595)

Pour les sciences sociales, et en particulier pour l'ethnologie et la sociologie, cet « autre » de l'interaction qui fait tenir le lien social dans le temps est subsumée sous la notion de « symbolique » : « Le symbole, en effet, tient lieu d'autre chose qui n'est pas

11. Erving Goffman développe un intérêt particulier pour ce qu'il nomme « les activités hors-cadre », désignant les cas où une activité poursuit son cours alors qu'un élément perturbateur est introduit et pose la question des « engagements latéraux » qui sortent du cadre de l'activité. (Goffman, 1991 [1974] : 201-242)

12. Bruno Latour précise : « chez les humains » car sa démonstration repose sur une comparaison avec l'organisation sociale des primates.

là mais auquel, par allusion, on peut se référer. » (Latour, 1994 : 596) Or, pour Bruno Latour, le symbole, seul, ne « tient » pas. La durabilité de la relation sociale serait plutôt liée au fait de « déléguer l'interaction présente afin de la faire provisoirement reposer dans autre chose, en attendant de la reprendre. » (Latour, 1994 : 596) Si les objets sont fondamentaux pour comprendre l'action humaine, c'est parce qu'ils assument cette fonction de délégation. L'un des exemples que Bruno Latour choisit est d'ailleurs celui des objets écrits dans un bureau — permettant de comprendre une activité de travail :

« Comment computer le bilan journalier d'un bureau sans les formulaires, récépissés, comptes, grands livres, et comment ne pas y voir la solidité du papier, la durabilité de l'encre, la gravure des puces, l'astuce des agrafes, le choc des tampons ? » (Latour, 1994 : 596)

Par cet exemple et le choix des termes employés, Bruno Latour souligne que les objets du quotidien, loin d'être des matières méprisables, « font » quelque chose, qu'ils ne sont pas seulement les écrans passifs de notre vie sociale. Il met également en valeur ce type particulier d'objets que sont les supports et les instruments d'écriture. Son plaidoyer s'achève sur une théorie de l'action intégrant l'idée de la transformation d'un environnement. « Agir, c'est toujours être dépassé par ce qu'on fait. Faire, c'est faire faire. Quand on agit, d'autres passent à l'action. Il s'ensuit qu'on ne peut jamais réduire ou dissoudre un acteur dans un champ de force — ou dans une structure. On ne peut que partager l'action, la distribuer avec d'autres actants. » (Latour, 1994 : 601)

Nous souhaitons combiner cette perspective de prise en compte des artefacts dans l'action avec un principe défini par Albert Piette comme le « théisme méthodologique ». De la même façon que la perspective de Bruno Latour s'oppose à celle de la sociologie critique ne voyant dans les objets que des « fétiches », le théisme méthodologique s'élève contre le dénigrement des croyances à l'œuvre dans cette sociologie critique¹³. Il propose d'« accepter d'accorder crédit aux acteurs affirmant, de diverses manières, la présence du divin », et donc, subséquemment, d'intégrer le divin comme actant (Piette 2003 : 38).

13. Le courant de la sociologie critique désigne ici les théories, qui, d'Emile Durkheim à Pierre Bourdieu, ont procédé à une dénonciation de l'attachement du sens commun. Voir à ce sujet l'article d'Erwan Dianteill, « Pierre Bourdieu et la religion : synthèse critique d'une synthèse critique » (Dianteill, 2002).

« Cette perspective implique la mise en oeuvre du principe de symétrie des acteurs, par lequel un statut de présence interactionnelle est donné aux entités invisibles convoquées dans la situation, de même qu'il est habituellement attribué aux êtres humains. » (*idem*) Ce principe méthodologique contient donc une théorie de l'action attentive aux objets endogènes, tels que les conçoivent les acteurs. L'appréhension des interactions s'en trouve modifiée, puisque le cadre définit par les acteurs peut inclure des êtres invisibles¹⁴. Mais cette théorie de l'action, intégrant aussi bien les hommes que les objets et les dieux dans la fabrication de l'activité, remet également en question la perspective théologique présentant l'homme en prière seul dans un face à face avec Dieu.

Acte d'écriture et dispositif culturel

Notre questionnement est donc porté par une attention particulière à l'action votive réalisée, à sa préparation, son accomplissement, ses prolongements et son encadrement. En quoi l'écriture permet-elle l'accomplissement d'une action votive ? Quelles sont les différentes étapes de la réalisation de cette action ? Quel « travail de l'orant » est-il réalisé en amont et quel « travail de l'administrateur » est effectué pour amorcer, endiguer, mettre en valeur ou conserver ces prières écrites ? Quelles sont les conditions requises pour que ces prières soient effectives pour les orants et recevables pour les administrateurs ?

Ce questionnement amène à considérer l'écriture dans une perspective pragmatique et à examiner l'hypothèse selon laquelle il existerait des « actes d'écriture ». Cette notion a été forgée sur le modèle de l'expression « acte de langage » de John Austin (1962), qui démontre que des énoncés peuvent être en eux-mêmes l'acte qu'ils désignent. Ces énoncés, qu'il nomme « performatifs », ne décrivent pas un fait mais « font » quelque chose, dans un cadre qu'Austin cantonne, dans ses premiers exemples, à un contexte rituel

14. Nous tenons ici à préciser que l'emploi, au cours de notre analyse, du terme de « divinités », sera fréquent, mais qu'il ne s'inscrit pas dans une conception critique du catholique comme système polythéiste. Les hiérarchies entre les différents êtres divins seront explicitées au cours de ce travail, mais le terme de « divinités » sera choisi pour désigner un ensemble d'être divins entendus comme actants dans un dispositif culturel.

et institutionnel : le mariage (« Oui » — je prends cette femme comme épouse légitime —) ou le baptême (« je te baptise »). Proférer ces phrases, c'est accomplir un acte.

La notion d'acte d'écriture explore l'idée de la performativité dans un contexte où l'énonciation n'est pas orale mais écrite, avec toutes les spécificités qu'elle peut alors comporter. Un acte d'écriture, serait donc, selon la proposition de Béatrice Fraenkel (2006) :

- un acte graphique (ou le geste de la personne qui écrit) ;
- la fabrication d'un objet écrit (une feuille scotchée à un pilier d'église ou un cahier, remplis de prières) ;
- un acte illocutoire, c'est-à-dire une action accomplie par cette énonciation écrite (dans le cas d'une prière, il peut s'agir de mettre un proche sous la protection d'une divinité).

Écrire, c'est produire un énoncé mais aussi réaliser un ensemble de gestes, fabriquer un objet et poser un acte. Dans son étude sur l'usage des cahiers d'intentions de prière dans l'église de Pibrac, Marlène Albert-Llorca met bien avant cette première dimension gestuelle. « Deux femmes et un homme entrent dans la chapelle. Après s'être signés, ils restent debout, l'air méditatif, puis l'une des femmes se dirige vers le lutrin, placé près de l'autel, où s'ouvre un classeur. Elle y écrit quelques phrases puis rejoint ses compagnons pour repartir presque aussitôt vers le lutrin en s'écriant : “j'ai oublié de mettre la date.” » (Albert-Llorca, 1993 : 184) De même, bien que l'écriture votive ne soit pas centrale dans le travail d'Élisabeth Claverie, ses descriptions fines de scènes de pèlerinage à Medjugorje soulignent l'importance de la gestuelle pèlerine. « L'accompagnatrice nous incite à remonter dans nos chambres afin de rédiger des intentions de prière dans une lettre personnelle qui sera remise entre les mains de Vicka, qui la fera parvenir à sa destinataire finale, *elle* [La Vierge, ndlr.]. Après que chacun est redescendu, toutes les lettres sont nouées ensemble avec une faveur rose et glissées dans une grande enveloppe jaune, qui porte, au feutre noir, la mention : “Pour Marie, de tout notre coeur, avec confiance”. (...) Les malheurs de tous se trouvent désormais consignés dans la même enveloppe. » (Claverie, 2003 : 67) Dans ces deux extraits, nous voyons à la fois apparaître des gestes mais aussi tout un environnement d'objets intégré dans l'acte d'écriture : lutrin, classeur, enveloppe jaune, ruban rose, feutre noir... Ces objets sont présentés comme les actants de dispositifs culturels et ne sauraient être réduits à leur simple fonction technique.

Penser l'écriture votive dans une théorie de l'action nous amène en effet à examiner le principe d'un « dispositif culturel ». La notion de « dispositif » est issue des travaux de Michel Foucault sur la planification du contrôle des individus, qui la définit ainsi :

« Un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. » (Foucault, 1994 [1977] : 299)

Un dispositif ne serait donc pas la somme des lieux, objets, énonciations, techniques et réglementations, mais les relations agencées par des acteurs entre ces composantes, dans un contexte particulier. C'est d'ailleurs l'une des ressources fondamentales de ce concept que de faire émerger non pas des entités totalisantes (comme « la religion » ou « le pouvoir ») mais, comme nous souhaitons les faire apparaître au cours de notre analyse, des protagonistes, des rôles, des circonstances et des règles du déroulement de l'action. Comme le souligne le philosophe Mathieu Potte-Bonneville au sujet de cette notion de « dispositif », « elle restitue, au plan micro-politique, la possibilité de désigner des acteurs là où nous croyions voir des pièces de machine. » (Potte-Bonneville, 2002) Reste que Michel Foucault n'évoque pas ici « les écrits de l'action » permettant de réaliser des activités quotidiennes, à l'échelle d'un agenda ou d'un cahier de liaison. Sont citées les « lois », les « décisions réglementaires », les « mesures administratives », c'est-à-dire l'écrit prescriptif, émanant d'instances légales. Les « écrits de l'action » seraient donc à rechercher du côté de ce qui fait lien entre ces entités.

Dans leur étude commune sur la justification, Luc Boltanski et Laurent Thévenot s'attachent également à définir cette notion de dispositif, en la reliant à des interrogations sur la façon dont des personnes physiques ou morales prennent appui sur des éléments communs pour asseoir leur prétention à la justice dans des situations de controverse. En voulant comprendre les principes et les valeurs de référence — appelées « grandeurs » — auxquels ces acteurs se rapportent, Luc Boltanski et Laurent Thévenot proposent une approche des organisations non plus en termes « d'entités unifiées caractérisées par référence à des sphères d'activité, des systèmes d'acteurs ou des champs » mais en tant que « mon-

tages composites comportant des dispositifs relevant de différents mondes. » (Boltanski et Thévenot : 1991 : 32) Dans cette approche, la notion de dispositif est centrale car « c'est précisément la pluralité des dispositifs relevant des différents mondes qui rend compte des tensions par lesquelles ces organisations sont travaillées. » (Boltanski et Thévenot : 1991 : 33) Au sein de leur grille d'analyse des « mondes communs », les dispositifs sont présentés comme des « combinaisons d'objets » — les objets pouvant être aussi bien matériels ou immatériels. Nous retrouvons donc sur ce point la définition de Michel Foucault sur les agencements, par des acteurs, entre différentes composantes.

Cette notion de dispositif a été reprise dans le champ religieux à travers le concept de « dispositif culturel », notamment dans des études qui ont pour objet « la religion en train de se faire », avec une préférence pour les analyses micro-ethnographiques¹⁵. Comme nous le verrons au cours de la deuxième partie de ce travail, le dispositif culturel est donc à la fois un espace, des objets, un encadrement humain et des procédures. Il est le réseau de personnes, d'écrits, d'actes, de mobilier, de décisions organisationnelles et de principes théologiques qui concourent à ce que l'activité culturelle puisse avoir lieu.

La problématique de départ axée sur la question de l'écriture votive au sein d'un « espace disputable » a donc progressé vers une interrogation de l'efficacité attribuée à l'écrit au sein d'un dispositif culturel. Si nous gardons en tête les questions initiales intégrant les notions de concurrence et de coopération, nous nous sommes davantage orientés sur l'élaboration de la force accordée au texte écrit, au sein d'un cadre rituel qui est celui de la prière personnelle dans un lieu de culte.

La première partie de cette thèse aborde des questions relatives à la construction de l'objet de recherche et à la méthodologie de l'enquête. Elle est un tribut rendu à ma formation initiale d'ethnologue au sein de l'université Nanterre-Paris X : c'est là en effet que j'ai découvert et éprouvé les implications épistémologiques de l'enquête ethnographique, que j'ai appris à mettre en œuvre une forme de réflexivité dans mes propres recherches et

15. La notion de « dispositif culturel » fait l'objet d'un séminaire animé par Elisabeth Claverie et Jacques Cheyronnaud à l'EHESS de Marseille (SHADYC), intitulé « Anthropologie des dispositifs culturels ». Un programme de recherche est également en cours à l'EHESS de Paris (GSPM), intitulé « Pratiques dévotionnelles et production d'un for interne : vers une anthropologie des dispositifs culturels », réunissant Elisabeth Claverie, Damien de Blic, Giordana Charuty et Jacques Cheyronnaud.

qu'on m'a enseigné comment lire un texte de sciences sociales. Le chapitre 3, explorant la tradition disciplinaire dans laquelle l'écriture votive a été enchâssée, est issu de cet apprentissage.

La deuxième partie entre au cœur de la problématique de l'efficacité de l'écriture votive et de ses conditions de félicité, explorant comment les orants agissent par l'écriture et comment ces écrits sont administrés au quotidien par les gestionnaires ecclésiaux. Un chapitre sera également consacré à l'étude de ces écrits. La description et l'analyse des documents votifs (cahiers d'intentions de prière, feuilles scotchées sur les piliers, morceaux de papiers glissés sous les statues) peuvent en effet nous permettre de comprendre, au travers des textes et de leur matérialité, la manière dont les scripteurs, en écrivant, posent un acte.

La troisième partie continue de déplier la « fabrication » de l'écriture votive dans les lieux de culte catholiques par un éclairage historique et une interrogation, au travers de manuels de catéchisme des années 1980 à 2000, sur l'apprentissage de la prière. Nous passerons du temps de l'enquête de terrain (2003-2006) à celui des traditions lettrées, pour comprendre le soin apporté par l'Eglise catholique aux différents écrits de dévotion. La perspective historique mettra en effet en valeur des objets de dévotion incluant l'écriture comme acte principal de fabrication, comme les reliquaires à paperolles ou les billets de pèlerinage. Enfin, le dernier chapitre ouvrira une fenêtre sur l'écriture votive telle qu'elle est prise en considération dans d'autres religions que le catholicisme, au sein du champ actuel de l'anthropologie religieuse.

Précisons pour finir, comme cela apparaît dès cette introduction, que notre texte a recours aux deux formes de la première personne, au singulier et au pluriel. Le « je » signale les passages où notre implication en tant qu'ethnologue est pertinente pour comprendre la situation décrite. Le « nous » est généralement utilisé lorsque nous construisons notre discours en tant que chercheur. Cette oscillation permet de rendre compte de la pratique de l'enquête, perpétuelle alliance entre plongée dans le terrain et temps de réflexion — réflexion qui elle-même s'élabore collectivement, en dialogue avec des auteurs et en discussions au sein d'une équipe de recherche.



FIGURE 1 – *Eglise de Saint-Germain-des-Prés, statue, cierges et affiche votive de Sainte Rita, janvier 2004*

Première partie

Parcours et méthodologie d'une recherche en anthropologie de l'écriture

La recherche anthropologique est un cheminement durant lequel expérience de terrain et réflexion théorique sont intrinsèquement liées. Nous mêlons l'engagement personnel et la découverte d'un monde avec des temps de recul conceptuels et méthodologiques, dans un trajet tel qu'il est parfois difficile de distinguer l'enchevêtrement des voies qui ont été empruntées. Ce cheminement n'est en effet pas linéaire : il a ses accélérations, ses retours en arrière et ses lenteurs. Si l'observation participante, méthode principale de l'investigation ethnologique, fonde la connaissance de l'autre sur l'expérience directe et personnelle, l'intersubjectivité seule ne peut suffire à produire assez de combustible pour accomplir ce parcours. Cette intersubjectivité est pourtant centrale dans le parcours accompli car elle est, dans l'enquête, l'étincelle qui permet d'avancer, investie d'un projet de savoir.

C'est la raison pour laquelle j'ai choisi d'ouvrir cette thèse par le récit des rencontres, par l'histoire des liens qui se nouent et se négocient sur un terrain. Cette première partie sera composée de trois temps. Nous ferons d'abord le récit du parcours ethnographique de cette recherche, soulignant comment la dynamique de la relation ethnographique est le fruit de rencontres et de discussions qui permettent d'inscrire un objet de recherche au cœur d'un dialogue. Puis nous interrogerons les implications épistémologiques et méthodologiques d'une enquête sur des pratiques d'écriture en contexte religieux. Enfin, nous examinerons comment l'écriture votive peut être considérée, tant dans un débat ecclésiastique que dans notre tradition disciplinaire, comme un objet limité à une frange marginale de la pratique religieuse. C'est en changeant de perspective que nous construirons notre problématique.

Chapitre 1

Parcours

« Nous sommes tous des indigènes maintenant et chacun de ceux qui ne sont pas immédiatement l'un d'entre nous est un exotique », affirme Clifford-Geertz (1986 : 188) pour redéfinir les nouveaux contours d'une ethnologie quittant les anciens territoires coloniaux qui furent ses premiers lieux d'investigation. Le ressort de toute relation ethnographique est l'altérité, et ce que l'ethnologue peut immédiatement saisir sur le terrain, quand il arrive, sera la manière dont les personnes avec lesquelles il choisit de mener son enquête réagissent devant l'altérité qu'il représente. Le premier contact peut ainsi être évident, difficile ou impossible. Il peut déterminer de façon absolue ce que sera la relation de l'ethnologue à la société dans laquelle il choisit de situer sa recherche.

Pourtant, dans cette enquête sur les pratiques d'écriture votives, il m'a semblé qu'une dimension essentielle me faisait défaut, par rapport au terrain ethnologique classique, circonscrit dans une société donnée. Ici, il n'y a pas de terrain qui soit un « ailleurs », malgré le clos des églises et des chapelles. Il ne s'agit ni d'un espace géographique limité, ni d'un groupe social homogène. Il s'agit plutôt d'un terrain qui se déroule et se fragmente dans l'espace urbain, à travers les frontières mouvantes des réseaux d'orants, d'administrateurs laïcs et de religieux. Cette perméabilité n'est pas sans conséquences. Elle remet en question la tradition de la discipline, qui, depuis Malinowski, pose la clôture de l'objet comme exigence d'investigation. Elle met à mal le genre ethnographique qui fondait son autorité sur « l'argument d'autoréférentialité » (Kilani, 1990), le « j'y étais ».

Faire de l'ethnographie dans ce contexte signifie alors rentrer dans un réseau relationnel et évoluer à l'intérieur, être « pris », pour reprendre l'expression de Jeanne Favret-

Saada (1985), bien au-delà d'un espace — ce qui rend problématique la question de la distanciation : vous ne partez pas, il n'y a quasiment pas de rupture physique entre votre espace-temps quotidien et celui de votre terrain¹.

C'est pourquoi une telle approche se doit d'être précisément réflexive, c'est-à-dire claire et explicite sur la façon dont elle construit ses « données ». Comment est-on entré sur le terrain (et d'abord, peut-on véritablement « entrer » dans ces mondes) ? Comment avons-nous eu accès à ces réseaux d'orants, de scripteurs, d'administrateurs de la prière ? Quelles places nous a-t-on assigné ? À quel moment, par quels moyens et de quelle façon avons-nous pris conscience de ces places ? Quel travail d'élaboration a été nécessaire pour en prendre la pleine mesure et en quoi cela a-t-il eu des conséquences sur la perspective problématique développée par la suite ? Autant de questions auxquelles je m'efforcerai de répondre, en faisant le récit des différentes négociations, qui, entre dialogue et interprétation, ont motivé cette construction.

1.1 Les premiers pas

La découverte initiale des pratiques d'écriture votive a lieu en juin 2003, alors que je visite l'église Saint-Sulpice, dans le 6^e arrondissement de Paris. Après m'être habituée à l'obscurité du lieu, je m'introduis dans une chapelle latérale. Sur le plâtre de la statue de Sainte Anne, dans la pénombre de cette chapelle à peine troublée par quelques cierges, j'aperçois des graffitis au stylo-bille. Des prières, adressées à la mère de la Vierge,

1. J'ai vécu l'expérience opposée de ce que j'avance ici, lors d'une enquête de terrain dans le quartier des Tarterêts (Corbeil-Essonnes) portant sur la gestion quotidienne de l'ordre social par les habitants et les services publics de proximité (enquête collective du Centre de Recherche en Gestion - École Polytechnique - CNRS, dans le cadre d'un appel d'offres du Plan Urbanisme Construction et Aménagement, « *Polarisation sociale de l'urbain et le rôle des services publics* »). En partant de Paris pour aller aux Tarterêts, je quittais mon quotidien pour aller vers un « ailleurs ». En cours d'enquête, je suis allée vivre dans ce quartier, accueillie par des religieuses résidant en H.L.M. A ce moment là, l'objet de recherche était clos (le « quartier » et son espace public), tout comme le lieu de l'enquête. Voir le chapitre : « Territoires et sociabilités : une ethnographie de l'espace public », in Borzeix, A., Collard, D., Raulet-Croset, N. et Lamireau, C. *Action publique et ordre social à l'épreuve des incivilités - Des dispositifs et des hommes*, rapport de recherche P.u.c.a. *Polarisation sociale de l'urbain et services publics*, avril 2005, p.81-105

des demandes de protection, des remerciements. Sur le marbre des plaques votives, le même phénomène est observé. Troublants échos de messages adressés à la sainte, l'une officiellement gravée, l'autre manuscrite, au crayon noir :

« *Merci* » ;

« *Sainte-Anne Chérie*

Donne moi la réconciliation,

avec moi-même, avec Dieu, avec la vie et les autres

(initiales + date) »².

Je venais alors de terminer la rédaction d'un mémoire de DEA portant sur la question de l'écriture exposée dans l'espace public³. L'enquête ethnographique s'ancrait dans l'analyse de deux situations d'agrégation d'inscriptions exposées illicites dans le métro parisien. L'une était l'accumulation de graffitis intimes et amoureux sur une surface d'exposition de la R.A.T.P., à savoir un panneau culturel commentant la décoration de la station Cluny-La Sorbonne. L'autre était l'irruption de ce même genre d'inscriptions sur une affiche publicitaire, lors des fêtes du Nouvel-An. Ces manifestations graphiques exposées simples ne portent en apparence aucune trace d'appartenance à un groupe social déterminé, ne délivrent aucun message politique, ne témoignent d'aucune recherche artistique ou littéraire. Mais elles ont en commun une réaction à ce qui peut être considéré comme une incitation institutionnelle. Coïncidence frappante, la décoration de la station et la composition de l'affiche publicitaire sont toutes deux basées sur un même signe graphique : la signature. Dans un cas, il s'agit de reproductions de paraphes de « grands hommes » français ; dans l'autre, ce sont les autographes fictifs de personnages inventés par une agence publicitaire. Il était donc question ici de concurrence et de convergence entre deux formes d'écrits exposés : des écrits officiels — orchestrés par la R.A.T.P. ou une agence de communication — et des écrits officieux — les graffitis.

Les graffitis votifs de l'église Saint-Sulpice ont fait écho aux graffitis du métropolitain parce qu'ils se manifestaient sur des supports d'écrits officiels — les plaques en marbre

2. Voir figure 1.1 dans le cahier photographique

3. *Écritures de traverses. Graffitis du métro parisien*, mémoire de DEA sous la direction de Béatrice Fraenkel, soutenu en juin 2003 à l'EHESS de Paris.

des *ex-votos*. Quittant l'univers de l'infra-ordinaire (les graffitis des usagers du métro), je me suis alors tournée vers le monde de la prière, avec en tête cette question prégnante des rapports entre écrits officiels et écrits officieux.

L'enquête de terrain a débuté en novembre 2003 par un parcours exploratoire. L'objectif initial de cette première phase du terrain était de trouver une cohérence spatiale pour l'enquête proprement dite. Je suis donc partie du découpage administratif propre à l'Église catholique. Le diocèse de Paris compte 106 paroisses territoriales, auxquelles il faut ajouter 25 chapelles et lieux de pèlerinage tapis dans les bâtiments de communautés religieuses, et 17 chapelles d'hôpitaux. La première tentation est alors de « tout voir », d'aller dans chacun de ces lieux de culte pour y découvrir des pratiques d'écriture. Nous avons cependant préféré privilégier une attention portée sur un petit nombre de lieux.

Un article de Françoise Lautman consacré aux cierges et au culte des saints met l'accent sur une typologie des lieux de culte parisiens, entre « grands sanctuaires » et « lieux de passage » (Lautman, 1981). Les « grands sanctuaires », comme la cathédrale Notre-Dame-de-Paris, sont le lieu de l'organisation d'un tourisme de masse. La construction d'une tradition locale se trouverait englobée dans l'offre proposée à ce type de public, plus qu'aux habitants du quartier lui-même. Les « lieux de passage » sont des espaces de culte plus modestes, comme la petite église de Saint-Louis-d'Antin. Cette typologie, bien qu'elle constitue un premier pas, nous apparaît par trop restrictive. Nous nous sommes donc tournés vers les guides et ouvrages d'architecture religieuse pour savoir si d'autres classements étaient réalisés.

Le *dictionnaire des églises de Paris*⁴ propose une typologie plus fournie. Ce « dictionnaire » porte bien son nom : il est exhaustif sur les lieux de culte chrétiens de Paris et chaque notice retrace les circonstances ainsi que l'historique de la construction, décrit l'architecture, les œuvres d'art et le mobilier liturgique. De belle facture avec son grand format, sa couverture cartonnée et sa reliure coffret, il se range parmi les « Beaux livres » d'art sacré. Mais cet ouvrage collectif est plus qu'une belle encyclopédie. Il propose également d'ancrer les églises décrites dans la ville et met en lumière des lieux de culte

4. Georges Brunel, Marie-Laure Deschamps-Bourgeon et Yves Gagneux, *Dictionnaire des églises de Paris*, Éditions Hervas, 1995

selon qu'ils sont dédiés à certaines communautés (l'église Sainte-Marie-Médiatrice, dans le XIX^e arrondissement, est désignée comme la paroisse des Portugais de Paris) ou à certains modes de vie (la chapelle Sainte-Bernadette, dans le XII^e arrondissement, consacrée en 1959, est construite à demi enterrée au centre d'un complexe de H.L.M. ; la chapelle Saint-Bernard-du-Maine est intégrée à la gare Montparnasse).

Autres types d'ouvrages à prétention exhaustive sur les églises de la capitale, les guides spécialisés. Celui qui répond le mieux à nos interrogations est celui d'Annick Daprey, *Où prier à Paris - Guide pratique*, publié en 1997 aux éditions du Cerf. Le texte du quatrième de couverture de cet ouvrage de petit format, facilement maniable, annonce un horizon de lecture. « *Entre deux rendez-vous, en sortant d'une gare, surgit comme une vague le désir de prier. Où aller ? Étrangers, originaires de province ou parisiens, chercheurs de Dieu, combien sommes-nous en quête d'un lieu idéal pour une halte spirituelle... Grâce à une enquête dans les lieux ouverts au public durant toute la semaine, près de 300 églises, chapelles, temples, églises orthodoxes sont décrits ici de manière très pratique : plans par arrondissement, horaires des offices, heures d'ouverture, chant et musique, groupes de prière.* »

La première partie de ce guide s'intitule « Prier comme on veut ». Elle propose une répartition des églises selon différentes pratiques de prière : 1. Prier dans la contemplation, le recueillement et le silence ; 2. Prier en assemblée ; 3. Prier en communion avec les malades (les chapelles d'hôpitaux) ; 4. Prier en transit, entre deux trains et un avion ; 5. Prier avec des communautés étrangères et dans leur langue ; 6. Prier avec un saint.

Dans chaque fiche correspondant à un lieu de culte sont rappelés les messes et offices particuliers (messe des malades, messe des travailleurs...), les groupes de prière présents sur place ainsi que les chants et la musique propre à chaque lieu (orgue et cithare, chant grégorien...). La possibilité de prier par écrit n'est jamais mentionnée. Seuls les *ex-votos*, quand leur nombre est important, sont présentés comme des témoignages de foi : « L'église Notre-Dame-des-Victoires, basilique mineure, est un haut-lieu de prière et de pèlerinage à la Vierge ; plus de 37000 *ex-votos* en témoignent. » (Daprey, 1997 : 28). Comme dans le *Dictionnaire des églises de Paris*, ce guide insiste sur la spécificité de la ville (immigration et cosmopolitisme ; habitat moderne ; hôpitaux ; diversité des moyens de transports) et la multiplicité des façons de prier.

Les « lieux de passage », si nous reprenons cette notion à la typologie de Françoise Lautman, seraient donc plutôt des espaces de culte adaptés à un phénomène spécifique de la contemporanéité : le développement des transports et les déplacements qui leur sont liés⁵. Entre ces deux pôles (« grands sanctuaires » et « lieux de passage ») se trouveraient les églises paroissiales, au rayonnement limité. Il nous paraît en effet indispensable de prendre en compte les églises non pas comme des entités étrangères à la ville, mais comme des constructions insérées dans un milieu urbain.

D'emblée j'ai préféré mettre à l'écart, dans le choix des lieux d'investigation approfondie, les deux églises les plus visitées de Paris : la cathédrale Notre-Dame-de-Paris et la basilique du Sacré-Coeur de Montmartre. Le gigantisme de ces « hauts-lieux » me laissait présager des méandres relationnels et institutionnels, que je pensais ne pas forcément trouver dans des lieux de moindre envergure. Même si mes pas m'y ont conduit pour des observations périphériques, je n'ai pas voulu m'engouffrer dès le départ dans de tels monuments. J'ai également choisi de ne pas aborder de front les chapelles d'hôpitaux, pour ne pas diriger mon enquête vers le domaine exclusif de la santé et des aumôneries hospitalières. Deux observations ponctuelles ont été réalisées, l'une à l'hôpital Saint Louis (10^e arrondissement), l'autre à la Salpêtrière (13^e arrondissement), mais elles n'ont pas été suivies d'une investigation approfondie, l'hôpital étant un continent à lui seul⁶. J'ai préféré porter mes interrogations sur ces « lieux de passage » urbains que sont les chapelles de gares et d'aéroports.

L'investigation a donc pris trois directions : celle des églises paroissiales, celle des lieux de pèlerinage et celle des lieux de passage. En commençant par les églises de mon quartier. J'habitais alors dans un foyer de jeunes travailleuses bretonnes, derrière la gare Montparnasse, établissement laïc mais gardant néanmoins quelques traditions catholiques : la directrice et les employées furent mes premières « informatrices » dans cette période de débroussaillage. Saint-Lambert-de-Vaugirard, Notre-Dame-du-Travail, Notre-Dame-

5. Voir à ce sujet l'ouvrage de Marc Augé, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette, 1986, sur lequel nous reviendrons dans la dernière section de ce chapitre.

6. Pour une approche de ces espaces culturels, je renvoie au chapitre d'Isabelle Saint-Martin dans l'ouvrage *Les lieux de culte en France, 1905-2008*, (Saint-Martin, 2008)

de-l'Arche-d'Alliance, Saint-Antoine-de-Padoue (15^e arrondissement) ont été visitées sur les conseils de l'une des gardiennes de mon foyer que je voyais quotidiennement plongée dans son *Magnificat*⁷. A ma grande surprise, dans chacune de ces églises à l'exception de Notre-Dame-du-Travail, un cahier était ouvert près d'une chapelle de la Vierge, recueillant les prières écrites des visiteurs. Ce qui m'apparaissait a priori comme une pratique marginale devenait, grâce à ces premières observations, un phénomène qui semblait être plutôt répandu. Ces premières observations, fugaces, n'ont pas été suivies de prises de contact avec les responsables de ces églises. Elles participaient simplement d'un tâtonnement, d'une prise de repères.

J'ai ainsi expérimenté au sein des églises la méthode de l'« observation flottante » mise à l'épreuve en 1982 par Colette Pétonnet dans le cimetière parisien du Père Lachaise⁸. Cette méthode était alors un point de mire, car il semblait évident qu'un « filtre » était déjà posé en raison de mon intérêt pour les pratiques d'écriture votives. Je me suis pourtant exercée à me laisser seulement imprégner de l'ambiance sensorielle de ces lieux de culte, dans leurs moments « creux », en dehors des célébrations, comme dans leurs moments « pleins », au cours des messes. Entre silences et chuchotements, odeurs de cierges et de pierre humide, ombres et jeux de lumières, j'ai assisté à des « chapelets »⁹ ; écouté les

7. Le Magnificat est une revue mensuelle catholique, qui propose les textes officiels de la messe, des prières du matin et du soir issues de la Liturgie des Heures ainsi que des méditations extraites des textes des Pères de l'Église.

8. Cette méthode d'observation et d'écoute exploratoire a été élaborée dans un moment de redécouverte des espaces publics urbains au sein de l'ethnologie française, notamment ceux « tellement connus par habitude qu'on ne leur prête nulle attention » ou « tellement étudiés que l'on ne pense pas qu'ils puissent révéler autre chose que ce qui a déjà été décrit » (Pétonnet, 1982 : 39). La méthode dite de l'observation flottante « consiste à rester en toutes circonstances vacant et disponible, à ne pas mobiliser l'attention sur un objet précis, mais à la laisser "flotter" afin que les informations la pénètrent sans filtre, sans *a priori*, jusqu'à ce que des points de repères, des convergences, apparaissent et que l'on parvienne alors à découvrir des règles sous-jacentes. » (Pétonnet, 1982 : 39)

9. Le terme de « chapelet », désigne aussi bien l'objet de dévotion constitué de perles enfilées sur un cordon utilisé pour compter des prières récitées que l'acte de prière lui-même. « Prier le chapelet », c'est réciter un certain nombre de prières dans un ordre précis et méditer sur des épisodes de la vie de la Vierge.

bavardages d'amies se retrouvant vingt minutes avant le début de la messe pour pouvoir discuter sur les bancs de la nef ; observé le ballet des sacristains nettoyant les chapelles latérales. Sans que je comprenne alors pourquoi, je n'ai jamais pu, dans ces premiers moments, apercevoir de visiteur en train d'écrire. En effet la progression des prières sur les cahiers était lente : un à trois messages venaient s'ajouter chaque semaine. Préférant engager mes investigations dans des lieux où l'écrit serait plus prégnant, je n'ai cherché à entrer en relation ni avec les visiteurs, ni avec les responsables institutionnels. C'est seulement à Saint-Germain-des-Prés et à l'aéroport d'Orly, comme nous le verrons dans les sections suivantes, que le terrain a vraiment débuté.

Cette réflexion exploratoire et classificatoire a été le point de départ d'un travail cartographique. Par la rigueur qu'elle impose et les problèmes qu'elle peut faire apparaître, la cartographie nous est apparue comme un outil heuristique, permettant de contextualiser les pratiques observées. Nous avons voulu dans un premier temps consulter la carte des paroisses de Paris dans ses frontières actuelles. Or la carte la plus récente conservée par le service des archives de l'archevêché¹⁰ datait de 1990. En comparant l'Ordo administratif¹¹ de 1990 avec celui de 2004, il est apparu que 11 nouvelles paroisses avaient été érigées dans les arrondissements de la périphérie de la ville (XIII^e, XVI^e, XVII^e et XIX^e). Pour trouver les frontières de ces nouvelles paroisses, il a fallu travailler sur les dossiers administratifs de chacune d'entre elles où des déclarations épiscopales mentionnent les rues qui les délimitent. La constitution d'une carte des paroisses de Paris a donc permis la mise en place d'une « trame de fond » servant de base aux découpages géographiques ultérieurs et au recensement des pratiques d'écriture votive dans chacune des églises visitées. Cependant, la construction administrative seule, même si l'unité de la paroisse semble cohérente a priori, ne pouvait convenir à la délimitation d'un terrain d'enquête.

10. Les archives de l'archevêché de Paris possèdent un fond documentaire concernant l'histoire religieuse, les archives paroissiales (à l'exception des registres de catholicité tels que baptêmes et mariages), la liturgie, l'architecture religieuse (collection de plans des édifices religieux parisiens et de l'Ile-de-France) et l'administration épiscopale.

11. *Ordo administratif : Paris, Créteil, Nanterre, Saint Denis*, répertoire administratif de l'archevêché de Paris.

Les travers de l'exemplarité devaient également être évités : une église ne pouvant être choisie parmi les autres uniquement en fonction de son foisonnement scripturaire.

Outre mes flâneries exploratoires accompagnées de notes de terrain, j'ai porté attention lors des premiers mois de cette enquête aux bulletins paroissiaux laissés à disposition dans les églises, et surtout à l'hebdomadaire *Paris Notre Dame*, journal du diocèse de Paris qui rassemble des informations sur les événements de chaque paroisse, ainsi que les programmes détaillés de Radio Notre-Dame et de KTO, la chaîne télévisée catholique. Je scrutais chaque annonce de rassemblement de prière, chaque dossier consacré à une paroisse, pour y déceler un événement qui aurait ouvertement inclus des pratiques d'écriture votive.

Or, au mois de décembre 2003, un article mentionne la prochaine « Neuvaine à Sainte-Geneviève » célébrée du 3 au 11 janvier 2004 en l'église Saint-Etienne-du-Mont dans le 5^e arrondissement. L'article signale qu'il s'agit d'un temps de célébrations comprenant des prières collectives, des messes et l'exposition des reliques durant neuf jours, en l'honneur de la sainte, patronne de Paris. La lecture assidue de cet hebdomadaire lors des premiers temps de l'enquête nous a en effet permis de nous initier à un certain savoir local sur les célébrations catholiques, leur spatialité et leur périodicité.

Si nos interrogations portaient sur la cohérence spatiale de l'enquête, elles se rapportaient aussi à la cohérence temporelle de celle-ci. Comme nous avons porté attention au découpage administratif propre à l'Église catholique et aux propositions typologiques des guides de lieux de prière, nous avons également étudié le découpage du temps proposé par cette même Église. Trois formes calendaires se superposent dans le rythme catholique : celui de la liturgie, qui débute par l'Avent au mois de décembre, celui du calendrier des saints, enfin celui des sacrements de la vie individuelle et familiale, du baptême à l'extrême-onction en passant par la confirmation et le mariage. La Neuvaine de Sainte Geneviève correspond donc au calendrier des saints¹².

Dans la section suivante, nous allons, à partir de cette première expérience de terrain que fut la Neuvaine de Sainte Geneviève, rappeler les impressions initiales et les difficultés

12. Nous reviendrons, dans le chapitre 4 consacré à la production des écrits votifs, sur cette temporalité religieuse.

face à la découverte d'un monde, qui, quoique proche de ma culture, n'en était pas moins étranger.

1.2 La découverte d'un monde

Je me suis rendue pour la première fois dans cette église de Saint-Etienne-du-Mont la veille de cette célébration, en fin d'après-midi. La nuit commençait à tomber sur le quartier du Panthéon. Trois espaces me sont alors apparus comme particulièrement mis en valeur par l'éclairage artificiel : la nef et le chœur, la chapelle Sainte Geneviève et la chapelle de la Vierge¹³.

Dans une chapelle à la droite du chœur sont conservées les reliques de la sainte. Elle abrite un fragment de son tombeau, conservé dans une grande châsse de cuivre doré, surmonté d'un ciborium. Deux autres châsses contiennent un doigt et une mèche de cheveux. Devant la châsse contenant le doigt de la sainte, plusieurs rangées de bougies votives allumées sont disposées, ainsi qu'un prie-Dieu sur lequel est cloué le texte des « Litanies à Sainte Geneviève », protégé par une vitre. Un écritoire accueille un classeur auquel est attaché un stylo-bille. Des prières manuscrites, écrites par les visiteurs, s'y trouvent consignées. Une affichette suspendue à l'écritoire indique : « *les intentions de prière que vous inscrivez dans ce livre sont prises dans une prière d'intercession tous les jeudis de 17h00 à 17h30 ici. Vous êtes invités à y participer.* » Les murs de cette chapelle sont couverts d'ex-votos de marbre datant XIX^e siècle, scellés dans le mur et encadrés de bois sculpté. Le fidèle est donc invité à lever la tête pour lire les ex-voto, à s'agenouiller pour prier et lire les litanies de la sainte, à se tenir debout pour écrire. L'espace restreint, les couleurs chaudes du bois et des dorures, la proximité du corps de la sainte avec le corps de l'orant : chaque élément de ce dispositif invite à une intimité de la prière.

A l'entrée de la chapelle de la Vierge, au fond de l'église, dans l'abside, un cahier est également disposé sur un écritoire, surmonté d'une lampe. Là encore une affiche indique : « *Vos intentions de prière sont présentées à la Vierge Marie par la communauté paroissiale lors de la prière du chapelet, chaque samedi de 17h45 à 18h30.* » L'espace de cette chapelle

13. Voir figures 1.2 à 1.9 dans le cahier photographique

est plus large que la chapelle de Sainte Geneviève. Cinq rangées de chaises font face à un autel devant lequel se trouvent des cierges. Quelques fidèles épars sont présents, tête baissée.

Un fait marquant donna un ton particulier à cette première visite : une jeune femme d'environ 35 ans arrive à vive allure dans la chapelle de Sainte Geneviève, s'empare du stylo et écrit dans le classeur. Depuis le banc de la nef où je suis installée, je peux voir qu'elle pleure en écrivant. Elle repart, puis revient, réécrit sur la page, et repart aussi vite. Je la suis d'assez loin pour qu'elle ne me remarque pas : elle s'en va au volant de sa voiture, qui était garée en double file devant l'église. Je reviens me pencher sur le classeur pour lire sa prière : en citant les prénoms, elle demande à la sainte de rétablir la paix dans son couple. Sous la signature est ajoutée la mention « urgent », encadrée deux fois. Étant donnée la rapidité de l'action, cette personne devait connaître l'existence de ce classeur d'intentions de prière, dans cette église et à cet endroit précis.

Le lendemain, je rencontre l'une des membres de l'Institut des dames de Sainte Geneviève, avant la messe d'ouverture de la Neuvaine prévue à 15 heures¹⁴. Je lui fais part de mes recherches sur l'écriture votive, en demandant des précisions sur le classeur et le cahier et le classeur, qu'elle me présente comme des « cahiers d'intentions de prière »¹⁵. Après une brève explication sur la provenance des reliques, elle m'apprend que l'Institut n'est pas à l'origine de cette initiative, qu'il ne gère pas ces prières écrites plutôt confiées à la communauté paroissiale. « *Nous prions chaque jour pour les âmes de nos frères pêcheurs, ajoute-t-elle, mais nous ne lisons pas dans leurs cœurs.* » Elle m'entraîne dans un discours sur les vertus de Sainte Geneviève et le devoir de prier cette protectrice pour « sauver la France ».

14. La Neuvaine de Sainte Geneviève est organisée par deux institutions. La première est masculine : la Compagnie des porteurs de la châsse de Sainte Geneviève prend en charge la procession qui clôt la Neuvaine. La seconde est féminine : l'Institut des dames de Sainte Geneviève est composé de laïques ayant fait le vœu de prier chaque jour la sainte et d'avoir une vie exemplaire à l'image de celle-ci.

15. Ce terme de « cahier d'intentions de prière » sera constamment repris par tous les responsables institutionnels rencontrés, avec parfois quelques variantes, comme le « livre d'intentions ». Nous reviendrons dans le chapitre 4 sur cette notion d'« intention » au cœur de l'action votive.

L'une des premières difficultés à l'orée de cette enquête de terrain fut la découverte d'un mode d'interaction étranger. Mes interlocuteurs et moi avions la même langue maternelle, mais l'écart sémantique et politique entre eux et moi était un véritable gouffre. Durant la neuvaine à Sainte Geneviève, je me suis retrouvée dans l'un des milieux catholiques les plus conservateurs, où les laïques de l'Institution me délivraient des propos sur les vertus féminines et leur farouche opposition à l'avortement. Je me protégeais en ne laissant rien percer de mes opinions, en écoutant simplement sans entrer dans la polémique. M'étant présentée comme doctorante en ethnologie, ces laïques furent au premier abord désappointées lorsque je leur appris que je ne venais pas d'une université catholique. Je pressentais que l'observation participante serait impossible si un échange ne pouvait avoir lieu, si je devais chaque jour me protéger et ne rien délivrer de moi. Ces premiers temps furent cependant bénéfiques sur le plan de l'acquisition langagière. J'appris à dire « Mon père » à un prêtre (et non « Monsieur » comme ce fut le cas lors de ma première journée aux archives de l'archevêché), à employer le terme de « temps fort » pour parler d'un événement remarquable dans un rassemblement religieux, à m'habituer aux récurrences sémantiques issues de la mystique du XIX^e siècle ou foisonnent les « cœurs », la « tendresse de Dieu » et nos « frères pêcheurs »¹⁶. Cet apprentissage me sera profitable lors de rencontres ultérieures.

Mais revenons à cette Neuvaine à Sainte Geneviève et aux autres tentatives de ce mois de janvier 2004, qui ont le mérite de soulever d'emblée des questions sur le statut des prières écrites et sur l'orientation donnée à l'enquête. Durant le temps de la Neuvaine, des messes quotidiennes sont données en l'honneur de la sainte, les litanies de Sainte Geneviève sont récitées après chaque office et les reliques sont placées au milieu du chœur de l'église pour une adoration (les fidèles viennent embrasser les reliques ou frotter un tissu sur le reliquaire en se signant). Le public est composé d'une majorité de personnes âgées. La chapelle ne désemplit pas et devient le lieu des prières silencieuses, du dépôt des cierges et de l'écriture des intentions de prière. L'écritoire est continuellement occupé par des personnes, seules, en train d'inscrire un message dans le classeur. Un point

16. Voir à ce sujet l'œuvre monumentale du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, paru aux Éditions Beauchesnes entre 1932 et 1995.

important est en effet l'insistance, dans le discours des prêtres durant les offices, sur le pouvoir d'intercession de la sainte. Les litanies récitées en chantant par toute l'assemblée rappellent d'ailleurs la « protection » qu'elle garantit contre les maladies, les inondations, le « secours » qu'elle apporte aux prisonniers, la « réconciliation » qu'elle offre aux ennemis. Le dernier jour de la Neuvaine, l'église est comble pour la messe de 15 heures. Depuis la chapelle de Sainte Geneviève, une procession composée de la Compagnie des porteurs de la châsse de Sainte Geneviève, de l'Institut des dames de Sainte Geneviève et de membres de l'Ordre de Malte accompagne la châsse contenant la mèche de cheveux de la Sainte jusqu'au chœur. Après l'office, la même procession se rend sur le parvis de l'église pour une bénédiction de Paris. La présence de personnalités politiques (le maire du V^e arrondissement et l'ancien maire de Paris Jean Tibéri) est notée par les membres de l'assistance, mais les dames de l'Institut déplorent l'absence de membres de la Police et des pompiers, dont Sainte Geneviève est la patronne.

Jusqu'à la fin du mois de janvier 2004, je me suis rendue chaque jeudi et samedi à Saint-Etienne-du-Mont, pour assister au « chapelet » et à la prière d'intercession de Sainte Geneviève. Mais la sœur ayant en charge la prière d'intercession avait changé de paroisse et personne n'avait été trouvé pour la remplacer : les feuilles du classeur s'accumulaient donc avant d'être rangées dans un placard, sans suite. Quant au chapelet, s'il était bien prononcé chaque samedi guidé par un laïc, il ne mentionnait pas les prières écrites à l'entrée de la chapelle de la Vierge. Cet apparent abandon ne manqua pas de m'étonner : les prières écrites semblaient fonctionner dans un régime à part, indépendamment d'une gestion officielle, parallèlement à d'autres activités votives elles-mêmes bien encadrées. Qui plus est, une division apparaissait entre les projets affichés par l'Eglise (une prise en compte des prières écrites dans les prières collectives) et les pratiques réelles. Comme nous l'avons évoqué dans la section précédente, notre question de départ portait sur les rapports entre l'écriture et l'institution. Cette question m'a orienté vers une attention particulière aux traitements institutionnels de l'écriture votive. À Saint-Etienne-du-Mont, ce traitement *a minima* et un contexte d'accueil défavorable m'a conduit à ne pas pousser plus loin nos investigations.

C'est aussi la raison pour laquelle nous avons laissé de côté l'église initiale de nos découvertes, Saint-Sulpice. Après plusieurs visites durant ces premiers mois, aucun chan-

gement n'était constaté dans les inscriptions sur les statues et les ex-votos. Interrogeant le curé de la paroisse, il me répondra que ces graffitis sont laissés à l'abandon, la paroisse étant engagée dans un autre « combat », celui de l'accueil forcé des lecteurs passionnés du roman de Dan Brown, *Da Vinci Code*, paru en mars 2003 et évoquant cette église comme recueillant de nombreux symboles faisant état de l'existence du Prieuré de Sion. Depuis la parution du livre, le prêtre, un peu las de voir arriver des « pèlerins en quête de vérité », a installé à cette occasion un panneau dénonçant les allégations fantaisistes du livre.

La chapelle Saint-Bernard-du-Maine de la gare Montparnasse fut l'objet d'une tentative exploratoire au début de notre enquête de terrain, car nous tenions absolument à sonder ces lieux de culte présents dans des lieux de circulation et de passage. Au pied de la gare, sous la grande horloge de la façade principale, une enseigne indique l'entrée de cette chapelle¹⁷. Il faut descendre un escalier qui conduit au sous-sol. Une fois dans la chapelle, il n'existe pas de passage direct remontant vers la gare. En ce dimanche 18 janvier 2004, un concert vespéral est organisé : un guitariste, un flûtiste et un clarinettiste interprètent des œuvres d'Astor Piazzola. Avant d'entrer dans la chapelle proprement dite, le visiteur est accueilli dans une salle où sont disposées des chaises en cercle et des tables basses. Quelques personnes attendent là, bavardant, un café à la main. Des panneaux d'exposition présentent les activités de la communauté : aide humanitaire, visite aux malades dans les hôpitaux, visites aux prisonniers, soutien scolaire, groupes de prière, témoignages spirituels. Contre l'un des murs, une bibliothèque propose des livres d'occasion. La chapelle est sombre, en comparaison de la salle d'accueil. L'éclairage est uniquement constitué de petites lampes autour des piliers, et d'une rangée au-dessus de l'autel, réalisé avec des traverses de chemin de fer, tout comme le tabernacle. Le décor est sobre : une statue de la Vierge, une autre du Christ en croix. Aucune trace d'écriture votive.

La présentation de mon objet de recherche au père Charles B. lance, à mon grand étonnement, l'idée de l'installation d'un cahier d'intentions de prière dans la chapelle ou la salle d'accueil. Mais là encore, des difficultés organisationnelles internes à la communauté gérant cette chapelle n'ont pas laissé de place à une véritable investigation. Ce projet fut de mois en mois toujours repoussé, car il nécessitait la désignation de gestionnaires :

17. Voir figure 1.10 dans le cahier photographique.

à cette époque, la communauté traversait des difficultés financières importantes et les membres étaient appelés à d'autres urgences. L'intérêt suscité par ce type de pratique ne fut pas suivi d'effets.

Il a fallu, durant toute cette période initiale, prendre également en considération toute la violence symbolique qui se peut se dégager des relations de terrain¹⁸. Les premiers pas sur le terrain, avant que celui-ci ne prenne, ne vous prenne, sont les plus difficiles : j'avais l'impression d'être une intruse, déplacée, décalée, devant sans cesse justifier ma présence, mon regard, mon projet, face à des personnes parfois hostiles. Travaillant sur la prière personnelle, il fallait me prémunir contre l'accusation de voyeurisme, contre « l'obscénité » de mon regard. J'ai donc rédigé, à destination des responsables ecclésiaux, un projet de recherche où j'indiquais mon intérêt porté sur les pratiques plus que sur les textes des prières eux-mêmes, les enjeux dans lesquels l'institution catholique pouvait se retrouver (la mise en valeur d'un patrimoine spirituel témoignant de la vitalité de l'Église) et l'engagement que je prenais d'anonymiser les identités, de restituer les documents prêtés ainsi que les résultats de cette recherche.

Ce projet écrit me fut très utile à Saint-Germain-des-Prés, où je me suis présentée en février 2004. Le curé de la paroisse, responsable, selon le Droit Canon, de la police des cultes (Can. 953) était très défavorable à la présence d'une ethnologue dans son église. Il insistait, lors de nos entretiens, sur le caractère « sacré » et « inviolable » des prières écrites, qui, si elles étaient exposées dans l'église à la vue de tous, ne devaient pas pour autant être soumises à un regard analytique (équivalent, selon lui, à un jugement). Il me laissa prendre place dans son église, lier des contacts avec l'équipe des laïcs accueillants, suivre le sacristain dans ses tournées de nettoyage, mais je ne devais pas « importuner les fidèles », c'est-à-dire leur parler lorsqu'ils étaient dans la nef ou les chapelles latérales (la technique de l'entretien « sur le vif », comme nous le verrons plus loin, n'était pas, de toute façon, la plus opérante). Cette observation participante sous surveillance s'est

18. Comme le souligne Paul Rabinow dans *Un ethnologue au Maroc. Réflexion sur une enquête de terrain* (Paris, Hachette, 1988, p.117) : « A ceux qui soutiendraient que leur propre expérience de terrain n'a pas comporté une forme quelconque de violence symbolique, je réponds simplement que je ne les crois pas. Car cette violence est inhérente à la structure même de la situation. »

adoucie avec le temps, grâce à la confiance gagnée auprès des accueillants. Mais j'ai dû attendre la nomination d'un autre curé pour obtenir le droit d'emprunter les feuillets sur lesquels étaient inscrites les prières.

La « violence symbolique » dont parle P. Rabinow se manifeste lorsque « l'autre » se défend de son statut d'observé, de ce regard qui le transforme en objet. L'agressivité, par instants, peut prendre le dessus, même au cœur de l'enquête, lorsque l'on se croit bien « installé », comme en ce mois de mai 2005, dans l'église Notre-Dame-des-Champs. Je suis à la table d'accueil avec Paul, un laïc bénévole. Il vient de me montrer le commentaire fait par une collègue dans le cahier de liaison ¹⁹, d'une prière issue du cahier d'intentions. Je suis en train de recopier ce passage quand une femme d'environ 50 ans se présente à la table. Je ferme alors mon carnet de terrain, et l'écoute avec Paul. Elle déverse son angoisse, raconte des passages douloureux de sa vie d'une voix forte mais hachée, chaotique. Paul lui procure des paroles d'apaisement, tirées de la Bible, et relate aussi une expérience personnelle douloureuse semblable à la sienne. Moi je ne dis rien. Soudain, elle me crie : « Arrêtez de me regarder ! » et manque de se sentir mal. D'un commun accord avec Paul, je décide de les laisser seuls. Il me rapportera ensuite, sans entrer dans le détail, qu'elle lui a narré des choses « encore plus épouvantables », et que ma présence silencieuse et mon jeune âge l'avaient rendu agressive. Cet épisode, gravé dans ma mémoire, n'apparaît pourtant pas sur mon carnet de terrain. Troublée, confuse, ne parvenant pas à me détacher de cet événement, je l'ai purement passé sous silence.

La complexité des rapports institutionnels, la difficulté des rapports inter-individuels m'ont laissé, durant la partie exploratoire de l'enquête de terrain, une impression d'échec. Je me trouvais dans l'incapacité absolue d'entrer en relation, et j'avais alors l'impression que ce « butinage » était du temps perdu. Mais ces premiers pas hésitants ont finalement contribué à la formation de mon regard sur l'objet de ma recherche.

Que nous apprennent ces premiers pas au sujet de l'écriture des prières dans les églises catholiques parisiennes ? Tout d'abord, nous pouvons faire le constat qu'il existe des relations complexes entre les pratiques d'écriture et leur prise en charge institutionnelle. Ces

19. Cahier dans lequel les bénévoles-accueillants de l'église notent les événements déroulés durant leur plage horaire, mais également leurs propres réflexions.

pratiques peuvent à certains égards apparaître comme indépendantes d’une initiative de l’Eglise, comme le laissent supposer les graffitis inscrits sur les statues de Saint Sulpice — qui sont pourtant intimement liés aux ex-votos de marbre exposés dans la chapelle. Le cas de Saint-Etienne-du-Mont, où la pratique perdure malgré une désaffectation des prises en charge officielles, pourrait également nous laisser croire à cette autonomie. Mais si l’intercession dans les prières orales collectives n’existe plus faute de gestionnaire désigné, les supports d’inscription sont encore administrés *a minima* : les feuilles du classeur sont remplacées, les cahiers sont changés. Il existe donc bien une relation de concordance entre l’existence de ces pratiques et l’administration de l’écrit votif. Dans un lieu plus confidentiel comme la chapelle Saint-Bernard-du-Maine, accueillant principalement une communauté d’habitues malgré son intégration au sein de l’ensemble architectural de la gare Montparnasse, les prières écrites n’existent pas. L’hypothèse que nous pourrions alors formuler est la suivante : les pratiques d’écriture votive ne prendraient place qu’en situation d’ouverture vers l’extérieur de la ville, vers le va-et-vient des visiteurs et des passants. Dans le cas d’une chapelle exclusivement communautaire, ces pratiques n’auraient pas de raison d’être, malgré l’intérêt qu’elles peuvent susciter.

Durant ces premiers mois, l’impression qui dominait était celle d’un terrain qui se dérobaît à moi. Le phénomène de l’écriture votive semblait m’échapper : majoritairement présent dans les églises visitées, il apparaissait pourtant périphérique, laissé en friche par les acteurs institutionnels. Passés les premiers temps de l’observation cachée (sans révéler ma présence et mon projet aux orants ou aux administrateurs), les contacts étaient difficiles à établir. Les véritables relations de terrain, comme nous allons le constater dans la section suivante, sont nées de rencontres personnelles, de sympathies réciproques et d’intérêts partagés pour mon objet de recherche. De fil en aiguille, d’une rencontre à une autre, le terrain a fait boule de neige.

1.3 Les « passeurs »

L’entrée dans ces mondes de la prière s’est d’abord faite par l’intermédiaire du Père B., aumônier de l’aéroport d’Orly. Au mois de février 2004, je me suis rendue dans la chapelle de cet aéroport et j’y ai découvert un grand cahier d’intentions de prière à

couverture noire, cartonnée et toilée²⁰. La chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, ouverte de 7 heures à 22 heures, se trouve au deuxième étage du terminal Sud. Intégrée à l'architecture du bâtiment depuis sa construction en 1961, elle forme une salle ovale entre la zone hors douane et la zone sous douane. Une vitre sépare ces deux zones, pour que les voyageurs puissent assister à la cérémonie eucharistique des deux côtés, simultanément. Cinq rangées de bancs de bois sont disposées d'un côté, trois de l'autre. Sur le côté de l'autel, une inscription en larges capitales rappelle ce précepte chrétien : « Dieu parmi les hommes »²¹. Le silence de ce lieu est apaisant, comparé au tumulte de l'aéroport. Seules sont audibles les annonces vocales avertissant les voyageurs de l'embarquement ou de l'arrivée d'un avion. Le grand cahier d'intentions de prière à couverture cartonnée, trônant sur un écritoire non loin de l'espace qui fait office de chœur, accompagné d'un stylo, procède d'une invitation à l'écriture.

Dans la porte de la sacristie, une boîte au lettre a été percée, pour les communications écrites entre les visiteurs et l'aumônier. C'est dans cette boîte que j'ai glissé, en ce premier jour de visite, une lettre rédigée sur le vif, à l'intention de l'aumônier. Je lui faisais part de mon projet de recherche, de ma joie de la découverte de ce lieu et de la présence de ce cahier, et je lui demandais un rendez-vous. Quelques jours plus tard, il me rappelle, et se dit « très favorable » à mon étude. Il me parle d'un autre cahier qu'il a conservé et qu'il est prêt à me montrer (il emploie le terme « livre » pour parler du cahier d'intentions de prière) et m'invite à passer à l'aumônerie.

Je m'y rends un vendredi matin, quelques heures avant la cohue des grands départs du week-end. Au deuxième étage de l'aéroport se trouvent non seulement la chapelle mais aussi la salle d'accueil de l'aumônerie, située dans un bureau vitré en accès libre. Un canapé, des fauteuils et une table basse ainsi qu'une bouilloire et du café soluble composent un cadre de détente et d'écoute, où viennent se reposer certains employés de l'aéroport et des sans-abris qui ont pris l'aéroport comme refuge durant l'hiver. Le premier

20. L'idée d'aller voir du côté des aéroports m'est venue à travers la lecture de Marc Augé (1986, 1992), mais aussi par la lecture d'un roman de David Lodge, *Small World* (1984), où Persse McGarrigle, le jeune héros, écrit une prière dans un aéroport.

21. Voir les figures 1.11 à 1.14 dans le cahier photographique.

jour de mon arrivée, je suis ainsi accueillie par le prêtre François B., la religieuse Marie-Noëlle T. et Yvan H., habitué de l'aéroport, sans domicile fixe. C'est mon premier café dans ce petit bureau, et de nombreux vont suivre. A partir de ce jour, je me rends deux ou trois fois par semaine à Orly-Sud, empruntant l'Orly-bus avec la foule des voyageurs. Petit à petit, je m'intègre à l'aumônerie, servant à mon tour des cafés solubles, discutant avec les bénévoles de la Croix-Rouge, les employés de l'aéroport, les sans-abris. Chaque jour de ce terrain, je me rends à la messe quotidienne avec toute l'équipe, allant jusqu'à lire publiquement durant cet office des passages de l'Ancien Testament, sur proposition du prêtre. J'apporte aussi mon aide à soeur Marie-Noëlle pour les réalisations informatiques de l'aumônerie (feuillet de prière, bulletins d'information) qui sont laissés à disposition des voyageurs.

Une relation de confiance se crée peu à peu. La présence quotidienne dans le long terme de l'ethnologue est au départ énigmatique : que cherche-t-on, que va-t-on retenir, pourquoi nous faut-il tant de temps ? Puis les personnes rencontrées trouvent un lieu où placer cette altérité progressivement acceptée. Au fur et à mesure de mes venues, l'équipe comprend l'objet et les enjeux de ma recherche, s'y impliquant même, partageant mes interrogations : « Tiens, j'ai lu un article dans *Témoignage Chrétien* qui parlait des intentions de prière, tu pourrais leur écrire ! » ; « Tu sais qu'il y a de nombreuses références à la Bible dans les prières écrites du cahier ? » A Orly, l'équipe de l'aumônerie va me laisser consulter, emprunter et numériser tous les cahiers d'intentions de prière ainsi que des documents internes concernant la gestion de ces cahiers. Le père B. m'offre même une bible, à la suite d'une longue discussion sur l'Esprit Saint. Deux cadres doivent en effet être distingués : celui de l'entretien et celui de la relation informelle. Si l'espace-temps de l'entretien est en grande partie cadré et défini par la relation qui a pu se tisser antérieurement, c'est aussi un espace relativement autonome, empreint d'une certaine solennité (l'entretien construisant un sujet dont la parole a de l'importance). Mais c'est dans les discussions informelles que la richesse de la relation se construit, que des informations sont glissées, que des avis personnels sont émis. Notées dans le carnet de terrain, ces bribes de discussion peuvent constituer une part importante des données, sans avoir le même statut que des extraits d'entretien.

C'est également au mois de février 2004 que je vais plonger dans un nouveau monde : celui des laïcs accueillants des églises paroissiales. Si l'équipe de l'aumônerie d'Orly a une fonction d'accueil, elle est composée uniquement de religieux qui sont, fait remarquable, salariés de l'entreprise *Aéroports de Paris*. Les rôles du prêtre et de la religieuse à Orly sont définis par contrat, l'entreprise garantissant à ses clients un « espace prière »²². Outre l'accueil et la messe quotidienne, l'équipe de l'aumônerie apporte une aide ponctuelle aux sans-domiciles et aux voyageurs en détresse. Ils sont également chargés de l'accueil des familles et des cérémonies religieuses lors des catastrophes aériennes, ainsi que des bénédictions et envois en mission pour les pèlerinages.

Dans les églises paroissiales, des laïcs bénévoles secondent les prêtres dans les fonctions d'accueil. Depuis le décret sur l'apostolat des laïcs du concile Vatican II²³, ces derniers ont officiellement un rôle dans l'organisation de l'Église. L'insuffisance croissante du nombre de clercs conduit d'ailleurs à leur donner une place de plus en plus large au sein des activités de la communauté (liturgie, catéchèse, visites aux malades, accueil dans les églises les plus fréquentées, groupes de réflexion pastorale) et dans son organisation (gestion financière notamment). Dès lors, le laïc n'est plus considéré comme « non clerc » ou « simple fidèle » car une mission spécifique lui est reconnue. Cette reconnaissance transparait aussi dans l'espace de l'église, où des chapelles, comme à Saint Germain des Prés et à Notre-Dame-des-Champs, ont été transformées en bureau d'accueil. Le sacristain, employé chargé de l'entretien de l'église et de la sacristie, est parfois secondé par des laïcs bénévoles dans sa tâche (ateliers floraux pour la décoration, par exemple).

A Saint-Germain-des-Prés, malgré une réception plutôt fraîche de mon projet de recherche par le curé de la paroisse, j'ai pu lier contact avec Eloïse M., l'une des « accueillantes », gestionnaire au quotidien des feuilles scotchées sur les piliers près des statues de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue. Dans cette église, comme à Saint-Sulpice,

22. Aéroports de Paris, *Plan et services d'Orly, Terminal Sud*, édition de juin 2003.

23. *Apostolicam actuositatem*. Décret d'application de la Constitution sur l'Église, il en précise et développe divers points relatifs aux laïcs dans l'Église ; il invite notamment à la mise en place à tous les niveaux, de la paroisse jusqu'au Saint-siège, de Conseils de laïcs où ceux-ci puissent exercer leur part de responsabilité.

des graffitis votifs sont visibles sur certaines statues. Les saints qui suscitent des prières ne possèdent pas de chapelle à leur nom : Sainte Rita se trouve dans le bas-côté gauche et Saint Antoine de Padoue dans le bas-côté droit. Des feuilles blanches de format A0 ont été scotchées sur les piliers proches de ces statues, et sont elles-mêmes remplies de messages écrits²⁴. Avec sa complicité et celle du sacristain, j'ai pu suivre au jour le jour la gestion de ces feuilles et les relations entre l'accueillante et les visiteurs ou fidèles de l'église. Dans cette église, le bureau d'accueil est nettement séparé du chœur et ne permet pas une observation conjointe de l'église et de cet espace. J'ai dû faire varier mes points de vue, en restant parfois auprès d'Éloïse et parfois dans le chœur, seule ou accompagnée du sacristain.

C'est un an plus tard, en avril 2005, que je découvre l'église paroissiale de Notre-Dame-des-Champs (6^e arrondissement), suite à une photo publiée dans l'hebdomadaire « Paris Notre-Dame » où l'on voit une femme inscrire un message dans un cahier, le jour de la mort du Pape Jean Paul II. Je suis reçue par Paul F., laïc accueillant. Il me montre la table où un cahier d'intentions de prière est ordinairement déposé et m'explique qu'il est présentement enlevé car un office d'obsèques va avoir lieu et qu'on pourrait le confondre avec le registre. Il me fait faire le tour des piliers lumineux qui décorent la travée droite. Ces piliers sont un dispositif d'exposition, reproduisant des extraits du cahier d'intentions de prière : on y voit l'aspect matériel de la feuille (les trous des spirales, les petits carreaux) et les inscriptions manuscrites. Saisie par cette mise en valeur tout à fait étonnante, je formule le projet d'observer les pratiques d'écriture votive et leur administration dans cette église. Accueillie favorablement, je vais lier amitié avec Paul F. et tenir avec lui, à plusieurs reprises, la permanence de l'accueil dans l'église. Nous échangerons aussi de nombreux courriers, établissant une conversation théologique à partir de mon objet de recherche. C'est grâce à lui, notamment, que j'explorerai les scènes d'écriture de la Bible et le rôle de l'écriture dans certains exercices spirituels de congrégations religieuses.

Que ce soit à Orly, à Saint-Germain-des-Prés ou à Notre-Dame-des-Champs, l'expérience de la participation au rôle de l'accueil m'a beaucoup appris sur la vie quotidienne d'une église ou d'une aumônerie d'aéroport. Cependant, malgré toute la bonne volonté

24. Voir les figures 1.15 à 1.17 dans le cahier photographique.

des personnes avec lesquelles j'ai travaillé, il n'a pas pu s'établir, durant cette période, de lien avec les scripteurs. A l'aéroport ou dans les églises paroissiales, les scripteurs observés passaient peu par la case « accueil », sauf pour des questions d'ordre matériel, comme un stylo en panne d'encre. Dans cette phase du terrain, j'ai donc observé les scripteurs cachée derrière mon statut d'« aide-accueillante », sans pouvoir m'en départir.

Cette seconde phase du terrain s'est donc déroulée plus en suivant une logique de lieux (rencontres, confrontations en situation à partir de ces différents espaces) qu'en suivant une logique de réseau (mise en relation par les personnes elles-mêmes). Pourtant, lors d'une troisième et dernière phase, à partir de la rencontre d'une seule personne, tout un autre monde me sera présenté : celui des « communautés nouvelles », aux ancrages spatiaux multiples.

Au mois de mai 2006, je sors d'un entretien avec Jeanne F., une laïque-accueillante de Notre-Dame-des-Victoires²⁵. Je me rends par curiosité à la librairie religieuse qui fait face à cette basilique, au nom évocateur : *Au coeur immaculé de Marie*. J'explique à la libraire que je fais une recherche sur les cahiers d'intentions de prière et l'écriture votive, lorsque j'entends une petite voix sortant de l'arrière-boutique : « C'est pas vrai ! Mais c'est génial ! ». Une jeune femme de mon âge apparaît, vive, souriante. Nous conversons à bâtons rompus, elle remue ciel et terre pour me trouver des ouvrages qui se rapprocheraient de mon objet. Nous convenons d'un rendez-vous, un dimanche, à l'église de sa paroisse, Saint-Gervais-Saint-Protais (4^e arrondissement). C'est une église confiée aux fraternités monastiques de Jérusalem, l'une des « communautés nouvelles » issue du « Renouveau Charismatique »²⁶.

25. La basilique de Notre-Dame-des-Victoire, haut-lieu de pèlerinage, fait partie de mon terrain « élargi » : j'y ai effectué des observations ciblées et des entretiens avec les administrateurs, mais sans participation comme cela a pu être le cas à Saint-Germain-des-Prés ou Notre-Dame-des-Champs.

26. Les Fraternités monastiques de Jérusalem ont été fondées en 1975 dans le but de « promouvoir l'esprit du désert monastique au cœur des villes ». Elles s'inscrivent dans ce que les sciences sociales ont pris l'habitude d'appeler les « nouveaux mouvements religieux » (Champion, 2000) et plus précisément dans le mouvement catholique du « Renouveau Charismatique », qui naît aux Etats-Unis à la fin des années 1960 et qui, s'inspirant au départ du néo-pentecôtisme protestant, puise de nouvelles références

A Saint-Gervais-Saint-Protais, la messe est entièrement chantée, sur le modèle de la liturgie byzantine. Je suis ce jour-là complètement enveloppée par la beauté de ces chants, par la sobriété de l'office. Avec Léa, j'irai de surprises en surprises : non seulement elle me présentera à ses amis jeunes prêtres et jeunes religieuses pour des entretiens, mais elle m'ouvrira aussi à ses propres pratiques de prière. Par son intermédiaire je rencontrerai d'autres scripteurs et je participerai avec elle, en tant qu' « aide-libraire » à des cérémonies d'un groupe de prière charismatique antillais, en l'église Saint-Denys-la-Chapelle (18^e arrondissement).

D'autre part, en décembre 2005, une opportunité de mise en comparaison de ces pratiques m'a été offerte, grâce à un programme d'échange universitaire²⁷. Accueillie durant deux semaines à l'Université de Varsovie, j'ai pu réaliser des observations complémentaires dans plusieurs églises catholiques de la ville ainsi qu'au monastère de Jasna Góra, où se trouve l'image miraculeuse de la Vierge de Czestochowa, l'icône de la Madone Noire. Grâce à l'intermédiaire de Roman Chymkowski (chercheur à l'Institut de la culture polonaise), il a été possible de rencontrer des prêtres et religieuses de ces lieux de culte et de les interroger sur les types de pratiques d'écriture votives particulières découvertes dans ces lieux : les plaques votives de cuivre et les Neuvaines à Saint Jude²⁸. Ce « détour » (qui ne peut être véritablement qualifié de « terrain » en raison de sa courte durée et de ma méconnaissance de la langue polonaise) m'a permis de décentrer mon regard et d'appréhender l'écriture votive dans d'autres contextes. Ayant remarqué que les neuvaines, chaînes de prières écrites, copiées ou photocopiées et déposées dans les églises, étaient traitées d'une façon totalement différente à Varsovie et à Paris, je me suis focalisée spécifiquement sur cette question.

dans la tradition chrétienne. Sur l'impulsion du concile de Vatican II et par le soutien de Jean-Paul II, ces communautés nouvelles se trouveront rapidement intégrées dans l'Église catholique romaine.

27. Programme d'échange Polonium (2005-2006), entre l'Université de Varsovie (Institut de la Culture Polonaise) et l'EHESS (équipe Anthropologie de l'écriture / IIAC), financé par le Ministère des affaires étrangères ; organisé par Pawel Rodak (Université de Varsovie) et Philippe Artières (CNRS / EHESS). Ce programme d'échange a donné lieu à un colloque franco-polonais les 14 et 15 décembre 2006 à l'université de Varsovie, *L'Anthropologie de l'écriture : De la théorie au terrain*.

28. Voir figures 1.18 à 1.21 dans le cahier photographique

L'histoire d'un terrain, c'est l'histoire de rencontres qui vous plongent dans d'autres univers de signification. C'est une histoire intersubjective, où l'on est soi-même engagé comme sujet, une histoire nécessairement affective où l'on est soi-même transformé. Ces « relations de terrain », faites de paroles interposées et d'expériences vécues en commun, vous font découvrir ce monde en même temps qu'elles le réalisent. Cela ne veut pas dire que je suis rentrée complètement dans ce monde, que j'y ai été intégrée. Jusqu'au terme de cette recherche, je suis restée sur un espace intermédiaire, dans un entre-deux toujours défini par mon altérité, mon extériorité.

Cette extériorité, je la dois à ma position personnelle face à la foi en dépit de ma formation chrétienne. A maintes reprises sur le terrain, j'ai dû raconter cette histoire personnelle. C'était comme un sésame sans lequel mes interlocuteurs ne pouvaient m'engager, et s'engager à leur tour. Native de parents athées, ce sont mes grands-parents qui m'ont initié à la foi catholique. J'ai dû longuement argumenter contre mes parents pour pouvoir aller au catéchisme et me faire baptiser. C'est sans doute le passage de mon histoire qui frappait le plus mes interlocuteurs sur le terrain : la petite fille touchée par la foi luttant contre l'athéisme et l'anticléricalisme de ses parents était un tableau qu'on me demandait souvent de dépeindre. Et c'est un fait qu'à cette époque enfantine, une foi inébranlable m'animait. Puis advint la découverte du schisme entre la morale chrétienne et ma conception du monde. Ma foi s'est amenuisée, pour finalement se dissoudre complètement à l'orée de l'âge adulte. Mais les « informateurs » privilégiés de mon terrain ne perdaient pas espoir et tentaient souvent de faire renaître en moi la foi disparue. Je laissais, comme je leur disais « la porte ouverte », car rester campée dans une extériorité pouvait à certains égards passer pour un manque de modestie, une volonté de surplomb — étant donné que je suis issue de cette culture chrétienne²⁹.

C'est au cours des entretiens avec les scripteurs que s'est posé à moi un problème crucial, tant personnel et existentiel que méthodologique. Au cours de ces entretiens, le thème principal était celui de la prière. L'entretien crée un espace-temps spécifique, où sont fixés des récits, construits par un dialogue singulier. Dans le parcours de l'entretien, les

29. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la question du « théisme méthodologique » proposé par Albert Piette (2003), et sur son usage dans cette enquête.

récits devenaient paroles privées, paroles intimes, plus générées par un échange que par un dispositif de confession où l'orant se serait livré au chercheur. J'étais, moi aussi, prise dans ce dialogue. J'avais alors conscience que pour entrer en compréhension avec les orants, dans le cadre de l'entretien, je faisais mentalement un détour par ma propre expérience de la prière et de la foi. Ce détour impose ensuite un exercice de décentrage : il faut s'attacher non seulement à replacer ces paroles dans leurs cadres constitutifs, mais aussi à les distinguer. Distinguer la parole du « chercheur en exercice » de celle de l'orant, mais aussi démêler les différents actes de parole (confiance, témoignage, récits de pratiques et récits « légendaires »).

Arrêtons-nous un instant sur les rencontres de scripteurs : les tribulations de ce cheminement sont en effet riches d'enseignement sur l'écriture votive elle-même.

1.4 Scripteurs

La rencontre avec les scripteurs de prières fut la partie la plus délicate de notre terrain : faire parler des orants sur leur pratique de la prière écrite touche aux territoires de l'intime. Cet intérêt pour la parole des orants m'est apparu à partir d'une interrogation sur la production des écrits votifs. Comme nous le verrons de façon détaillée dans le troisième chapitre, les prières écrites ont jusqu'ici plutôt été étudiées comme une source à partir de laquelle les historiens, ethnologues ou sociologues ont tenté de saisir comment la relation au divin était vécue intimement par les fidèles. Les prières écrites, collectées dans des églises et lieux de pèlerinage, sont généralement saisies comme un corpus de témoignages. Cette approche uniquement centrée sur le texte et sa matérialité propose une mise en perspective du fait religieux à travers des documents inédits, mais n'accorde qu'un intérêt secondaire aux pratiques concrètes d'écriture, laissant de côté l'analyse des actes qui sont à l'origine de cette production. Or, avant d'être un texte, la prière écrite est une pratique. Le texte n'est que le produit de cette pratique et des dispositifs qui l'accompagnent : vouloir étudier l'écriture votive uniquement à partir des textes serait comme espérer analyser le travail d'un ébéniste en observant seulement le meuble qu'il a façonné, sans tenir compte de la chaîne opératoire ni des conditions de fabrication. Même si les études portant sur la

prière écrite prennent en considération le contexte général de production ou la parole de quelques scripteurs, il existe une zone aveugle concernant l'appréhension de ces pratiques.

L'une des raisons de cette carence pourrait tenir à la confidentialité paradoxale de ces prières. Situées dans un lieu de culte ouvert aux visiteurs, écrites dans un cahier qui peut être consulté ou sur une grande affiche à la vue de tous, on pourrait, *a priori*, leur attribuer un caractère public. Pourtant, ce dispositif semble en contradiction avec les textes des prières eux-mêmes, qui se rapportent à la vie privée des scripteurs. Une difficulté se pose alors au chercheur qui souhaite étudier ce type de pratiques : comment aborder ces territoires de l'intime et l'évoquer avec les acteurs eux-mêmes en respectant les limites de ce que les administrateurs des lieux de culte nomment le « for intérieur » ?

Cette notion de « for intérieur » a été souvent évoquée sur le terrain de notre enquête, au moment de la négociation de mon entrée et de l'explicitation de ma démarche. L'intérêt de la recherche étant centré sur les pratiques et non en premier lieu sur les textes, je négociais une place qui n'entraînait pas en concurrence avec celle du prêtre. En effet, ce « for intérieur » que mon regard ou mes questions pouvaient scruter ne désigne pas seulement une intimité séculière, comme l'acceptation moderne de cette expression pourrait le laisser envisager (Haroche, 1995). Le « for intérieur » appartient, si l'on s'en tient à sa définition première, à l'autorité ecclésiastique. Au XVII^e siècle, le *for* désigne le tribunal, ou une compétence juridictionnelle. On distingue alors le for extérieur (ce qui touchait à la juridiction temporelle de l'Église et qui revenait aux tribunaux ecclésiastiques) du for intérieur (pouvoir de l'Église condamnant les fautes après les confessions et les pénitences). C'est à partir du XVIII^e siècle que l'expression se sécularise et se rapporte au jugement de sa propre conscience morale, au secret de la pensée. Le « for intérieur » n'est donc pas une notion anodine dans notre enquête : elle contient lourdement sa part d'autorité ecclésiastique et le poids du secret de chaque être. Elle se rapporte au dispositif de la confession, qui est dans l'Église un sacrement (le « sacrement de réconciliation ») dont le prêtre est le seul dépositaire terrestre. Dans son cours de 1975 sur « les anormaux », Michel Foucault évoque ainsi le mécanisme de la confession tel qu'il s'est développé dès le XVI^e siècle et tel qu'il sera ensuite repris dans les institutions disciplinaires ou psychiatriques : « Le silence, la règle du silence, la règle du non-dire, est corrélative d'un autre mécanisme, qui est le mécanisme de l'énonciation : il faut que tu énonces tout, mais tu ne dois l'énoncer

que dans certaines conditions, à l'intérieur d'un certain rituel et auprès d'une certaine personne bien déterminée. » (Foucault, 1999 : 189) Dans les réticences ou interdictions de certains prêtres rencontrés sur le terrain de notre enquête, il ne faut peut-être pas voir seulement une défense de l'intimité des orants, mais y déceler également une volonté de préservation du rôle même du prêtre, autrement dit un conflit d'autorité.

Pour contrebalancer ce contexte exclusivement religieux, il est toutefois intéressant d'aller voir du côté d'autres enquêtes qui se sont heurtées spécifiquement à ces questions de l'intime. Pour rester dans le cadre des pratiques d'écriture, tournons-nous un instant vers les recherches ayant trait aux journaux intimes et en particulier celles, fondatrices, de Philippe Lejeune.

Les travaux de Philippe Lejeune ont d'abord porté sur le genre autobiographique comme genre littéraire, pour s'orienter, à la fin des années 1980, sur la pratique du journal intime. Dans l'article « Tenir un journal, histoire d'une enquête », paru dans la revue *Poétique* en 1997, il revient sur ces années de recherche et s'interroge sur les différentes voies méthodologiques empruntées. Nous ne rappellerons pas ici les méthodes de collecte documentaire et de fouille d'archives, pour nous concentrer sur le point qui nous concerne ici : la rencontre des scripteurs et les questions soulevées sur le rapport à l'intime. Il lui est en effet apparu impossible, d'un point de vue éthique, de consulter les journaux tenus par les personnes rencontrées pour des entretiens, quand bien même ces personnes les lui proposaient.

En 1987, Philippe Lejeune élabore sur cette pratique du journal intime une enquête systématique par questionnaire, dans différents groupes en milieu scolaire et universitaire (583 personnes). Il formule l'hypothèse suivante : contrairement à l'idée reçue que la pratique du journal intime tend à disparaître chez les adolescents, l'école obligatoire pour tous et la prolongation des études n'ont pu que la développer. Le questionnaire conçu porte sur l'objet du journal, sa périodicité, sa conservation, son usage et les supports employés. Plus de la moitié des personnes interrogées répondent avoir tenu ou tenir un journal. Fort de cette première expérience, il lance en 1988, dans *Le Magazine littéraire*, un appel à témoignage. Expliquant ses interrogations et sa démarche de chercheur, il conclut ainsi : « Cette enquête est en cours. Vous pouvez y collaborer en m'envoyant votre témoignage sur votre pratique du journal personnel. Adressez-le-moi au bons soins du Magazine littéraire,

qui transmettra. Merci! »³⁰. 47 réponses lui sont parvenues, chaque lettre étant elle-même construite comme une petite autobiographie. A partir de ces témoignages écrits libres, des entretiens semi-directifs sont ensuite réalisés. Dans son article rétrospectif, il évoque la quasi-impossibilité de lier la rencontre d'un scripteur avec la lecture de son journal intime en cours de rédaction : « L'idéal serait de pouvoir lire, en même temps, les journaux dont parlent les témoins. C'est parfois possible lorsqu'il s'agit de journaux tenus dans leur jeunesse par des personnes maintenant adultes. Même ainsi, c'est délicat. A plus forte raison avec un journal « vivant ». L'enquêteur se trouve rapidement pris dans des relations interpersonnelles qui finissent par empêcher l'utilisation du témoignage. Il vaut mieux éviter les pièges du transfert et se tenir à l'écart de ce qui tournerait trop vite au voyeurisme ou à la vivisection. » (Lejeune, 1997 : 362)

Le même type de question s'est posé à moi dans l'étude des prières écrites. Les scripteurs rencontrés ont accepté de me parler de leurs pratiques mais ils ont tenu à garder secrets leurs textes et le moment de la réalisation de ces prières. Trop liés à une situation personnelle actuelle, les textes auraient livré des informations sur la vie des scripteurs qui ne nous concernaient pas. Ce dévoilement aurait pu mettre à mal la relation de l'ethnologue à l'orant, transformant l'enquêteur en confident déplacé. A l'inverse, le partage d'une expérience de prière écrite aurait sans doute modifié la teneur du texte de la prière. Nous n'aurons donc pas, en ce qui concerne les scripteurs rencontrés, de description *in situ* ou de textes liés à une situation personnelle contextualisée.

J'ai tenté, à partir d'une rencontre à Notre-Dame-des-Champs, de reconstituer un cheminement de prière à l'intérieur de l'église. Cathy, 35 ans, employée de banque dans le quartier de Montparnasse, se rend plusieurs fois par semaine à Notre-Dame-des-Champs pour prier, lors de sa pause déjeuner. Après l'avoir aperçue plusieurs fois, je me suis rendue compte qu'elle suivait le chemin de croix installé dans l'église, un livre à la main, et qu'elle venait ensuite inscrire une prière dans le cahier placé à l'entrée. L'abordant directement et présentant brièvement ma recherche, elle accepta de se prêter au jeu du « parcours

30. Philippe Lejeune, « Cher cahier... », Le Magazine littéraire, avril 1988

commenté »³¹. Directement liée à l'idée selon laquelle la prière écrite réalisée sur un lieu de culte s'inscrit dans une action votive et un cheminement spatial, la méthode des parcours commentés permet de suivre pas à pas l'action de l'orant. Mais l'aspect « reconstitué » de l'action décrite ne nous a pas donné satisfaction, tant sur le plan de l'expérience elle-même (qui donnait une impression d'artificialité) que sur le plan de l'analyse. Nous avons par la suite préféré nous en tenir à l'enregistrement de parcours « en direct », au cours de pèlerinages ou de visites touristiques d'église.

Si la rencontre avec les scripteurs fut la partie la plus délicate de notre terrain, elle nous a cependant donné l'occasion de faire preuve d'une certaine inventivité dans la mise en place d'expériences de prises de contact.

Ma première expérience, les entretiens « sur le vif », ne s'est pas révélée très concluante. À la fin de cérémonies religieuses (messes ou temps de prière collective), j'interrogeais les personnes que je voyais écrire sur les feuillets de Saint-Germain-des-Prés ou le cahier de la chapelle de l'aéroport d'Orly. Cinq entretiens « sur le vif » ont été enregistrés avec des scripteurs, à la sortie ou à l'intérieur des lieux de culte, chacun durant environ un quart d'heure. Mais la plupart du temps, les orants étaient surpris, voire décontenancés, et la conversation tournait court.

Ma deuxième tentative fut celle de l'intégration dans les équipes d'accueil des églises, en espérant rencontrer des scripteurs par ce biais. Je suis ainsi entrée dans la vie quotidienne des églises, engrangeant de nombreuses informations sur la gestion collective des prières

31. Le parcours commenté est un entretien réalisé « en situation » et en mouvement (en marchant) dans un lieu donné, faisant combiner la description, la verbalisation de la perception et le récit. Voir Grosjean Michèle et Thibaud Jean-Paul, *L'espace urbain en méthodes*, Marseille, éd. Parenthèses, 2001. Déjà expérimentée au cours de notre enquête dans le quartier des Tarterêts (*Action publique et ordre social à l'épreuve des incivilités - Des dispositifs et des hommes*, op. cit.), cette méthode a également été employée dans l'un des volets de la recherche collective de l'équipe Anthropologie de l'écriture, *Écologies et Politiques de l'Écrit* (ANR, 2006-2009). Il s'agissait alors de centrer notre attention sur la perception des écrits dans l'environnement urbain (Paris, Lyon, Pékin, Lisbonne, Orgosolo). Ces parcours commentés, réalisés avec des experts en écriture (typographes, graphistes, militants politiques, graffeurs), ont permis de mettre en valeur les différents modes de repérage et de qualification, en situation, de certains écrits dans l'espace public.

écrites. Mais j'ai également découvert que les scripteurs se tournaient rarement vers le personnel accueillant dans les églises paroissiales.

La troisième expérience tentée fut celle d'une petite annonce passée dans l'hebdomadaire catholique parisien *Paris Notre-Dame*, auquel je m'étais abonnée : « *Doctorante en anthropologie rech. témoignages sur l'écriture des intentions de prière.* ». Deux semaines après la parution de l'annonce, un jeune homme m'appelle et m'explique qu'il assure l'accueil à la basilique Notre-Dame-des-Victoires, lieu de pèlerinages, situé dans le 2^e arrondissement. Il me fait le récit d'une procédure particulière : les gens lui confient par téléphone leurs intentions et il les rédige ensuite pour eux dans un classeur. Nous prenons rendez-vous pour un entretien. Celui-ci se déroule dans un café à proximité de la basilique, mais Vincent ne souhaite pas rentrer dans l'église car il n'est plus bien accepté par l'équipe d'accueil. « *Maintenant, mon travail n'est plus reconnu. Je suis un électron libre, j'évolue comme un papillon sur les fleurs, je me suis un peu brouillé avec eux.* », souligne-t-il au début de l'entretien. Au cours de ce premier rendez-vous, il aborde ses propres pratiques d'écriture votive : un second entretien y sera entièrement consacré. Grâce aux indices qu'il m'a délivrés sur la gestion des prières écrites à Notre-Dame-des-Victoires, je rencontrerai une autre bénévole de l'accueil (sans lui indiquer mon contact avec Vincent) qui me parlera également de son expérience personnelle de l'écriture votive.

La quatrième expérience est celle de la participation à des pèlerinages, en l'occurrence, celui organisé entre l'Église Sainte-Cécile de Boulogne et la Chapelle de la Médaille miraculeuse. Même si cette participation ne permet pas la réalisation d'entretien pendant son déroulement (les pèlerins récitent en marchant un rosaire, entrecoupé de méditations sur les « Mystères », épisodes de la vie de Marie et du Christ), il permet en tout cas un contact approfondi avec les orants, qui parfois se révèlent scripteurs (des lettres pour la Vierge sont acheminées depuis Boulogne jusqu'à la Chapelle). J'ai ainsi rencontré Simon, 43 ans, documentaliste en entreprise, qui participe mensuellement à ce pèlerinage et qui porte régulièrement avec lui des lettres de ses proches jusqu'au sanctuaire.

Le dernier mode d'approche est celui des contacts personnels, réalisés grâce à Léa, catholique pratiquante de 25 ans travaillant dans la librairie religieuse, *Au coeur immaculé de Marie*, en face de l'église Notre-Dame-des-Victoires. Écrivant elle-même des intentions

de prière lors de certaines occasions particulières, je rencontrerai par son intermédiaire d'autres scripteurs, notamment dans un groupe de prière charismatique antillais.

L'approche et la rencontre avec les scripteurs pose donc la question du rapport à l'intimité. Une prière personnelle n'est pas censée tomber sous le regard d'un chercheur, il ne fait pas partie des lecteurs légitimes de ces textes qui abordent souvent les épisodes douloureux d'une vie, ou des questions confidentielles. Le choix de ne pas mêler les entretiens individuels et les textes ou moments de réalisation d'une prière m'a permis de préserver un rapport distancié avec les orants, tout en n'entrant pas en concurrence avec les « lecteurs légitimes » (prêtres, religieuses, bénévoles de l'accueil). Ces différentes expériences de rencontre nous ont également appris que l'administration de l'écrit votif différait selon le type de lieu de culte. On ne « gère » pas de la même façon une prière écrite dans une chapelle d'aéroport, une église paroissiale, un lieu de pèlerinage ou au sein d'une église de Communauté Nouvelle. C'est cette diversité des lieux de culte parisiens que je souhaiterais maintenant aborder, en proposant une introduction à deux types de lieu de culte dont le fonctionnement diffère profondément : la chapelle d'aéroport et l'église paroissiale urbaine.

1.5 Retour sur les lieux : pratiques religieuses en territoires urbains

En nous interrogeant sur les pratiques d'écriture votive dans les lieux de culte catholiques parisiens, notre intérêt se porte sur des faits sociaux et culturels inscrits dans un contexte urbain. Ces pratiques existent également dans un environnement rural, comme le montrent les travaux de Marlène Albert-Llorca sur la chapelle de Pibrac (Albert-Llorca, 1993) ou ceux de Claude Brévot-Dromzée sur un pèlerinage dans la commune de Hauts-Buttés en Ardennes (Brévot-Dromzée, 2004). Mais comme le souligne Marlène Albert-Llorca en prenant également pour exemples l'église de la Daurade à Toulouse et la chapelle Sainte-Rita à Paris, il existe une diversité des espaces dans lesquels ces pratiques prennent corps. Elles ne semblent être ni exclusivement rurales, ni entièrement urbaines.

Ici, l'enquête a emprunté les chemins d'une grande métropole, en élargissant ses frontières à celles qui lui sont attribuées par l'administration catholique. En effet, en plus des

106 paroisses contenues dans les limites du périphérique parisien, il existe une « zone apostolique de Paris », qui comprend notamment les chapelles d'aéroports. Ce zonage permet de regrouper des services d'aumônerie, d'enseignement, de construction et de rénovation du bâti religieux, sur les quatre diocèses d'Ile-de-France. La « ville religieuse » catholique recoupe donc les territoires de la ville administrative laïque, tout en redéfinissant ses propres frontières.

L'organisation religieuse du territoire urbain n'est pas un simple découpage en diocèses (circonscriptions ecclésiastiques placées sous la juridiction d'un évêque), paroisses (dans lesquelles s'exerce le ministère d'un curé) et doyennés (territoires regroupant plusieurs paroisses, soumis à l'autorité du doyen). Il existe également une visibilité religieuse de la ville à travers un réseau d'églises, de chapelles, de cathédrales, de couvents, de statues et de croix disposées dans l'espace public, mais aussi à travers des manifestations telles que les processions et pèlerinages, qui mettent en acte une lecture et une organisation signifiante de l'espace.

Au questionnement sur le traitement institutionnel des prières écrites s'est donc ajoutée une interrogation sur la spécificité du milieu urbain dans le fait religieux contemporain. C'est de cette double construction de l'objet que je traiterai ici, en caractérisant deux types de lieux de culte parisiens : la chapelle d'aéroport et l'église paroissiale.

1.5.1 Orly, un « non-lieu » ?

La chapelle oecuménique de l'aéroport d'Orly est investie quotidiennement de visiteurs : entre 7 heures et 22 heures s'égrainent des voyageurs, des accompagnateurs, des employés de l'aéroport. Cette chapelle forme une salle ovale entre la zone publique (accessible par n'importe quel passant) et la zone sous douane (réservée aux voyageurs qui ont déjà passé la barrière des contrôles de la police de l'air et des frontières)³². Une vitre sépare ces deux zones, pour que les voyageurs puissent assister à la cérémonie eucharistique des deux côtés, simultanément. Une porte permettait au prêtre de circuler d'une zone à l'autre librement, mais depuis les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, cette porte est condamnée pour raisons de sécurité. Située au deuxième étage du terminal sud,

32. Voir le plan de la chapelle en annexe.

à côté de la porte d'embarquement n°5, cette chapelle côtoie une mosquée. Une salle de prière juive est réservée au même étage, ouverte seulement sur demande faite au rabbin. Un escalier contigu mène à la galerie marchande du premier étage où l'espace est partagé entre les snack-bars, les distributeurs automatiques, la librairie, la cireuse de chaussures, les commerces de souvenirs, de maroquinerie et de vêtements. L'emplacement de la chapelle relève donc moins de l'élaboration d'un point de repère central que de l'insertion dans un contexte. Contexte de « surmodernité », tel qu'il est qualifié par Marc Augé dans la scène inaugurale de son ouvrage *Non-Lieux* (Augé, 1992), présentant un voyageur ordinaire dans l'aéroport de Roissy : « Il a parcouru un moment du regard les devantures luxueuses — bijoux, vêtements, parfums —, s'est arrêté à la librairie, a feuilleté quelques magazines avant de choisir un livre facile — voyage, aventure, espionnage —, puis a repris sans impatience sa promenade. Il savourait l'impression de liberté que lui donnaient tout à la fois le fait de s'être débarrassé de son bagage et, plus intimement, la certitude de ne plus avoir qu'à attendre la suite des événements, maintenant qu'il s'était “mis en règle”, avait empoché sa carte d'embarquement et décliné son identité. “ A nous deux Roissy! ” » (Augé, 1992 : 8-9).

La situation de « surmodernité » est définie selon Marc Augé par trois figures de l'excès : l'excès de temps (par l'accélération de l'Histoire et la surabondance événementielle), l'excès d'espace (par l'accélération des moyens de transport et les changements d'échelle dus aux nouvelles technologies de l'information) et l'individualisation. Intéressons-nous à la deuxième figure, portant sur l'espace. Ces espaces de la « surmodernité » seraient des univers fictifs (par projection vers un ailleurs), des « univers de reconnaissance », « univers clos où tout fait signe », dont l'aéroport serait l'un des archétypes. Interchangeables, partout identiques aux quatre coins du globe, ces lieux de transit uniquement fonctionnels feraient éprouver à leurs usagers l'expérience de l'abolition du lieu identitaire et historique. Marc Augé les désigne comme « non-lieu » par opposition au lieu de la tradition anthropologique, associée par Marcel Mauss à la notion de culture localisée dans le temps et dans l'espace : « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu. L'hypothèse défendue ici est que la surmodernité est productrice de non-lieux, c'est-à-dire d'espaces qui ne sont pas eux-mêmes des lieux

anthropologiques et qui, contrairement à la modernité baudelairienne, n'intègrent pas les lieux anciens : ceux-ci, répertoriés, classés et promus "lieux de mémoire" y occupent une place circonscrite et spécifique. » (Augé, 1992 : 100) Nuançant son propos, il ajoute que le « non-lieu » n'existe jamais sous une « forme pure », que des lieux s'y « recomposent » et que des relations s'y « reconstituent ». Le « non-lieu » reste pourtant un espace de solitude, où les individus ne seraient pas en relation entre eux mais uniquement avec des entités institutionnelles.

« Par "non-lieux" nous désignons deux réalités complémentaires mais distinctes : des espaces constitués en rapport à certaines fins (transport, transit, commerce, loisir) et le rapport que les individus entretiennent avec ces espaces. (...) Comme les lieux anthropologiques créent du social organique, les non-lieux créent de la contractualité solitaire. » (Augé, 1992 : 118-119) Il est intéressant de noter que pour Marc Augé, ce rapport des individus à l'espace du non-lieu passe essentiellement par de l'écrit : pièces d'identité qui permettent l'accès à certaines zones, signalétique d'orientation, enseignes commerciales, brochures de voyage aux noms évocateurs. « Ainsi sont mises en place les conditions de circulation dans des espaces où les individus sont censés n'interagir qu'avec des textes sans autres énonciateurs que des personnes "morales" ou des institutions (...) dont la présence se devine vaguement ou s'affirme plus explicitement derrière les injonctions, les conseils, les commentaires, les "messages" transmis par les innombrables "supports" (panneaux, écrans, affiches) qui font partie intégrante du paysage contemporain. » (Augé, 1992 : 121)

Ces propositions, stimulantes pour les détours qu'elles suggèrent, ne résistent pourtant pas à l'observation prolongée de l'activité d'un aéroport, y compris si cette observation a pour ligne de mire principale l'aumônerie œcuménique et les pratiques des voyageurs dans la chapelle. Nous verrons qu'un aéroport fourmille de relations et d'actions qui ne tiennent pas toutes de la « contractualité solitaire ». L'exemple de la terrasse du quatrième étage peut nous fournir une entrée en matière hors du cadre strictement religieux de l'aumônerie. Classée « monument historique » dans la catégorie « génie civil », elle accueille aujourd'hui comme il y a quarante ans des flâneurs qui viennent observer le décollage des avions. Les employés y font une pause, les voyageurs la visitent et viennent profiter de la vue. Cadre du film *La Jetée* de Chris Marker (1962), elle prend place désormais dans l'histoire du

cinéma. Cette terrasse est donc l'un des éléments qui font sortir l'aéroport de sa stricte destination fonctionnelle et l'ouvre à une dimension collective, relationnelle et identitaire.

L'aéroport, lieu de transit à destination commerciale, appartient à l'ensemble des espaces « ouverts au public ». Colette Pétonnet, dans un article sur le « saisissement de la ville » par le chercheur en sciences sociale, engage une réflexion sur la foule et l'anonymat inhérents à ces espaces. Elle dégager quelques constantes qui semblent proches des propositions de Marc Augé. « Que ces endroits apparemment différents, mobiles comme les autobus, libre d'accès comme les jardins et les centres commerciaux, soumis à la contrainte payante comme les salles de spectacle, les piscines, les magasins ou les cafés, qu'ils soient à destination particulière comme les salles d'attente et les offices publics, ou quelque peu réservés, bien qu'ouverts à quiconque, comme les églises, les tribunaux et les conseils municipaux ; que les spectateurs se sélectionnent eux-mêmes par le choix de la pièce, que le prétoire contienne des habitués, que le public soit dispersé sur la largeur du parc, dense comme au marché, reconnaissable comme une clientèle ou révélateur d'un quartier comme les queues au bureau de poste, ni les différences ni les rythmes de fréquence, ni les écarts de nombre n'empêcheront le chercheur d'y trouver les mêmes constantes : la diversité des gens, leurs rotations aux cycles variables, l'absence d'interconnaissance entre les individus non associés qui ne se présentent pas et ne sont pas tenus de s'adresser la parole. » (Pétonnet, 1987 : 257) Diversité, rotation, superficialité relationnelle : trois caractéristiques de la foule dans les espaces ouverts au public, qui ne semblent pas ici vider les lieux de leur consistance sociale.

Le sociologue Isaac Joseph va même plus loin, en affirmant l'importance de cette superficialité dans l'espace public : « Sans ce droit à l'indifférence, à l'inattention polie, que nous accordons le caractère parcellaire et discontinu des rapports de co-présence, nous ne pourrions rien associer du tout, ni les hommes, ni les idées. La densité écologique des rapports sociaux est au fondement de leur précarité. Arrêtons donc de nous plaindre de la superficialité des liens ; reconnaissons dans sa positivité " naturelle " l'économie des relations fondées sur la distance. » (Joseph, 1984 : 134)

Si l'aéroport est un lieu (associé à l'Histoire ou à une histoire personnelle, à des relations, voire à une identité) pour les employés qui y travaillent ou les sans-abris qui y passent leurs journées, il peut l'être aussi pour un voyageur ordinaire, par les souvenirs

qui y sont attachés, les routines pour celui qui voyage régulièrement, l'affection à certains espaces, comme la jetée ou la chapelle. Nous verrons, à travers les textes du cahier d'intentions de prière, que les voyageurs décrivent à plusieurs reprises la chapelle comme un lieu-phare de l'aéroport, reprenant à leur compte une vision chaotique du tumulte urbain auquel s'opposerait la quiétude de l'espace culturel.

Marc Augé a cependant bien souligné le rôle de l'écrit comme « palliatif relationnel » dans ces espaces de transit. L'équipe de l'aumônerie tente ainsi d'accompagner et de capter l'attention du voyageur pressé par des photocopies de prières tirées de magazines catholiques, des feuillets reproduisant les Evangiles et les lectures bibliques dominicales, des bulletins mensuels présentant des textes de réflexion, des témoignages de voyageurs. De son côté, le cahier d'intentions retient également les messages de voyageurs en partance, que l'équipe pastorale lit et prend en charge. Mais nous sommes loin ici des « injonctions, conseils et commentaires » anonymes des panneaux de signalisation, décrits par Marc Augé. A travers cette mise à disposition d'imprimés et de support d'écriture se dessine, dans la chapelle de l'aéroport, une relation entre des croyants qui dépasse le simple rapport à une « institution » ou une « personne morale ».

La chapelle d'aéroport est l'exemple le plus achevé de l'insertion du fait religieux dans la modernité urbaine : conçu comme un service au voyageur, la présence de l'aumônerie est réglementée par contrat (le prêtre et la religieuse sont salariés de l'entreprise *Aéroports de Paris*) et la chapelle est présente dès les plans initiaux de la construction de la plateforme, en 1961. Prenons à présent un exemple *a priori* moins spectaculaire : celui de l'église paroissiale. Contrairement à la chapelle d'aéroport, elle peut être aussi bien urbaine que rurale. Mais que recouvre cette désignation dans une métropole comme Paris ?

1.5.2 Qu'est-ce qu'une église paroissiale à Paris ?

L'église paroissiale est un lieu de culte attaché à un territoire de l'administration catholique : la paroisse. Or, pour l'ethnographe des pratiques religieuses à Paris, la paroisse est une unité territoriale ambiguë. Elle correspond à une aire géographique précise qui permet aux autorités catholiques de répartir des responsabilités : à chaque paroisse est affecté un prêtre qui porte le titre de « curé de la paroisse », sous l'autorité directe de l'évêque. A Paris, contrairement aux zones rurales où un seul prêtre peut prendre la

responsabilité de plusieurs paroisses, plusieurs prêtres sont affectés à une seule église paroissiale. Un seul parmi eux, le curé, est juridiquement responsable de la police des cultes (Can. 953). La paroisse, c'est aussi l'ensemble des chrétiens habitant sur ce territoire et constituant la « communauté paroissiale ». Nul n'est donc besoin d'être pratiquant pour être « paroissien ». Pourtant, ces définitions géographiques et sociales semblent écartées de la réalité du terrain.

Cette constatation n'est pas nouvelle. L'historien Claude Langlois montre comment, au sortir de la Seconde guerre mondiale, les acteurs du catholicisme français se sont penchés sur cette dichotomie, aidés par les grandes enquêtes quantitatives de sociologie religieuse instiguées notamment par Gabriel Le Bras (Langlois, 2004). En 1958, la cinquième Conférence internationale de sociologie des religions a ainsi réuni sociologues, hommes d'Église et religieuses en mission dans des quartiers populaires pour évoquer la question des mutations des paroisses urbaines. Le jeune sociologue et futur criminologue Denis Szabo fait alors ce constat : « La paroisse d'aujourd'hui repose toujours sur la fiction d'une communauté intégrée, d'une famille groupée autour de son chef. C'est ce qui explique l'opposition qui existe entre le noyau paroissial, composé de laïcs fervents et de milieux sociaux traditionnels, et la grande majorité des paroissiens qui ne le sont que de nom et qui ne sont pas perçus par le clergé. » (Szabo, 1958 : 23).

Paris n'a bien entendu pas échappé aux observations des sociologues de ces années 1950. Quatre enquêtes urbaines successives sont consacrées entièrement ou en partie aux paroisses, à leurs habitants et à leurs pratiques religieuses (Chombart de Lauwe, 1952 ; Petit, 1956 ; Daniel, 1957 ; Desabie, 1958). Celle de J. Petit, intitulée « Structure sociale et vie religieuse dans une paroisse parisienne », porte sur la paroisse Saint-Laurent, dans le X^e arrondissement, essentiellement habité par des ouvriers et petits employés. Il montre notamment que près de trente pour cent des « messalisants » (catholiques pratiquants allant à la messe tous les dimanches) ne sont pas des habitants de la paroisse. Ainsi ces chiffres et ces données introduisent-ils à la notion (sans que Petit la nomme) de « paroisse d'élection », qui par opposition à la paroisse de résidence, est choisie par le fidèle en

fonction de ses goûts propres et non en raison de son appartenance géographique. La mobilité, un des éléments majeurs de la « modernité » urbaine, s'y rencontre déjà³³.

Les paroisses catholiques de Paris fonctionnent-elles encore aujourd'hui sur la « fiction » décrite par Denis Szabo ? Ne s'appuient-elles que sur le « noyau » fidèle qui correspond à la définition traditionnelle de la « communauté paroissiale » ? A regarder de plus près leurs activités, pas vraiment. Elles ont été obligées de prendre en compte les « mutations » étudiées et annoncées dans l'immédiat après-guerre.

Au sein d'un même arrondissement (le 6^e), les deux églises paroissiales dans lesquelles j'ai intégré l'équipe d'accueil sont ainsi reliées à deux styles de quartier. Chacune est située aux extrémités opposées de la rue de Rennes, très commerçante. Mais Saint-Germain-des-Prés est dans une zone plus touristique, tandis que Notre-Dame-des-Champs est en lien avec le quartier d'affaires de la gare Montparnasse. Si leur nom porte encore les traces d'un passé rural, où les prés, les champs et les vignes entouraient la capitale, elles sont aujourd'hui au coeur de la ville. L'église de Saint-Germain-des-Prés se dresse dans un quartier qui porte son nom, fréquenté pour ses magasins de luxe et ses cafés mythiques, symboles de la génération existentialiste. En face de l'église s'étend la terrasse du café de Flore, haut-lieu littéraire et mondain des années 1950 et 1960. La visite de l'église est comprise dans des itinéraires touristiques (tour-opérateurs et guides de voyage), occasionnant une affluence quotidienne de visiteurs que n'attire pas essentiellement l'office religieux.

Ce type de fréquentation a une influence sur le fonctionnement quotidien de l'église et sur le traitement des prières écrites — c'est ce que nous découvrirons au chapitre quatre. Un certain nombre d'écrits, exposés ou mis à disposition des visiteurs, montrent la prise en compte de ce tourisme religieux. Dès le seuil de l'église, l'accueil du visiteur est organisé

33. L'intérêt porté par les sciences sociales sur les questions de l'espace urbain religieux ne s'est pas arrêté aux grandes enquêtes des années 1950. La revue *Archives de Sciences Sociales des Religions* a consacré deux numéros spéciaux à cette thématique dans les années 1990 (« Anthropologie urbaine religieuse », n°73-1991 et « Catholicisme et territoires », n°107-1999) et plus récemment, la revue *Annales de la Recherche Urbaine* a interrogé les liens entre « urbanité et liens religieux » (n°96-octobre 2004). Nous reviendrons au cours de ce travail sur les contributions issues de ces revues qui mettent en avant les relations entre espace urbain et pratiques religieuses.

par un dispositif graphique. Près du premier pilier à gauche de la nef, un panneau de métal et de verre, réalisé par l'association « Art, culture et foi », présente un plan de l'église et un plan de l'ancienne abbaye, entourés d'illustrations (reproductions de statues et tableaux présents dans l'église, dessin de l'ancien village de Saint-Germain-des-Prés). Un texte les accompagne, s'adressant directement au visiteur : « *A vous qui entrez dans notre église pour y prier ou pour la visiter, la paroisse Saint-Germain-des-Prés souhaite la bienvenue* ». Les deux activités principales se déroulant dans cette église sont donc ici désignées : la prière et la visite touristique ou culturelle. Une exposition temporaire dans le transept sud de l'église, également réalisée par cette association, précise la destination de ce lieu et son public : « *lieu d'accueil, de prière, de partage de la foi et de témoignage pour le quartier, les étudiants, les jeunes professionnels, les passants et les touristes* ».

Entre ces deux premiers piliers de la nef, derrière les rangées de chaises, deux tables sont disposées, ainsi que deux présentoirs. L'écrit n'est ici plus simplement exposé, mais vendu ou donné : feuillets de présentation de l'église proposés en huit langues à 10 centimes d'euros, bulletins d'abonnement pour des magazines catholiques, bulletins de souscription aux deniers du culte, feuillets paroissiaux hebdomadaires. Des prières personnelles peuvent également se glisser dans cet espace, dans la mesure où elles nécessitent une « distribution », comme c'est le cas pour les « Neuvaines à Saint Jude ». Nous reviendrons sur cette pratique d'écriture votive, notons simplement ici que les responsables de l'accueil, trouvant ce type de prière sur ces tables, les jettent aussitôt « *pour ne pas qu'elles fassent de l'ombre* » aux autres documents et pour éviter la diffusion de ces pratiques jugées superstitieuses.

Saint-Germain-des-Prés est donc une église touristique, mais se veut également une paroisse élective. L'église accueille des groupes de prière selon des spécificités générationnelles (« garderies spirituelles » pour les enfants, rencontres d'étudiants), linguistiques (la communauté hispanophone, avec une messe en espagnol chaque dimanche soir) ou liturgiques (« Prier avec Taizé », groupe de prière qui se base sur les chants de la communauté monastique de Taïzé). Les fidèles qu'elle accueille ne viennent donc pas principalement de la paroisse, mais viennent de toute la capitale, voire de certaines villes de proche banlieue.

Notre-Dame-des-Champs est une église paroissiale d'un tout autre ordre. Moins touristique, elle est pourtant visitée par des voyageurs arrivés de la Gare Montparnasse toute

proche. L'entrée de l'église donne directement sur le boulevard Montparnasse et les portes sont généralement grandes ouvertes, incitant les passant à entrer. La question qui se pose alors pour les gestionnaires de l'église (religieux ou laïcs) est de trouver un moyen d'attirer les visiteurs ou fidèles au centre de l'église. Les bas-côtés et le déambulatoire sont des éléments architecturaux qui invitent à ce parcours, mais les responsables de l'église doivent parfois utiliser des moyens subsidiaires. À Notre-Dame-des-Champs, le bas-côté droit accueille une installation permanente de piliers lumineux présentant l'expérience de la foi, intitulée *Croire pour rendre l'homme possible*, à l'initiative d'un prêtre-décorateur, spécialisé dans la création de décors de théâtre³⁴.

Notre-Dame-des-Champs rassemble un nombre encore important de paroissiens pratiquants et actifs. Les familles catholiques du quartier peuvent notamment compter sur la proximité immédiate de deux établissements privés d'enseignement catholique (le collège Stanislas et l'établissement scolaire Notre-Dame-de-Sion, tous deux situés dans la rue Notre-Dame-des-Champs). Mais la spécificité de cette église tient à l'accueil qui est réservé aux travailleurs du quartier Montparnasse. La messe quotidienne de 12 heures 10 ne durant qu'une demie-heure, elle est ainsi fréquentée par des employés qui n'habitent pas le quartier mais qui y travaillent. Un groupe de rencontre et de discussion pour « jeunes professionnels » se rassemble également chaque mercredi. Entre paroisse géographique et paroisse élective, l'église proche du lieu de travail est ainsi l'un des lieux de la pratique religieuse en ville.

La diversité des lieux, des interactions et des rencontres de cette enquête de terrain, la spécificité de notre objet — portant à la fois sur des pratiques d'écriture votive et leur gestion institutionnelle — m'a conduit à reconsidérer la pratique classique de l'ethnographie. Comme je le soulignais au début de ce chapitre, nous ne sommes ni dans un espace géographique limité, ni dans un groupe social homogène. Ce terrain s'est déployé dans l'espace urbain, à travers les limites fluctuantes des réseaux d'orants, de laïcs et de religieux. Malgré le temps long de l'observation au sein de certains lieux précis, c'est la mobilité qui a caractérisé cette enquête. Comme les orants, je me suis déplacée dans la ville. Je les

34. Nous reviendrons ultérieurement sur ce dispositif de piliers lumineux, car ils mettent en valeur des extraits du cahier d'intentions de prière de l'église.

ai suivis dans leurs pèlerinages, j'ai accompagné leurs pas dans différents lieux de culte. Jacques Gutwirth le souligne dans son introduction au numéro spécial des *Archives de Sciences Sociales des Religions* portant sur l'« anthropologie urbaine religieuse » : « dans les grandes villes, les mégapoles, bien des phénomènes religieux minoritaires peuvent passer inaperçus sans enquête qualitative. » (Gutwirth, 1991 : 13) L'enquête que nous avons menée a dû tenir compte des multiples aspects de l'objet d'étude : pratique d'écriture d'une part, fait religieux d'autre part et enfin, spécificité d'un contexte urbain. Plutôt que de tenir pour acquis ces trois caractéristiques, nous avons préféré interroger les implications épistémologiques et méthodologiques qui leur sont liées.

Chapitre 2

Méthodologie

« Décrire l'enquête comme si elle était à tout moment méthodologiquement armée, c'est peindre une fiction, dont on ne sait si elle rassure ou si elle inhibe », déclare Olivier Schwartz dans la postface à la traduction française de l'ouvrage de Nels Anderson, *Le Hobo* (Schwartz, 1993 : 281). Ce chapitre ne se contentera pas de dérouler le fil des principes méthodologiques de notre recherche anthropologique, comme autant de conditions de validité et de plausibilité. Il faut en effet « prendre garde à ne pas se laisser prendre par la routine de la recherche, ne pas se protéger derrière le simple rappel de principes méthodologiques qui à force d'usages, finissent par se vider de tout sens pour devenir paroles incantatoires » (Milliot, 1997 : 65). Il s'agira plutôt, comme le préconise Jean-Pierre Olivier de Sardan, d'explicitier la stratégie scientifique de cette enquête, en mettant à jour aussi bien les diverses formes de production de données que les questionnements qui les traversent : dégager de notre travail sa « politique du terrain » (De Sardan, 1995).

La spécificité de notre objet d'étude nous a amenés à prendre du recul par rapport aux méthodes canoniques de l'ethnographie classique. L'« observation participante » de pratiques d'écriture votive s'est révélée habitée de paradoxes, le dispositif de l'entretien est apparu émaillé d'impasses. La « conscience méthodologique », essentielle pour « détacher la pratique du terrain de l'arbitraire » (Schwartz, 1993 : 266), est parfois dépassée par l'imprévu, surprenant ou dérangeant. Je souhaite restituer ici les protocoles de recherche mais aussi les surprises épistémologiques et interrogations méthodologiques que cette enquête a suscitées.

L'une des questions les plus ardues de l'« ethnologie du proche » est sans doute celle du regard¹. La discipline ethnologique, de ses origines à nos jours, se donne la tâche de penser l'autre. Cette altérité, d'abord conçue comme géographique et historique, a été comprise comme une séparation entre l'ici et l'ailleurs, entre sociétés modernes et sociétés primitives. Mais cette conception fondatrice de la discipline ethnologique a depuis été revisitée au profit de la question de la distanciation, qui se pose aussi bien aux anthropologues du proche que du lointain. Appartenir à une culture étudiée implique une attention redoublée à l'encontre de deux pôles, les « insignifiances » d'une part et les trop grandes certitudes de l'autre, ce que Roland Barthes, à propos de l'étude des objets quotidiens, appelait « l'obstacle de l'évidence » : « Il y a en effet un très grand obstacle à étudier le sens des objets, et cet obstacle, je l'appellerai l'obstacle de l'évidence : si nous devons étudier le sens des objets, nous devons nous donner à nous-même une sorte de secousse, de détachement, pour objectiver l'objet, structurer sa signification. » (Barthes, 1985 : 254). Il en va de l'étude des objets, « signes concentrés de civilisation » pour Barthes, comme de l'étude des faits humains : à trop les regarder sans les voir, on en perd le sens. D'où l'importance de la « secousse », du « détachement » — nouvelle forme de dépaysement, à la seule différence que celui-ci est conscient, volontaire, construit dans un but heuristique. Dans la première section de ce chapitre, nous reviendrons sur la construction de ce détachement, au sein d'un contexte religieux et de situations de croyance.

La seconde question prégnante de la tradition ethnographique est celle de la clôture de l'objet de recherche. Plutôt que de suivre la piste d'un groupe social déterminé *a priori*, nous avons fait ici le choix de prendre comme point de départ des situations apparemment disparates, reliées entre elles par un même phénomène, et non un groupe d'individus. Pour autant, le danger de réification n'est pas écarté. L'objet « écriture votive » est multiple, ses frontières sont poreuses, il se dérobe parfois. Tout au long de l'enquête, il est nécessaire

1. Cette désignation d'« ethnologie du proche » est consécutive d'une réflexion initiée par la lecture d'ouvrages portant sur les nouveaux questionnements de la discipline, dont Martine Segalen (dir.), *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du C.n.r.s., 1989 ; Gérard Althabe, Daniel Fabre, Gérard Lenclud (dir.), *Vers une ethnologie du présent*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992 ; Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, 1994.

d'ajuster les seuils et limites de l'objet en fonction des ressources disponibles et de l'objectif de recherche. Ces choix sont en partie subjectifs. Pourtant, une fois la trame de l'analyse resserrée, l'incertitude liée à la construction évolutive de cet objet tend à disparaître. Il semble donc indispensable que le chercheur démontre la pertinence et les limites de ses choix tout en restant attentif aux conséquences de ces inflexions.

Le lien à l'œuvre, dans notre recherche, est l'écriture. Écriture votive, à la fois acte de prière et objet religieux à administrer. La deuxième section de ce chapitre reviendra donc sur les spécificités méthodologiques d'une enquête sur l'écriture. Comment observer des actes d'écriture ? Comment remonter la chaîne opératoire des diverses manipulations d'objets écrits ? Comment rendre compte du point de vue des acteurs ?

La troisième section reviendra quant à elle sur les procédés de recension de cette enquête, définis par Jean-Pierre Olivier de Sardan comme « le recours à des dispositifs conduits d'investigation systématique » (De Sardan, 1995 : 75). Elle portera sur deux dispositifs : la cartographie de pratiques d'écriture ainsi que la photographie et la numérisation d'écrits.

2.1 « Observation participante » en situation de croyance

2.1.1 Les paradoxes de la méthode

L'observation participante est la méthode principale de l'investigation ethnologique. C'est elle qui, dans d'autres disciplines des sciences sociales, donne un caractère « ethnographique » à l'enquête. Cette méthode, introduite par Malinowski au début du XX^e siècle en s'immergeant plusieurs mois dans des sociétés mélanésiennes, consiste à étudier une société au plus près de ses acteurs, dans une situation d'interaction prolongée, en participant aux activités des groupes et à leurs enjeux. Pour que l'enquête « prenne », il faut accepter de passer d'une situation de simple observation extérieure sans engagement (l'observation *in situ*) à une position dynamique au sein du groupe étudié. Pour Olivier Schwartz, « c'est l'intérêt profond de l'ethnologue que de savoir saisir et multiplier les occasions pour réduire la distance et déclencher la communication avec les enquêtés : peu

importe s'il s'éloigne apparemment de son « sujet » (ce dernier évolue nécessairement au cours de l'enquête), ou s'il a le sentiment de perdre sa « neutralité » (celle-ci est de toute façon largement fictive) » (Schwartz, 1993 : 270). Mais l'ethnographe doit aussi savoir « se déprendre », car privé de tout recul, il risquerait de produire des analyses en forme de paraphrase.

L'ethnologue qui choisit d'enquêter dans sa propre société est donc pris dans un cadre paradoxal. D'un côté, il doit construire un « détachement » pour se dégager des obstacles de l'évidence, de l'autre, il doit « réduire la distance » avec les acteurs qu'il côtoie sur le terrain. C'est ce qu'explique très clairement le sociologue William Foote Whyte dans la postface à son ouvrage *Street Corner Society*, portant sur « L'apprentissage de l'observation participante » (Whyte, [1943] 1996). En 1937, il se lance dans une enquête sur l'organisation sociale des gangs du North-End de Boston. Il construit peu à peu sa méthode d'investigation, par tâtonnements, puis son intégration au quartier se faisant à un bon rythme par l'intermédiaire de « Doc », son informateur privilégié, il prend alors conscience d'une immersion trop prononcée : dans l'adoption des injures et des tournures de langage du gang, mais aussi dans sa participation en tant que secrétaire de club de la communauté italienne. Cette double contrainte, entre implication et distance, subjectivité et objectivité, participation et observation, est amplifiée lorsque l'enquête porte sur des croyances ou des pratiques religieuses. C'est ce qu'a très bien démontré Jeanne Favret-Saada, dans son étude de la sorcellerie dans le Bocage normand : « si je “ participais ”, le travail de terrain devenait une aventure personnelle, c'est-à-dire le contraire d'un travail ; mais si je tentais d'“ observer ”, c'est-à-dire me tenir à distance, je ne trouvais rien à “ observer ”. Dans le premiers cas, mon projet de connaissance était menacé, dans le second, il était ruiné. » (Favret-Saada, 1990). En restant dans une position d'extériorité, dans le rationalisme distancié, l'ethnologue risque de se voir fermer toutes portes d'accès au points de vue et pratiques des acteurs. En se laissant « prendre », il risque de voir s'évanouir le « projet de connaissance » qui a initié cette expérience.

A ce premier cadre paradoxal de l'observation s'ajoute une seconde contrainte, que le socio-linguiste désigne sous le terme de « paradoxe de l'observateur » (Labov, 1978) : pour comprendre un groupe, il faut l'étudier, mais cette observation entraîne obligatoi-

rement des perturbations². « Il n'y a pas d'observation neutre, pur regard qui laisserait inchangés les phénomènes sur lesquels il porte » (Schwartz, 1993 : 271). Les personnes avec qui travaille l'ethnologue, se sentant observées, tentent de contrôler leur image ou développent des stratégies de résistance : dérobades, auto-censure mais aussi réponse au rôle qu'elles croient devoir tenir. Cependant, comme l'a souligné Howard Becker, une part non négligeable des comportements n'est pas modifiée par la présence de l'ethnologue, et sa présence prolongée sur le terrain réduit ces perturbations. L'ethnologue est souvent, pour le groupe étudié, une contrainte mineure par rapport aux préoccupations ou enjeux qui pèsent quotidiennement sur lui (Becker, [1970] 2006 : 46-47). L'analyse des matériaux d'enquête doit donc tenir compte de la situation dans laquelle l'ethnologue est engagée, sans céder à la « mystique du terrain » décrite par Olivier Schwartz, qui consiste en une « surestimation inutile de la portée réelle de son expérience ou du degré auquel il se croit impliqué dans celle des autres. (...) L'ethnologue n'est ni celui qui voit tout de l'intérieur, ni celui que tout le monde regarde. Il est régulièrement renvoyé aux limites de son savoir et de sa participation. » (Schwartz, 1993 : 271). Ce paradigme de l'expérience et de la subjectivité a donné naissance à un courant de recherche anthropologique, qualifié de « post-moderne » : renonçant à toute prétention d'objectivité, s'approchant des modalités d'expression de l'art ou de la littérature, il fut l'une des tentatives de résolution du paradoxe de la méthode ethnologique. En choisissant exclusivement l'un des deux pôles (engagement, subjectivité, participation), en ignorant l'une des deux injonctions de cette

2. Voir aussi à ce sujet G. Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement* [1967], Paris, Flammarion, 1990, où il développe l'idée selon laquelle la connaissance de l'autre passe par une conscience de soi, en se basant sur le statut de l'observation dans le champ de la physique moderne.

double contrainte, le chercheur réduit alors le projet ethnologique à un arrimage complet à la société étudiée³.

Comment sortir de ce cadre paradoxal de la méthode ethnographique sans opter de façon radicale pour l'un de ses deux pôles ? Virginie Milliot, dans son travail sur l'émergence artistique et politique du milieu hip-hop lyonnais, propose une troisième voie : l'« oscillation », le passage en conscience d'un pôle à l'autre à différents moments de l'enquête de terrain et de l'analyse (Milliot, 1997 : 76). Dans le champ particulier de l'étude des pratiques religieuses, nous pourrions avancer une quatrième proposition : prendre en compte la propre réflexivité des acteurs rencontrés sur le terrain, et mettre en avant leur attitude envers leur croyance, qui n'est pas aussi tranchée qu'on voudrait le préjuger.

2.1.2 A la recherche de la juste distance

« Se dépendre de l'autre ». A travers cette expression, Alban Bensa décrit l'une des opérations d'activité ethnographique, dans un article consacré à un ouvrage de Philippe Descola, *Les lances du crépuscule* (Bensa, 1995 : 131-140). Il revient sur ce paradoxe de la compréhension ethnologique. « Se décentrer, se ressaisir ; se perdre, se retrouver : la pratique du terrain (...) nous pousse loin hors de nous-mêmes tout en exigeant le plus intransigeant contrôle de soi ». La pratique du terrain dans un contexte religieux est particulièrement marquée par cette oscillation. Les personnes que nous rencontrons croient en des êtres invisibles qui pourtant sont interpellables par des prières et se rendent présents par des modalités diverses. Comment prendre en compte ces croyances dans le cours de notre enquête ?

L'anthropologue Dan Sperber a soulevé cette question des « croyances apparemment irrationnelles », à travers une anecdote de terrain (Sperber, 1982 : 58-83). Au cours d'une

3. On trouvera diverses contributions à ce débat sur le postmodernisme ethnologique dans : Marcus, G.E. (1994), « What comes (just) after “post”? The case of ethnography », in N.K. Denzin and Y.S. Lincoln (Éds), *Handbook of qualitative research*, Thousand Hope, Sage : 563-574 ; Norris, C. (1990), *What's wrong with postmodernism : critical theory and the ends of philosophy*, New-York, Toronto, Harvester Wheatsheaf ; Latour, B. (1990), « Sommes-nous post-modernes ? Non, amodernes. Étapes vers une anthropologie de la science », in *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Cahiers de l'IUED, N°19, Genève, pp.127-155

enquête en Ethiopie méridionale, un homme, Filaté, vient lui demander d'aller tuer un dragon, aperçu dans une caverne. Cette expérience le trouble et soulève en lui des questions qui mettent en évidence les réactions contradictoires de l'ethnologue sur le terrain. « Se voir invité à tuer un dragon est une expérience peu commune ; elle n'en évoque pas moins des souvenirs, des craintes et des rêves partagés. Quelle honte y avait-il à se laisser prendre au jeu ? (...) Comment concilier mon respect pour Filaté et ma conviction qu'une telle croyance est absurde ? » (Sperber, 1982 : 81) Sur le moment, l'ethnologue temporise, il ne répond à cette proposition ni par l'affirmative, ni par la négative. Il fait pourtant l'apprentissage d'une certaine familiarité, en reconnaissant avec son interlocuteur « des rêves partagés ». Pourtant, il met de côté cette proximité, dès l'instant où il consigne ce fait dans son carnet de terrain. « Quand je suis "redevenu moi-même", savant prenant des notes savantes, j'ai recréé le prétendu fossé culturel en omettant tout ce dont je préférerais ne pas souvenir, et je me suis retrouvé avec une illustration parfaite des thèses relativistes. » (Sperber, 1982 : 83)

Le relativisme cognitif, pour Dan Sperber, est caractérisé par un axiome : ce qui est rationnel dans un univers peut sembler irrationnel dans un autre. Le relativisme pose donc pour acquis la séparation d'univers culturels. « Dans l'anthropologie pré-relativiste, les occidentaux se représentaient comme supérieurs à tous les autres peuples. Le relativisme a remplacé cette détestable barrière hiérarchique par un apartheid cognitif : si nous ne pouvons pas être supérieurs dans un même univers, que chaque peuple vive dans son univers à soi. » (Sperber, 1982 : 83) Dans un contexte religieux, le relativisme peut cependant présenter certains attraits : « les croyances peuvent être interprétées à l'intérieur de la conception du monde dont elles relèvent, et une conception du monde doit être reconstituée de façon à effacer l'apparente irrationalité des croyances particulières qu'elle englobe. » (Sperber, 1982 : 58) Mais cette reconstitution, selon Dan Sperber, amplifierait ce cloisonnement. « Ce sont les écrits des anthropologues qui alimentent le relativisme, et pourtant rien n'en montre mieux le caractère éronné que l'activité anthropologique elle-même. A ce paradoxe, une explication : en revenant sur leurs pas, les anthropologues effacent les traces et transforment en abîmes insondables les frontières culturelles qu'ils avaient pourtant franchies sans trop de peine. Ils protègent ainsi le sentiment de leur propre identité et offrent à leurs lecteurs (...) le discours même qu'ils espéraient en-

tendre. » (Sperber, 1982 : 83) Et l'anthropologue de conclure : « Je ne saurai jamais ce qui s'est vraiment passé dans l'esprit de Filaté, mais je n'ai pas besoin d'invoquer une différence radicale des univers connaissables pour pouvoir formuler des hypothèses plausibles. » (Sperber, 1982 : 81)

Selon Dan Sperber, ce serait plutôt ce que les anthropologues appellent « la croyance » qu'il conviendrait de reconsidérer. « Les croyances ne s'observent pas. (...) L'ethnologue ne perçoit pas que les indigènes croient ceci ou cela : il infère de leurs actes et de leurs propos. L'attribution d'une croyance à autrui n'est donc jamais indiscutable. » (Sperber, 1982 : 64) Il propose une nouvelle définition de l'action de croire. Ce serait « une attitude semi-propositionnelle », la proposition étant un objet logique ayant la propriété d'être vrai ou faux. La croyance est, elle aussi, oscillatoire. L'attention de l'ethnologue doit donc porter sur l'attitude des sujets envers leur propre croyance et leur capacité de réflexivité, de recul, de mobilisation contextuelle de cette ressource.

L'une des premières ethnologues à avoir opéré ce renversement analytique est Jeanne Favret-Saada. Travaillant sur les pratiques de sorcellerie dans le bocage normand contemporain, elle refuse d'emblée la position relativiste, qui consisterait à présupposer une différence cognitive entre les paysans de l'Ouest français et la population « éclairée ». Pour le relativiste, « dire, en effet, qu'on étudie les croyances de sorcellerie, c'est s'interdire par avance d'y reconnaître une vérité : si c'est une croyance, ce n'est pas vrai. Aussi les folkloristes ne se demandent-ils jamais à propos des paysans : "Qu'est-ce qu'ils cherchent à mettre en forme à l'occasion d'une crise de sorcellerie ?" mais seulement "Qu'est-ce qu'ils nous cachent ?" » (Favret-Saada, 1977 : 14) Elle prend alors le contrepied de cette posture traditionnelle en donnant foi aux déclarations de ses informateurs et en étudiant les ressorts de la performativité de la parole dans ce contexte : « en sorcellerie, l'acte, c'est le verbe ». Elle est amenée, par la nature même de son terrain d'investigation, à rompre avec l'observation participante dans ce qu'elle présuppose de distance convenue : sa première véritable « entrée » sur le terrain se fait au moment même où ses interlocuteurs lui donnent une place dans le dispositif d'énonciation lié à la sorcellerie (soit une place de désenvoûteuse, soit une place d'envoûtée). Elle prend alors le parti d'être « prise » et de renoncer à une position d'extériorité, tout en portant une attention soutenue aux oscillations des « façons de croire » de ses informateurs.

C'est également ce que met en valeur Élisabeth Claverie, dans ses travaux sur les apparitions de la Vierge en Bosnie-Herzégovine et les pèlerinages qui en ont découlé. Centrant son regard sur les interactions et les séquences d'action d'un pèlerinage, elle choisit d'accorder crédit aux acteurs affirmant, de diverses manières, la présence de la divinité. Cette perspective « procède de la simple volonté de bien identifier l'objet empirique et de bien construire l'objet théorique. » (Claverie, 1991 : 161) A rebours d'une tradition sociologique qui, de Durkheim à Bourdieu, s'est appliquée à dénoncer le fait religieux plus qu'à le décrire⁴, Elisabeth Claverie entre dans le détail de « ce travail individuel et collectif de mise en phase réciproque d'un être surnaturel et de personnes ordinaires. » (Claverie, 1991 : 173) Dans *Les guerres de la Vierge, une anthropologie des apparitions* (Claverie, 2003), elle revient et insiste à nouveau sur l'importance de cette perspective. Il ne s'agit pas simplement d'observer les croyances en l'existence d'un être surnaturel mais « de comprendre comment des acteurs affrontés à des urgences pratiques - comme de se tourner vers un être surnaturel invisible placé en position d'extériorité radicale pour lui demander quelque chose en dernier recours - s'adressent à lui, à l'aide de quelles ressources de la langue et de quelles médiations du monde. » (Claverie, 2003 : 31)

Pour Albert Piette, cette posture est essentielle à qui veut aborder l'activité religieuse sous un autre angle que celui de l'analyse des processus macrosociaux, des « mutations » ou de la « modernité » religieuse. Le « théisme méthodologique » (Piette, 1997 : 42) est une proposition de renouvellement radical des approches anthropologiques du fait religieux. S'appuyant en partie sur les analyses interactionnistes de Goffman, il revendique « le statut analytique donné à Dieu comme interactant invisible. » (Piette, 2003 : 106) « Si l'on s'accorde avec évidence qu'allumer une bougie devant une icône suppose que l'individu concerné pense que celle-ci constitue plus qu'un assemblage de bois, il est moins évident de donner à la divinité représentée un statut interactionnel (au même titre que le "croyant"). Or, c'est bien une telle position qu'elle a pour celui-ci. » (Piette, 1997 : 42) Le théisme méthodologique ne prend sens en effet que lorsque les acteurs accordent eux-mêmes de l'importance à telle ou telle divinité, et non quand l'ethnologue leur prête cette croyance.

4. Pour une synthèse de ces enjeux en sociologie des religions, voir l'analyse d'Albert Piette dans *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999, pp. 7-35.

Il ne s'agit pas, comme le souligne Jean-Pierre-Olivier de Sardan, de faire surgir l'une des figures principales de la surinterprétation, « le coup du sens caché » (De Sardan, 1996). Albert Piette formule, à partir de ce principe du théisme méthodologique, un certain nombre d'hypothèses (Piette, 2003 : 39) :

- le croyant sait qu'il est impliqué dans un processus de construction situationnelle de l'être divin, en tout cas de mise en coprésence avec celui-ci ;
- il est tout aussi conscient que les êtres surnaturels en situation se posent face à lui de manière autonome et indépendante ;
- ils le font selon des modalités interactionnelles spécifiques tandis que l'homme ne se trouve pas dans un état de croyance absolue et naïve mais plutôt de distance critique ;
- il est important d'étudier, d'un point de vue ethnographique, ce processus de construction et de mise en coprésence. Le contourner revient à mettre entre parenthèses la créativité quotidienne des hommes qui s'occupent du religieux.

Le point sur lequel je voudrais revenir est le suivant : « l'homme ne se trouve pas dans un état de croyance absolue et naïve mais plutôt de distance critique ». C'est en effet l'une des clés de la compréhension des pratiques que nous allons découvrir dans cette étude sur l'écriture votive. Dan Sperber en avait fait la proposition (analyser « l'attitude des sujets envers leur croyance »), Albert Piette en fait l'expérience, en interrogeant des catholiques sur l'idée de résurrection, non pas, précise-t-il, pour qu'ils donnent les clés de leurs croyances, mais pour « découvrir les modalités par lesquelles ils articulent des énoncés de croyance. » (Piette, 2003 : 63) Il repère ainsi plusieurs types de modalités :

- l'incompréhension, ou l'incapacité de savoir (« Moi, personnellement, je n'ai jamais fouillé ces questions ») ;
- le doute teinté d'espoir (« Je pense qu'il y a quelque chose, peut-être. J'espère que oui ») ;
- l'ironie, s'exprimant le plus souvent par le rire ;
- le rejet de la croyance de son propre passé (« Avant, je croyais à la résurrection physique. Je suis aujourd'hui moins catégorique ») ;
- l'appel au savoir théologique (« La résurrection de la chair ne veut pas dire, dans l'anthropologie juive, la reviviscence des morts »).

Nous retrouverons à plusieurs reprises, au cours de notre enquête, ces oscillations de croyance, aussi bien chez les scripteurs de prière que parmi les acteurs institutionnels. À la lecture de leurs énoncés, il est impossible d'homogénéiser ces acteurs dans des représentations culturelles (comme par exemple « Les catholiques pensent que... ») ou de considérer les croyances individuelles comme des répliques de représentations collectives partagées. Impossible également de figer ces individus dans un « état de croyance » durable, sans penser aux basculements entre des moments d'intensité et des moments plus ordinaires. D'où la pertinence de côtoyer ces acteurs dans des « cadres d'expérience » variés (pendant une célébration religieuse, au travail, à domicile, en groupe et en face à face), pour en apercevoir les nuances et les variations. « L'analyse de la gestion en actes des énoncés religieux attire nécessairement l'ethnologue sur un élément capital : le principe de basculement entre le moment même où l'individu entre dans un état de croyance (où il "performe" son acte éphémère de croire) et l'effondrement de celui-ci dans la distraction ordinaire, les pensées vagabondes, voire l'incertitude, le scepticisme, l'ironie ou l'oubli. » (Piette, 2003 : 4)

En renouvelant l'étude des phénomènes religieux en revalorisant le sens critique des acteurs et la signification que prend pour eux l'activité religieuse, des anthropologues comme Dan Sperber, Jeanne Favret-Saada, Elisabeth Claverie ou Albert Piette insistent sur l'attention à porter sur l'attitude des sujets envers leur croyance, sur l'importance de prendre en compte les oscillations et les attitudes semi-propositionnelles. Cette prise en compte de la réflexivité des acteurs est l'un des moyens offerts à l'ethnologue pour « se dépendre » lui-même de l'expérience du terrain. L'anthropologie « de toutes les sciences, est la seule, sans doute, à faire de la subjectivité la plus intime un moyen de démonstration objective. Car c'est bien un fait objectif que le même esprit qui s'est abandonné à l'expérience et s'est laissé modelé par elle, devienne le théâtre d'opérations mentales qui n'abolissent pas les précédentes et transforment cependant l'expérience en modèle, rendant possible d'autres opérations mentales. (...) Mais cette oscillation constante entre la théorie et l'observation commande que les deux plans soient toujours distingués. » (Lévi-Strauss, 1973 : 27) Cette distinction dont parle Claude Lévi-Strauss s'opère par une séparation temporelle : « les opérations de connaissance sont étalées dans le temps et disjointes les unes des autres : dans le moment où l'on est le plus affecté, on ne peut rapporter l'expérience ; dans le

moment où on la rapporte, on ne peut pas la comprendre ; le temps de l'analyse viendra plus tard. » (Favret-Saada, 1990) C'est ce qu'Olivier Schwartz appelle « différer l'induction » (Schwartz, 1993). Attendre, avant de conclure, que les hypothèses soient confirmées, « saturées », que différentes voix se soient exprimées sur ces significations que nous croyons pouvoir fixer.

Nous allons à présent revenir sur l'une des spécificités de notre enquête : l'observation d'une pratique d'écriture qui est à la fois acte de prière et objet religieux à administrer. Comment une enquête sur l'écriture nous a-t-elle conduit à interroger l'observation et la description ethnographique ?

2.2 La spécificité d'une enquête sur l'écriture

Dans son article portant sur « La politique du terrain », Jean-Pierre Olivier de Sardan identifie quatre grandes formes de production de données en anthropologie : l'observation participante, l'entretien, les procédés de recension et la collecte de sources écrites. Il ne revient que très brièvement sur cette dernière forme (dans laquelle il inclut les productions écrites des acteurs, tels les cahiers, lettres et journaux, mais aussi les archives locales et la presse), en soulignant avec justesse la relégation que peut parfois subir l'écrit dans une certaine tradition ethnologique. « L'assimilation fréquente — et abusive — de l'anthropologie à l'étude des “sociétés sans écritures”, comme le fait que l'enquête de terrain transcrit des données pour la plus grande part d'origine orale, font souvent oublier qu'il n'est pas de sociétés sur lesquelles on n'ait écrit, et qu'il n'est plus de sociétés où l'écrit ne joue un rôle. Les sources écrites sont donc pour l'anthropologue à la fois un moyen de mise en perspective diachronique et d'élargissement indispensable du contexte et de l'échelle, et à la fois une entrée dans la contemporanéité de ceux qu'il étudie. » (De Sardan, 1995, 89-90)

Or l'enquête que nous présentons ici porte sur l'écriture votive et son traitement par différents acteurs, qu'ils soient scripteurs ou gestionnaires institutionnels. L'écrit n'est plus seulement une source de connaissance sur une société donnée mais bien l'objet de recherche lui-même. Les écrits relevés sur le terrain ne sont plus un simple « moyen de mise en perspective » ni même une « entrée dans la contemporanéité », mais ils sont

l'objet d'observations et d'interrogations. Comment agit-on avec l'écriture ? Quels types de savoirs les écrits conignent-ils ? À quels types de manipulations, de reformulations, de transformations sont-ils soumis ? Quels sont les enjeux de leur constitution et de leur mobilisation ? Cette approche transversale — consistant à prendre comme point de départ non pas un lieu ou un groupe d'individus mais des situations composites reliées entre elles par un même phénomène — implique une méthodologie spécifique, propre à une enquête ethnographique sur des pratiques et des situations d'écriture. Comment observer des actes d'écriture ? Comment remonter la chaîne opératoire des diverses manipulations d'objets écrits ? Comment, dans le cadre d'un entretien, prendre en compte ce qui est dit de l'écrit ?

2.2.1 Observer l'écriture ?

Comme nous l'avons souligné dans la section précédente, l'observation, et en particulier l'observation participante, est l'une des principales méthodes de production de données ethnographiques. Dans le cadre d'une enquête portant sur une pratique d'écriture, il nous faut revenir sur l'emploi de cette méthode canonique de l'anthropologie. Que cherchons-nous à observer et comment observons-nous ? Sur quoi se fonde, à l'intérieur de ce cadre, la connaissance ethnologique ?

Nous abordons l'écriture votive comme une pratique sociale. Dans leur étude consacrée aux usages de l'écriture chez les Vai du Liberia, Sylvia Scribner et Michael Cole définissent ainsi le concept de « pratique » : « Par pratique nous entendons une séquence d'activité récurrente, orientée vers une fin, et qui recourt à une technologie et à des systèmes de savoir particuliers. Nous utilisons le terme « compétences » pour désigner la série d'actions coordonnées qu'implique l'utilisation de ce savoir dans des contextes particuliers. Ainsi, une pratique consiste en trois éléments : technologie, savoir et compétences (Scribner & Cole, 1981 : 236) ⁵ La notion de pratique ainsi définie est centrée sur l'action réalisée, sur sa récurrence, mais aussi sur les techniques mises en oeuvre et sur les cultures de l'écrit des scripteurs.

5. Cité et traduit par Aïssatou Mbodj-Pouye, in *Des cahiers au village. Socialisations à l'écrit et pratiques d'écriture dans la région cotonnière du sud du Mali*, thèse de sociologie soutenue en 2007 à l'Université Lyon 2, sous la direction de Bernard Lahire.

Aborder l'écriture votive comme une pratique pose donc la question de l'observation de l'action, qui n'est pas seulement propre à une anthropologie de l'écriture. Pour dépasser le dualisme entre une ethnologie traditionnelle construite sur des collectifs d'appartenance et une ethnologie narrative fondée sur le simple récit des événements de l'enquête à la première personne du singulier, les sociologues Nicolas Dodier et Isabelle Baszanger proposent une troisième approche, qu'ils nomment « ethnographie combinatoire ». La proposition méthodologique est la suivante : elle consiste à circuler simultanément sur plusieurs terrains pour réunir « une jurisprudence de cas propre à identifier les différentes formes d'action dans lesquelles les personnes peuvent s'engager, ainsi que leurs combinaisons possibles. » (Baszanger et Dodier, 1997 : 38)⁶ Cette proposition offre l'avantage de ne pas enfermer l'enquête dans la nécessité d'un terrain clos : plusieurs environnements, plusieurs groupes de personnes peuvent être abordés, l'essentiel étant le recentrage de la problématique sur la question des « formes d'action ». De la même façon notre terrain se fragmente dans l'espace urbain, à travers les frontières mouvantes des réseaux d'orants, de laïcs et de religieux. C'est la problématique de l'action votive qui opère le lien entre les différentes observations réalisées : comment les orants agissent par l'écriture et comment l'écriture de ces orants est mise en scène par l'administration catholique. L'observation de l'action est donc ici fragmentaire, mais reliée à un même ensemble de questions. Nous n'avons pas pour autant posé un cadre fixe antérieur à nos observations, en éliminant tout ce qui semblait « non pertinent » au regard de ces questions. L'observation, comme le souligne Jean-Pierre Olivier de Sardan, « n'est pas le coloriage d'un dessin préalablement tracé ». Nous avons au contraire, en suivant la démarche d'Albert Piette telle qu'il la décrit dans *Ethnographie de l'action* (Piette, 1996), accordé une grande attention aux détails a priori « insignifiants » (pour le chercheur comme pour les acteurs du terrain), aux contradictions et aux paradoxes.

6. Nous ne reviendrons pas ici sur le terme de « jurisprudence » employé par les auteurs, qui placent de cette façon l'analyse anthropologique des sources dans la métaphore de l'action juridique, de l'autorité et de l'administration de la preuve.

Nous allons revenir plus précisément sur trois notions et concepts qui ont permis d'interroger les actions relatives à l'écriture votive dans cette enquête : la notion d'acte d'écriture, de chaîne d'écriture et d'événement d'écriture.

Acte d'écriture

La notion d'acte d'écriture permet de centrer l'observation sur la production des écrits votifs. Rappelons ici que cette notion, forgée d'après celle d'« acte de langage » de John Austin, explore la performativité de l'écrit dans une perspective pragmatique. L'acte d'écriture est donc, selon la proposition de Béatrice Fraenkel (2006) :

- un acte graphique (ou le geste de la personne qui écrit) ;
- la fabrication d'un objet écrit (une feuille scotchée à un pilier d'église ou un cahier, remplis de prières) ;
- un acte illocutoire, c'est-à-dire une action accomplie par cette énonciation écrite (dans le cas d'une prière, il peut s'agir de mettre un proche sous la protection d'une divinité).

Écrire, c'est produire un énoncé mais aussi réaliser un ensemble de gestes, fabriquer un objet et poser un acte. L'un de mes premiers programme d'observation, sur chacun des terrains de l'enquête, fut donc porté sur les gestes de scripteurs. Ce type d'observation, pour être directe et *in situ*, n'en était pas moins cachée. J'avais alors le souci de perturber le moins possible l'action des orants et de rester discrète. C'est pourquoi l'usage de la photographie, sur lequel je reviendrai dans la dernière section de ce chapitre, n'a pas été sélectionné pour cet exercice. Je restais assez près du lieu de prière tout en gardant une certaine distance : soit assise sur les chaises de la nef (donc séparée des scripteurs par la travée latérale), soit à la table du bureau d'accueil, quand elle permettait une bonne visibilité du lieu d'écriture⁷. La prise de note sur le carnet de terrain était facilitée par la posture (assise) et par la présence d'autres fidèles également assis, lisant, un missel à la main. Cependant, je prenais garde de ne pas noter les gestes au moment où le scripteur les réalisait : j'observais d'abord l'ensemble de l'action pour la retranscrire dans

7. Voir schémas de la chapelle d'Orly, des églises Saint-Germain-des-Prés et Notre-Dame-des-Champs en annexe.

un second temps. Ce découpage était envisageable dans le cas où les scripteurs ne se présentaient pas en file ininterrompue : l'observation et la prise de note s'alternaient sans bousculade. Cet exercice supposait d'observer toutes les personnes qui s'approchaient du lieu d'écriture — car je ne pouvais savoir par avance si la personne en question allait finalement écrire. Dans ce cadre, les gestes et attitudes de lecture ont aussi été décrites. Les temps d'observation duraient entre une demie-heure et deux heures, à différents moments de la journée (matin avant la messe, après la messe de la mi-journée, après-midi, soirée) et de la semaine (jours ouvrables, samedis et dimanches).

Pour entrer dans la description du geste, après les premières observations d'usage (nombre de personnes, sexe, âge approximatif) des séquences d'action ont été séparées :

- l'arrivée (d'où le scripteur vient-il, avec quelle démarche),
- l'approche (que fait le scripteur avant d'écrire, quelle posture et dans le cas où il y a une statue, quelles déclinaisons du toucher — effleurer, empoigner, embrasser, etc. —),
- l'abordage (comment le scripteur s'empare du support d'écriture, comment il le manipule, quelle posture d'écriture).
- le départ (comment et où le scripteur repart).

A titre d'exemple, et pour mettre en avant les pièges interprétatifs que cet exercice peut comporter, voici le résultat d'une observation autour de la statue Saint-Antoine-de-Padoue, réalisée à Saint-Germain-des-Prés, transcrite sur le carnet de terrain : « *5 ados filles, environ 12 ans, parlent italien. Arrivent bruyamment bousculade depuis accueil cartes postales. Ralentissent près statue, regardent plus attentivement feuille scotchée que statue. Une lit haute voix messages, autres rient. Se prennent en photo, les unes après les autres, agenouillée et mains jointes, visage faussement inspiré, devant feuille et non devant statue. Rires. Repartent vers fond de l'église, sauf une qui reste lire silencieusement. Sors un stylo de son sac à main, appuie avant-bras sur pilier et écrit. Relit en suivant mots avec stylo et repart en le rangeant et en courant légèrement.* »⁸.

L'acte graphique se trouve ici inclut dans un ensemble d'actions. Il n'est pas isolé mais situé dans un espace, une activité, une interaction. Ce n'est pourtant que la lecture

8. Séquence d'observation du mercredi 10 mars 2004, 14 heures à 15 heures 30.

des messages qui peut nous permettre d'évaluer l'acte illocutoire qui est accompli. Nous pourrions avancer que dans le cas de l'écriture votive, « écrire, c'est prier », pour paraphraser Austin. Mais les notes dévoilées ci-dessus montrent le flou qui peut subsister sur cette question, après l'observation d'une telle scène. Le message écrit par la jeune fille italienne est-il une prière, un commentaire, une plaisanterie ? Il n'est même pas certain que la lecture du message nous offre la réponse. Dans le cas de cette jeune fille, nous sommes allés lire le message après son passage (ce qui n'a pas toujours été le cas dans toutes les observations) : « San Antonio, salva Mamma! Grazie!!!! » (« Saint Antoine, sauve Maman! Merci!!!! »). Ici, la proximité de la personne pour laquelle la demande est faite (la mère) laisse peu de doute sur l'acte d'écriture : il s'agit d'une requête à la divinité⁹.

Chaîne d'écriture

Pour observer et décrire une action, il semble important de ne pas se focaliser uniquement sur l'acte d'écriture. Ces actes sont en effet pris dans un cours d'actions complexes, voire intégrés dans une activité collective. Notre regard doit donc porter aussi bien sur le moment et les gestes d'écriture que sur l'activité dans laquelle ils sont intégrés. En reprenant la définition de la « pratique » proposée par Scribner et Cole, il apparaît qu'une pratique d'écriture possède une dimension *technologique*. C'est donc du côté de l'anthropologie des techniques que nous sommes allés chercher un outil d'observation et de description, à travers le concept de « chaîne opératoire » développé par André Leroi-Gourhan. « La technique est à la fois geste et outil, organisés en chaîne par une véritable syntaxe qui donne aux séries opératoires à la fois leur fixité et leur souplesse. » (Leroi-Gourhan, 1964 : 164) La chaîne opératoire est donc l'ensemble ordonné des gestes individuels et collectifs mis en oeuvre pour obtenir un objet.

Une chaîne opératoire est la décomposition gestuelle d'un processus de fabrication, qui mène d'une matière première à un objet fini. Une chaîne opératoire intègre un projet, un savoir-faire, des gestes, des matières, des outils. Elle peut impliquer plusieurs personnes,

9. Nous verrons dans le chapitre consacré aux textes que l'action de « prier » peut recouvrir plusieurs actes illocutoires, parmi lesquels demander et remercier sont les plus fréquents.

plusieurs lieux et moments d'activité. Dans un but heuristique, la chaîne opératoire est décomposée en une série d'étapes. La notion de « chaîne opératoire » est une référence essentielle dans cette phase de notre travail parce qu'elle prend pour point de départ de l'analyse technologique de séquences d'action et non des éléments isolés. De plus, elle attire l'attention sur les relations d'articulation entre les composantes d'une action ou de vastes ensembles d'activité.

La fabrication d'un objet écrit n'est pas à proprement parler réalisée de façon aussi linéaire qu'un objet manufacturé, que ce soit une épée de bronze, un tissu de lin ou la cartouche d'un ordinateur. Dans le cas de l'écriture votive, un simple cahier réalisé en papeterie devient « cahier d'intentions de prière » après plusieurs opérations : l'achat du cahier par un responsable ecclésiastique, l'inscription d'une phrase par un prêtre ou un laïc rappelant la destination de ce cahier et l'usage qui en devra en être fait, la disposition de cet objet dans un espace approprié et la longue suite de manipulations qui découle de la pratique votive (inscriptions réalisées par les orants, lectures, corrections et censures de certains messages par les administrateurs). L'« objet fini » est donc le cahier rempli d'inscriptions, retiré de son présentoir et conservé dans l'église. Pourtant, contrairement à un objet manufacturé, la réalisation de ce produit fini n'est pas une fin en soi. C'est la pratique votive qui constitue le cœur de l'action. L'appellation endogène de « cahier d'intentions de prière » montre d'ailleurs que ce qui pourrait être considéré comme l'acte essentiel, l'inscription des prières, ne l'est pas pour l'institution qui nomme cet objet. Ces messages écrits ne sont que des « intentions » et non à proprement parler des « actions ». Dans la théorie de l'action développée par Searle, « l'intention de » est en effet une intention de réaliser une action ou l'intention qu'une action soit réalisée — éventuellement par délégation à un autre agent ou à un groupe d'agents (Searle, 1980). Les « intentions de prière » sont donc, selon le sens littéral qui leur est alloué, des prières inachevées, au même titre qu'une « intention de messe » (le fait de dédier une célébration eucharistique à une ou plusieurs personnes) n'est pas effective tant que la messe n'est pas dite¹⁰.

10. Nous verrons au cours des chapitres 4 et 5 comment le processus d'intercession permet de clore, du point de vue de l'institution, l'action votive des prières écrites, tout en l'incorporant dans la liturgie eucharistique.

Le concept de chaîne opératoire permet une description de l'action à plusieurs échelles. Cette décomposition gestuelle nous permet de nous rendre compte de l'ensemble des actions effectuées autour d'un même objet écrit. Mais elle nous donne aussi l'occasion de pouvoir, dans le cadre d'entretiens ou d'observations prolongées auprès de scripteurs, schématiser l'ensemble des actes réalisés au cours d'une action votive. Pourtant, le concept de chaîne opératoire possède des limites dans la description des pratiques d'écriture, car il ne permet pas de rendre compte des différentes variantes au cours d'un même déroulement, orientant vers une représentation d'un acte technique à l'état pur, qui, dans la réalité, n'existe pas. De plus, il ne dit rien de ce qu'il peut advenir d'un même document écrit, des reprises et réappropriations dont il peut être l'objet. Le concept de « chaîne d'écriture » peut permettre d'aller plus avant dans notre compréhension des pratiques d'écriture, car il ne se focalise pas uniquement sur l'aspect technologique de la fabrication d'un objet.

Les chaînes d'écriture sont « formées par l'ensemble des documents produits à partir d'un document source, mêlant plusieurs agents, plusieurs types d'activités, plusieurs lieux et moments d'écriture. » (Fraenkel, 2001 : 241) Dans cet ordre d'idées, chaque écrit participe d'un ensemble et n'a de sens qu'en relation avec les autres. À l'origine de cette notion de chaîne à la fois la « chaîne opératoire » de Leroi-Gourhan, mais également l'hypothèse du dialogisme développé par Bakhtine. Cette hypothèse provient d'une réflexion sur l'énonciation et désigne les formes de la présence de l'autre dans le discours, les relations de dialogue entre différents écrits. Un énoncé écrit n'est jamais un écrit isolé, il se situe dans un processus d'interaction, et répond à un écrit antérieur : « Toute énonciation-monologue, même s'il s'agit d'une inscription sur un monument, constitue un élément inaliénable de la communication verbale. Toute énonciation même sous sa forme écrite figée, est une réponse à quelque chose et est construite comme telle. Elle n'est qu'un maillon de la chaîne des actes de parole. Toute inscription prolonge celles qui l'ont précédée. » (Bakhtine, 1977 : 105) A partir de cette hypothèse, la notion de chaîne d'écriture met l'accent sur la production séquentielle de plusieurs écrits à partir d'un document initial et sur la façon dont un même contenu textuel peut remplir différents rôles selon les contextes dans lesquels il est impliqué. Elle permet de « prendre en compte les transformations liées aux variations de support des inscriptions. » (Fraenkel, 2001 : 253)

Bien plus que l'acte d'écriture isolé, c'est la chaîne d'écriture qui donnera du sens à l'activité observée. Un exemple caractéristique de ces chaînes d'écriture est celui des écrits de travail, que ce soit en milieu hospitalier, comme l'a étudié Béatrice Fraenkel, ou dans la sphère judiciaire, tel que l'a mis en valeur David Pontille en retraçant la trame des actes juridiques d'une procédure d'expulsion (Pontille, 2006).

Certaines formes d'écriture votive fonctionnent également sous forme de chaîne. Les chaînes de prière impliquent plusieurs écrits, non seulement antécédents mais aussi suivants. L'énoncé écrit n'existe qu'en relation avec un autre énoncé, lu et recopié avec plus ou moins d'adaptation, et se met d'emblée en relation avec un énoncé ultérieur. Ce concept de chaîne d'écriture nous sera particulièrement utile dans l'étude d'un genre particulier de prières écrites, les neuvaines, dont le principe est la copie d'un texte à un certain nombre d'exemplaires. L'objet écrit lui-même, un morceau de papier déposé près d'une statue dans une église n'existe qu'en étroite dépendance avec un autre objet écrit trouvé également dans une église, et que le scripteur perpétue. Une chaîne de prière écrite sera donc constituée d'un document source — lui même inspiré d'une ou de plusieurs autres prières — et de l'ensemble des textes copiés, par plusieurs scripteurs, à partir de celui-ci.

Acte d'écriture et chaîne d'écriture sont donc des notions théoriques à partir desquelles nous avons construit un programme d'observation sur nos différents terrains. Il nous manque cependant une base pour envisager des types d'activités exceptionnelles, qui ne se produisent pas dans une routine quotidienne : les pèlerinages et les processions, dans lesquels viennent se greffer des pratiques d'écriture votive. La notion d'« événement d'écriture » nous donne l'occasion d'élargir notre regard.

Événement d'écriture

Dans le champ des sciences sociales, considérer l'événement ne va pas de soi. Dans un numéro de la revue *Terrain* paru en 2002 (« Qu'est-ce qu'un événement »), Alban Bensa et Didier Fassin reviennent sur la difficulté d'appréhension de ce concept. « La description ethnographique privilégie la banalité quotidienne, ou s'attache à la répétition rituelle, tandis que, en miroir de l'ethnologie, l'anthropologie oublie volontiers la temporalité. (...) Nos disciplines préféreront le plus souvent montrer que l'événement n'en est pas un : la nouveauté n'est pas si nouvelle, le surgissement s'inscrit dans une perspective

historique, une tradition culturelle, une logique sociale. » (Bensa & Fassin, 2002) Dans ces deux assertions préliminaires, les auteurs s'attachent à définir le concept d'événement : il s'opposerait à la « banalité quotidienne » ou à la « répétition rituelle », il entre dans une problématique de « la temporalité », il est « surgissement ». Le terme d'événement se caractérise en effet par son ambivalence lexicographique : le *Trésor de la Langue Française* nous propose ainsi trois définitions. L'événement est « tout ce qui se produit, tout fait qui s'insère dans la durée. » Il marquerait donc une rupture par rapport à l'écoulement ordinaire du temps : c'est également « un fait qui attire l'attention par son caractère exceptionnel. » Enfin, l'événement est aussi, dans une définition plus anthropologique, « un fait d'une importance notable pour un individu ou une communauté humaine. »

Nous retiendrons de ces définitions la dimension de rupture, de « surgissement » propre à l'événement. C'est ce que Paul Ricoeur désigne, dans un ouvrage collectif consacré à cette notion (*L'événement en perspective*, Paris, Editions de l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, collection « Raisons pratiques », 1991), comme « l'événement trouble-fête » ou « l'occurrence », qui jaillit de la trame ordinaire des jours (Ricoeur, 1991). Mais l'événement n'est pas toujours une surprise : il peut aussi être à l'initiative des sujets agissants, qui « font advenir » quelque chose. C'est sur cette deuxième proposition que nous nous arrêterons, pour considérer l' « événement d'écriture ». En effet les événements que nous aurons à examiner au cours de notre étude sur l'écriture votive appartiennent à cette catégorie : que ce soit les processions religieuses ou les pèlerinages, ces « événements » sont tous à l'initiative des acteurs, qui s'engagent à les organiser ou à y contribuer. Or, nous dit Paul Ricoeur, ces événements provoqués par ceux qui les vivent sont d'abord une réponse à un événement-occurrence, à un surgissement. Face à la rupture d'intelligibilité, à l'incertitude que peut provoquer un événement inattendu, ils sont une riposte. Nous verrons en effet comment la décision de réaliser un pèlerinage peut être liée à un événement personnel (naissance, maladie, perte d'un emploi, par exemple). Pour autant, l'événement n'est pas forcément opposé à la « répétition rituelle ». L'analyse de Nicolas Mariot sur les voyages présidentiels en province (dans le même numéro de la revue *Terrain*) montre bien comment on peut produire de l'événement à partir de la répétition, dans une construction politique et médiatique. Sur un registre religieux, les processions sont, de la même manière, des événements construits comme tels par les responsables ecclésiastiques.

Alban Bensa et Didier Fassin suggèrent, pour aborder et interpréter un événement sans tomber dans le piège de la réduction de sens (« l'explicitation de l'implicite » ou « le dévoilement d'une fiction »), de « porter une attention particulière aux modalités selon lesquelles l'événement s'impose à ceux qui le vivent. » Dans cette perspective, la tentation serait grande, encore une fois, d'utiliser les écrits réalisés à la faveur d'un événement comme des sources. Dans le cas d'un pèlerinage, par exemple, l'étude des lettres portées par les pèlerins pourrait nous donner de précieuses informations sur la façon dont ces croyants vivent cet événement. Or, quand nous parlons d'« événement d'écriture », les écrits ne sont pas seulement des sources de connaissance. L'écriture est soit l'objet lui-même de l'événement, soit, à l'intérieur de l'événement, l'une de ses composantes essentielles.

Prenons quelques exemples pour étayer cette définition. Après les attentats du 11 septembre 2001 à New-York, la ville a été envahie par des milliers d'écrits exposés dans l'espace public. Des pans de murs entiers, le mobilier urbain, les vitrines de magasin et les couloirs du métro ont été recouverts d'inscriptions, d'affiches, de bannières réalisées par les New-Yorkais et les personnes présentes sur place dans les semaines qui ont suivi les attentats. Au coeur d'un événement politique majeur, un autre phénomène s'est glissé : un événement d'écriture. Béatrice Fraenkel a enquêté sur cet événement, cette riposte au surgissement de l'inintelligible, en soulignant son caractère politique. Dans l'espace public, ces actes d'écriture et de lecture effectuent une action collective, un « faire ensemble », une « oeuvre civique commune (...) au moment où le lien social est mis à rude épreuve. » (Fraenkel, 2002 : 65) Dans un registre moins spectaculaire, les banderoles, calicots et autocollants arborés collectivement lors d'une manifestation (qu'elle soit intempestive, comme un rassemblement illégal post-électoral, ou ritualisée, comme la manifestation syndicale du 1er mai, dûment déclarée en préfecture) font aussi « événement d'écriture ». L'événement lui-même, bien entendu, est la manifestation, c'est-à-dire le rassemblement de personnes, sur la voie publique, dans le but de faire connaître une opinion. Elle pourrait se passer d'écriture : c'est le cas de manifestations dites « silencieuses », généralement mortuaires, où aucun slogan n'est scandé ni aucune banderole brandie. Mais le cas est rare, même en contexte de deuil : ainsi les noms des morts du Sida sont-ils exposés dans un gigantesque « patchwork » lors de la journée mondiale du Sida, le 1er décembre

(Fellous, 2001) ; ainsi le 20 octobre 1996, lors de la « Marche blanche » à Bruxelles faisant suite à l'arrestation du pédophile Marc Dutroux, une banderole a-t-elle été déployée face au palais de justice (Hooghe, Deneckere & Arickx, 2003). Là encore la dimension collective est majeure : l'écriture, comme le rassemblement des corps en mouvement, *manifeste* l'événement, lui donne une consistance et une visibilité.

Le champ anglo-saxon des Literacy Studies propose une autre catégorie d'action mettant en jeu l'écrit : les « literacy events ». Nous pourrions traduire le terme de « literacy event » par « événement de littéracie », à la fois pour rattacher cette catégorie au champ qui lui est propre, mais également pour ne pas le confondre avec l'« événement d'écriture » tel que nous venons de le présenter. Un article de 1980 sur les expériences préscolaires d'enfants de milieux populaires (Anderson, Teale & Estrada, 1997 [1980]) définit un « literacy event » comme « toute séquence d'action, engageant une personne ou plus, dans laquelle la production ou la compréhension de l'imprimé joue un rôle »¹¹. L'événement d'écriture tel que nous l'entendons est donc compris dans un contexte plus précis que cette caractérisation très large. Ce que nous retiendrons de cette définition de « literacy event » est que ce terme désigne aussi bien une scène d'écriture que de lecture. Dans le cadre de notre étude sur l'écriture votive, la production d'écrits nous intéresse en effet autant que leur manipulation, leur circulation, leur lecture et leur conservation.

Les notions d'acte d'écriture, de chaîne d'écriture et d'événement d'écriture nous ont permis de mettre en place une observation des actions relatives à l'écriture votive. L'observation des pratiques d'écriture a donc été conduite dans un mouvement entre ces trois échelles. Mais l'écriture n'a pas été appréhendée uniquement par l'observation. La lecture et la description des documents eux-mêmes, quand leur consultation a été possible, entre dans l'analyse de la performativité de l'écriture votive¹².

11. Texte original : « any action sequence, involving one or more persons, in which the production and/or comprehension of prints plays a role ». Cette réflexion a été développée collectivement dans le cadre de l'atelier de lectures d'Aïssatou Mbodj-Pouye à l'EHESS intitulé « Anthropologie de l'écriture et Literacy Studies ».

12. La méthode employée pour décrire et analyser les documents collectés sera explicitée dans le chapitre afférent.

Abordons à présent un autre aspect de l'enquête permettant de rendre compte des points de vue des acteurs : l'entretien. Quelle « politique de l'entretien », pour reprendre les termes de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995 : 81) avons-nous mené dans cette enquête sur les pratiques de l'écrit votif ?

2.2.2 Ce qui est dit de l'écrit

Les entretiens avec les acteurs du terrain, par le cadre formel qu'ils imposent, sont l'un des éléments essentiels de la production de données ethnographiques. Ils diffèrent de la simple conversation, bien que la stratégie commune de l'ethnographie consiste justement à rapprocher au maximum l'entretien d'une situation d'interaction banale et quotidienne. Au cours de cette enquête sur l'écriture votive, j'ai été confrontée à deux situations d'entretiens : l'une avec des personnes que j'avais l'habitude de côtoyer au cours de différentes activités, l'autre avec des personnes que je ne connaissais pas mais auprès desquelles j'étais présentée par l'un de mes informateurs privilégiés. Dans le premier cas, l'entretien était l'occasion de formaliser une interaction qui prenait sa source dans un côtoiement antérieur. Un rendez-vous était pris à l'avance, l'enregistrement audio était négocié, ce qui donnait un caractère exceptionnel à la situation. Sur chacun des lieux de ce terrain, la personne qui allait être interrogée le faisait savoir à ses collègues : « *Elle va m'interviewer aujourd'hui! Mais toi aussi tu vas y avoir droit!* », annonçait Paul, laïc de l'accueil à Notre-Dame-des-Champs, à soeur Agathe. Dans le second cas, l'entretien pouvait devenir une entrée en matière vers une relation plus approfondie, et vers d'autres entretiens.

C'est avec les acteurs institutionnels que nous avons eu le plus d'occasions de réaliser des entretiens, bien que cette méthode n'ait pas été ici le mode majeur de production de données. En terme de quantité, nous avons procédé à 20 entretiens auprès de 12 responsables institutionnels différents (laïcs de l'accueil, religieuses, prêtres). Du côté des scripteurs, nous avons réuni 8 entretiens de 6 personnes qui ont accepté de nous parler de leurs pratiques de prière écrite. Les rencontres ont eu lieu à plusieurs occasions et les entretiens enregistrés (de un à deux selon la personne) se sont déroulés dans un lieu public ou à leur domicile. Étant donné le petit nombre d'entretiens, notamment auprès des scripteurs, nous ne considérons pas les informations obtenues par ce biais comme « représentatives » d'une situation générale ou d'une communauté donnée. Il s'agit simplement de cas et d'exemples de ce qu'il peut avoir lieu.

Les entretiens oscillaient entre deux pôles distincts : le recueil d'informations et le récit. Un même informateur pouvait être soit un « consultant », c'est-à-dire quelqu'un que j'interrogeais à titre d'expert au sein du monde considéré, soit un « narrateur », qui fait part d'une expérience personnelle, de fragments de vie. Chez les scripteurs, c'était

bien entendu l'expérience personnelle qui primait, la personne relatant à quels moments de sa vie elle avait eu recours à l'écriture votive. Il n'était pas question, dans la conduite de ces entretiens, de garder une structure de questionnaire, même en gardant des questions ouvertes. Notre guide d'entretien tenait plutôt du « canevas », c'est-à-dire du « pense-bête personnel qui permet, tout en respectant la dynamique propre d'une discussion, de ne pas oublier les thèmes importants. » (De Sardan, 1995 : 84) Le plus délicat dans cette construction fut de transformer les « questions que l'on se pose » en « questions que l'on pose » à l'interlocuteur. « Les questions que le chercheur se pose sont spécifiques à sa problématique, à son objet, à son langage. Elles n'ont de pertinence que dans son univers de sens. Elles ne font pas spontanément sens pour son interlocuteur. Il faut donc les transformer en questions qui fassent sens pour celui-ci. » (De Sardan, 1995 : 84) Par exemple, la question des chaînes d'écriture, très dense, ne pouvait être posée de but en blanc. Je scindais alors cette interrogation en plusieurs demandes sur les ouvrages consultés, les lectures effectuées, le mode de dépôt des neuvaines écrites dans une église, etc.

L'une des spécificités de cette enquête sur l'écriture, dans l'entretien, portait sur l'interrogation des pratiques. Avec les scripteurs comme les institutionnels, je demandais régulièrement de me décrire *comment* ils effectuaient telle ou telle action, tel ou tel geste. Cela obligeait mon interlocuteur à quitter son rôle d'expert qui donne une opinion, ou de témoin qui relate des épisodes de sa vie, pour se concentrer sur le récit d'une action, sur l'objectivation, par la parole, d'un geste quotidien ou exceptionnel. De là partaient ensuite des anecdotes et des souvenirs précis, qui étaient liés non pas à un récit de vie mais à une explication technique.

Le point de départ de l'entretien était à chaque fois rétrospectif : je demandais à mon interlocuteur de retracer son parcours au sein de sa structure d'accueil (pour un institutionnel) ou de relater les circonstances de sa dernière expérience d'écriture votive (pour un scripteur). Mais il arrivait également, notamment dans le cas où l'entretien se déroulait au domicile de la personne interrogée, que l'amorce soit complètement annexe au sujet de l'entretien, portant plutôt sur un point que mon interlocuteur et moi avions en commun. A titre d'exemple, voici un extrait du premier entretien réalisé au domicile

de Léa, la libraire. La conversation arrive sur les prières écrites et je lui demande si je peux enregistrer. Elle accepte, je lance l'enregistrement.

« - *Léa* : Par contre, moi ça m'intimide, alors peut-être que... voilà!

- *CL* : Non, mais tu vas l'oublier, à un moment...

- D'accord!

- C'est comme si j'avais un carnet de note, sauf que là, ça retient tout, c'est moins partiel.

- Ah oui, ok. Déjà, tu sais, quand on note ce que je raconte, j'ai l'impression d'être en khôle, tu te rappelles?

- Ah, oui, ça, je me rappelle!

- Ça m'a traumatisée!

- C'est vrai que c'était un drôle de truc... nous on tirait au sort les sujets, qui étaient inscrits sur des petits papiers.

- Oui, nous aussi. Tu as fait une prépa Fontenay ou une prépa Ulm?

- Une prépa Fontenay, sans latin...

- Moi aussi, mais en option lettres classiques, donc avec latin, grec. Mais je m'étais donné comme défi de ne pas avoir Normale Sup', ce qui est quand même beaucoup plus simple... donc du coup, voilà. Ça marche, l'enregistreur, là?

- Oui, oui ça marche.

- Ah ben dis donc, il va y avoir des renseignements vachement intéressants

[Rire] »¹³

Un entretien se prête en effet à plusieurs niveaux de déchiffrage imbriqués. Il peut nous donner des informations sur le monde, sur des faits ou des actions. Il peut également livrer des informations sur le point de vue de l'interlocuteur sur le monde (ses opinions, ses jugements). Mais il nous révèle aussi des informations précieuses sur sa structure communicationnelle. Un entretien n'est pas uniquement une extraction d'informations. Son déroulement dépend aussi des stratégies des interlocuteurs, de leurs ressources et du contexte dans lequel il se déroule. La personne interrogée peut très bien jouer d'une

13. Entretien avec Léa, à son domicile, dimanche 2 juillet 2006.

stratégie visant à tirer parti de cette situation (gain en prestige aux yeux des autres membres de sa communauté, légitimation de son point de vue particulier) ou mettre en place des stratégies défensives (donner peu d'informations, répondre ce qu'elle croit que l'enquêteur attend). Il importe donc de pouvoir décrypter ces stratégies, si elles se présentent. Dans le cas précis de notre terrain, il semblerait que ces stratégies aient tourné à l'avantage de la progression de l'enquête. En effet, il nous est apparu au bout d'un certain temps que nos informateurs principaux, chez les institutionnels, étaient en quelque sorte « marginaux ». Non pas qu'ils fussent mal vus au sein de leur communauté d'accueil — quoique l'un d'entre eux, Vincent, avait été exilé de l'accueil de Notre-Dame-des-Victoires en raison de ses prises de position d'« électron libre ». Mais ils avaient tous une grande capacité de réflexivité, qu'ils mettaient en oeuvre au quotidien, ce qui pouvait générer des remises en cause de situations de routines ou de conflit latent. Sans en avoir la certitude, il est possible qu'une relation soutenue avec une ethnologue au travail leur ait permis de reconquérir une légitimité, tout en satisfaisant — au grand bénéfice de l'enquête — leur propension à l'analyse.

2.3 Procédés de recension : cartographie, photographie, corpus

Dans ses propositions sur « la politique du terrain », Jean-Pierre Olivier de Sardan évoque ce qu'il appelle les « procédés de recension » (De Sardan, 1995 : 87). Ce sont des « opérations particulières de production systématique de données en nombre fini (...) : des comptages, inventaires, nomenclatures, plans, listes, généalogies... » Le but de ces opérations n'est pas de produire des échantillons à des fins statistiques, mais plutôt de contraster les données discursives des acteurs avec des données construites par des dispositifs d'observation et de mesure. Le dispositif d'observation des gestes des scripteurs que nous avons présentés dans une section précédente fait partie de ces « procédés de recension ». Mais nous souhaiterions revenir ici sur trois procédures mises en oeuvre tout au long de notre enquête de terrain. La première, cartographique, a permis de fournir les premiers repères, de situer les espaces pertinents et les pratiques d'écriture, les acteurs principaux, les déplacements. Les deux autres procédures appartiennent à l'ensemble des

techniques de relevé d'écriture : la photographie et la numérisation. Nous pourrions ainsi présenter la constitution de notre corpus d'écrits et nous interroger sur les conséquences de ce transfert d'un support (la statue, le cahier) à un autre (l'image numérique).

2.3.1 Cartographie

Le travail cartographique est né d'une interrogation sur la cohérence spatiale de l'enquête, comme nous l'avons évoqué au cours du premier chapitre. La constitution d'une carte actualisée des paroisses de Paris s'est effectuée à partir des archives de l'archevêché de Paris et des répertoires administratifs paroissiaux (Ordos). Elle a permis la mise en place d'une « trame de fond » servant de base aux découpages géographiques ultérieurs et au recensement des pratiques d'écriture votive dans chacune des églises visitées. Les objectifs assignés à la représentation graphique du territoire et des pratiques sont l'objet de réflexions méthodologiques au sein de la discipline ethnologique. En 1984, Christian Bromberger résumait ainsi cinq grandes tendances à l'origine des projets cartographiques (Bromberger, 1984) :

- La tendance « pragmatique », selon laquelle la cartographie ethnologique est un moyen de collectage, d'archivage et d'indexation de données, tout en préservant leur distribution spatiale. Cette cartographie « minimale » peut se passer de problématique ou d'hypothèse de départ.

- La tendance « aréologique » est un moyen de mettre en valeur des aires culturelles, de repérer des isolats et de définir, selon l'expression d'Arnold Van Gennep, des « zones folkloriques ».

- La « cartographie problématique », quant à elle, cherche à partir d'une carte ou d'un ensemble de cartes, à cerner des corrélations entre des pratiques, des institutions, des coutumes. Dans le champ de l'anthropologie religieuse, c'est la démarche suivie par Alban Bensa dans son étude publiée en 1978 sur les saints guérisseurs dans la région dite du Perche-Gouët, en Eure-et-Loire. Il propose une analyse où « les pèlerinages aux saints guérisseurs forment une sorte de dictionnaire médical déployé dans l'espace » (Bensa, 1978 : 120), repérant les liens entre ces pèlerinages et le calendrier agricole.

- La tendance « diffusionniste » souhaite montrer par la cartographie la diffusion ou l'évolution, chronologiquement situées, d'un phénomène particulier. Cette démarche re-

pose cependant sur un présupposé discutable : la stabilité d'un fond culturel qui autoriserait à considérer des pratiques sociales comme des reliquats d'une histoire ou de migrations lointaines.

- Enfin, puisque l'ethnocartographie ne se résume pas à la réalisation d'atlas, Christian Bromberger considère également la réalisation des plans, outils heuristiques spécifiques pour cerner la situation de l'homme dans l'espace. C'est le cas de la technique des « cartes mentales », qui permettent de dessiner les représentations qu'ont les usagers d'un espace et de ses frontières. Cette démarche est adoptée notamment par Mathieu Claveyrolas dans son étude sur l'atmosphère d'un temple en Inde : il met ainsi en relation le plan officiel du temple, le plan établi par l'ethnologue et le temple connu des dévots (Claveyrolas, 2003).

Pour notre propre enquête, si la trame de fond cartographique de départ se basait sur la tendance « pragmatique » ou « minimale » d'indexations de données, elle s'est rapidement orientée vers une construction plus problématisée. La question de départ portait sur l'existence et la répartition spatiale des pratiques d'écriture votive dans les églises parisiennes. Elle s'est rapidement heurtée au problème de la fluctuation de ces pratiques, au caractère éphémère de certains écrits répréhendus par l'institution. Le repérage à un jour donné d'une inscription votive ne pouvait laisser supposer ni sa permanence, ni une exhaustivité certaine du relevé. Or, une construction cartographique rigoureuse ne peut se permettre de faire apparaître sur un même document des données d'importance et de permanence trop disparates. L'enquête cartographique s'est alors accordée avec deux aspects de ma problématique. D'un côté, nous avons établi des plans et des schémas propres à chaque lieu où l'investigation s'est approfondie, pour repérer la place de l'écriture votive dans l'organisation spatiale du lieu de culte, ainsi que les déplacements des acteurs rencontrés. De l'autre, nous avons réalisé une carte des pratiques officielles d'écriture votive à Paris, pour cerner les lieux où un dispositif d'incitation institutionnelle est mis en place de façon pérenne¹⁴. Ce travail de représentation spatiale permet ainsi de dessiner le mouvement des acteurs dans un lieu, de mettre en valeur l'environnement dans lequel prennent place les écrits votifs et de percevoir, à l'échelle de la ville, la présence de l'écriture votive officiellement instaurée.

14. Voir dossier en annexe.

2.3.2 Photographie et numérisation

À la base de toute démarche d'analyse de l'écriture, il existe un geste technique : le relevé. Ce geste, commun à plusieurs disciplines et à plusieurs métiers (nous pensons aussi bien aux paléographes qu'aux préhistoriens ou aux inspecteurs de la voirie enquêtant sur les graffitis), s'accomplit selon des méthodes variées (copie, calque manuel, estampage, etc.). Au cours de notre enquête ethnographique, nous avons utilisé deux techniques de relevé : la photographie et la numérisation. La première a plutôt été réservée aux supports d'écriture fixes ou intransportables, comme les murs ou les statues de saints dans les églises. La seconde a été utilisée dans le cas où les supports, mobiles (comme les cahiers ou les classeurs), m'étaient confiés.

Photographier l'écrit

L'image sous toutes ses formes, et notamment la photographie, fait l'objet d'un intérêt croissant de la part des sciences sociales, s'imposant parmi les instruments de recherche et de compréhension du monde. Dans l'édition originale des *Argonautes du Pacifique occidental*, Malinowski présente 65 de ses propres photographies, prises sur son terrain mélanésien (Malinowski, 1922). Dès 1925, Marcel Mauss introduit dans ses leçons d'ethnologie l'idée que le procédé photographique permet de collecter des données visuelles et de mémoriser de multiples détails relatifs aux faits observés (Mauss, 1967). Margaret Mead et Gregory Bateson publient en 1942 *Balinese Character, A Photographic Analysis*, une étude des formes d'organisation sociale balinaises à travers un échantillon de 759 photographies. Depuis une vingtaine d'années, l'anthropologie visuelle française a engagé une réflexion sur l'image photographique¹⁵. La photographie est présentée comme médiatrice dans le cadre

15. Nous renvoyons ici, pour les travaux collectifs les plus récents, à trois numéros de revue : *Ethnologie française*, n°109, « Arrêt sur images : photographie et anthropologie » (2007), *L'Ethnographie*, n° 109, « Ethnographie et photographie » (1991) et le numéro double (80-81) du *Journal des anthropologues*, « Questions d'optique. Aperçus sur les relations entre la photographie et les sciences sociales » (2000). Les contributions du blog d'André Gunthert créé en octobre 2005, *Actualités de la recherche en histoire visuelle*, fournissent également de vifs éléments de réflexion, tant par les articles que par leurs commentaires dans le domaine des études visuelles. Sur le danger du « laisser-aller décoratif » et les usages désinvoltes de l'image : Gunthert, A., « La photo qui n'avait rien à voir », *Actualités de la recherche en histoire visuelle*,

d'échanges interculturels, appui à l'entretien, élément d'un récit photo-ethnographique, support de discours anthropologique. Ces méthodes suscitent des questions sur les usages de l'image et son autorité. Comment rendre compte d'une ambiance, d'un rite, d'une gestuelle ou d'un visage, à partir d'une photographie ? D'un point de vue méthodologique, il ne suffit pas, en effet, de considérer le procédé photographique comme un moyen d'enregistrement de données relatives à des éléments visibles du terrain observé et de l'utiliser ensuite à des fins illustratives sans autre forme d'interrogation. Comme le souligne François Laplantine, « une image de la réalité n'est pas la réalité » (Laplantine, 2007). L'image n'est pas miroir du réel, mais plutôt un « objet construit ».

Dans cette enquête sur l'écriture votive, la photographie n'a pas été employée comme procédé documentaire principal, au cours des cérémonies, pèlerinages ou moments plus quotidiens de la vie d'une église. C'est l'enregistrement sonore qui a été adopté et négocié avec les acteurs du terrain. Les réticences rencontrées face à cet objet de recherche abordant les territoires de l'intime ont limité l'usage de l'appareil photo. Pourtant, la photographie n'est pas absente de cette étude. Elle prend un autre chemin que celui de la captation du corps, traditionnellement dévolue à l'ethnographie visuelle à travers l'étude de la gestuelle ou des visages. Ici, la photographie est photographie d'écrits.

Nous avons déjà amorcé une réflexion sur la place de la photographie d'écrits dans l'enquête ethnographique, au cours de travaux antérieurs sur les graffitis antipublicitaires. L'activité photographique pouvait alors paraître suspecte pour certains graffiteurs en raison de l'existence de banques de données créées par la police nationale avec des prises de vues numériques de graffitis récurrents pour identifier les scripteurs. Lors de cette enquête, une négociation a été engagée auprès des militants antipublicitaires rencontrés pour déterminer la place du photographe extérieur lors d'actions illégales. Ces discussions insistaient sur les garanties d'anonymat à produire (pas de visages, voire pas de silhouettes, sauf dans les actions mises en scènes et publiques, où les auteurs assument et revendiquent leur choix de l'illégalité et dans lesquelles la presse est conviée). Par ailleurs, la place at-

tribuée au photographe-anthropologue devait servir la documentation militante, grâce à la conservation et la compilation des photographies prises lors des actions d'écriture¹⁶.

La photographie d'écrits dans une perspective scientifique pose en effet la question de la constitution de la preuve par l'image. Née au XIX^e siècle dans le contexte des expéditions archéologiques, notamment en Égypte et en Assyrie comme le montre Claire Bustarret dans son étude sur les fouilles de Ninive (Bustarret : 1991), la photographie est instrument de preuve et de contrôle. La photographie ne se substitue pas au relevé manuel des inscriptions : elle le complète. Elle augmente ainsi la crédibilité et la fiabilité des découvertes, en levant le doute sur une possible erreur de dessin. Le problème de la validité est au coeur de la réflexion sur ce mode de connaissance, y compris lorsqu'il s'agit d'accorder du crédit à la photographie (et non plus de valider des faits grâce à elle). Albert Piette, examinant les ressorts de la photographie anthropologique, souligne ainsi un certain nombre de techniques qui permettent de tendre vers une validité photographique :

- la connaissance préliminaire du contexte et l'identification précise de chaque photographie (scène, date, lieu, heure) ;
- le repère d'un point de signification singulier et la prise de plusieurs vues d'une même scène ;
- la juxtaposition, le regroupement de photographies ;
- la comparaison de ces données visuelles avec d'autres sources ;
- la conscience des contraintes technico-esthétiques, des censures locales, de l'influence du photographe sur les sujets photographiés ;
- un cycle d'observation photographique instaurant une répétition et une systématisme.

16. Cette réflexion s'est notamment développée en préparant une communication dans le cadre de l'atelier méthodologique "Pratiques et objets d'écriture : corpus, analyses, enquêtes", ITEM (CNRS/ENS) & EHESS, de Béatrice Fraenkel et Claire Bustarret, au cours de la première journée d'étude sur la photographie et l'écriture intitulée "Les écrits urbains : images, enquêtes, enjeux", le 9 mars 2004. Cette première journée d'étude a été suivie de trois autres : "Photographier l'écrit : épigraphie, reportage, paysage urbain", le 9 mars 2005 ; "Photographies d'écrits : preuves judiciaires, corpus scientifiques, dispositifs artistiques", le 10 mars 2006 et "Photographies d'écrits : La photographie et la lettre", le 13 mars 2007.

Dans le cadre plus précis de la photographie d'écrits se pose également une autre interrogation : celle du transfert d'un support (un mur, par exemple) vers un autre (le papier photographique ou l'image numérique). Quelles sont les conséquences, sur l'interprétation des données, d'un tel transfert ? Pour Albert Piette, la photographie contient une « puissance de désignation » (Piette, 1992). Elle permet, tel un miroir grossissant, de mettre l'accent sur un objet ou un geste particulier. Elle donne accès à des détails que « l'oeil nu, trop sélectif, glissant facilement d'un objet à l'autre, évite ce qui le dérange. » C'est ainsi que l'historien de l'art et critique Régis Durand désigne la photographie, dans l'un de ses essais, comme « l'exorbiteuse » (Durand, 1990 : 46). Il évoque ainsi les images en gros plan, frontales, souvent de grand format, qui appellent à une vision de près, à « une expérience du détail et de l'intensité. »

Dans la photographie d'écrits, le rapport à la dimension objectale du support est perdu. Plus question de toucher le mur, le cahier de prières ou la statue. Mais le transfert sur un support numérique ou argentique permet le grossissement, l'attention au détail. Ce transfert aide surtout à lire, à pouvoir déchiffrer des messages illisibles à l'oeil nu. Il permet également, paradoxalement, de plonger dans la matière-même, de ré-observer le lieu précis où le graffiti a été rédigé (dans le pli d'une robe de plâtre, sur la bouche de la sainte).

Au cours de notre enquête, nous avons utilisé la photographie pour relever un certain nombre d'inscriptions votives présentes sur les ex-votos, les murs et les statues. Un lieu a été principalement pris en compte pour ces relevés : l'église de Saint-Germain-des-Prés, qui compte une statue particulièrement graffitée (celle de Sainte-Rita) et plusieurs points d'inscriptions sur les murs, dans différentes chapelles. Nous avons procédé par « campagne », en systématisant des prises de vues durant la semaine ou les dimanches, à différents moments de la journée. Par ailleurs, dans cette même église, un relevé exhaustif de tous les écrits exposés ou proposés au public a été réalisé.

Pour chaque lieu de dévotion particulier au sein de cette église, nous avons procédé à plusieurs prises de vues : un plan large permettant de situer la scène dans son ensemble et repérer les agencements d'objets (statue, ex-votos, fleurs, cierges), un plan moyen sur la surface graffitée (pour identifier l'endroit où le graffiti était réalisé), un gros plan sur le ou les graffitis. La contrainte technique principale réside dans le manque de lumière. A

l'intérieur de l'église, l'usage du flash est interdit, mais il ne nous aurait pas été utile pour les plans rapprochés puisque la lumière diffusée, trop forte, rend impossible la captation de détails. Nous avons donc, la plupart du temps, utilisé un appareil réflex argentique avec une pellicule à forte sensibilité (ISO 400 à 1200). Mais faute d'avoir pu installer un pied et un dispositif lumineux, la plupart des photographies de graffitis sont floues, notamment celles où le contraste entre le support et l'outil d'inscription n'est pas assez prononcé — c'est le cas des graffitis au crayon mine sur la pierre des murs ou le plâtre de la statue. Une fois cette impasse constatée, il a été préférable de procéder au relevé manuel des graffitis dans un tableau indiquant le lieu dans l'église, l'endroit précis sur la statue, l'outil utilisé et le message.

Lorsque les documents écrits étaient transportables (comme les feuilles scotchées sur les piliers à Saint-Germain-des-Prés, ou les cahiers d'intention de prière), la photographie a laissé la place à la numérisation.

Numérisation : une logique de l'archive

Contrairement à la photographie, la numérisation possède un inconvénient : elle ne permet pas de conserver l'épaisseur de l'objet tridimensionnel, ni sa situation dans le dispositif spatial et culturel. C'est pourquoi, pour chaque cahier ou feuille numérisée, nous avons élaboré une fiche descriptive qui rappelle le lieu et l'endroit dans l'église où l'objet était disposé, sa description matérielle (format, type de couverture) et les modifications apportées (feuilles arrachées, collées). L'enjeu de ce choix est d'éviter de réduire ces documents à du texte, et de conserver toute l'information liée à la matérialité de ces écrits.

Nous avons pu recueillir sur le terrain ces documents votifs :

- À la chapelle de l'aéroport d'Orly : 5 cahiers d'intentions de prière (couvrant les périodes suivantes : mai à août 1999 ; octobre 2001 à mai 2004) et 7 pages dactylographiées de textes de prière issus de ces cahiers, sélectionnés et saisis dans un traitement de texte informatique par une religieuse de l'aumônerie.

- À l'église Saint-Germain-des-Prés : 24 feuillets de format A0 ou A1 affichés sur les piliers près des statues de Saint Antoine de Padoue et Sainte Rita (années 2002, 2003, 2004) et 35 feuilles ou morceaux de papier pliés contenant des prières, glissés sous le socle de ces statues.

- À l'église Notre Dame de Champs : 1 cahier d'intentions de prière (août à décembre 2001), consulté et photographié partiellement sur place, puis donné par un laïc.

À ces documents votifs, nous pouvons ajouter les feuillets de prière, de présentation historique des lieux, les prospectus divers laissés à la disposition des visiteurs à l'entrée de chaque église.

Aïssatou Mbodj-Pouye, dans son étude des cahiers personnels de villageois au sud du Mali, décrit le procédé de relevé de ces écritures (dans son cas, photographique) comme appartenant à une « logique de l'archive ». Selon elle, deux traits de cette opération peuvent rapprocher ce recueil documentaire du modèle de l'archive : « l'attention au support matériel ; l'exhaustivité de la prise et la mise en série d'écrits comparables. » (Mbodj-Pouye, 2007 : 279) Cette attention à la variation des supports et à l'exhaustivité est également essentielle dans notre recherche. Si les documents qui nous ont été confiés ne représentent qu'un échantillon sur une ou quatre années, nous avons pris garde de numériser chaque document dans sa totalité.

Pour les cahiers d'intentions de prière, l'unité de base de la numérisation est la page simple, format A4. Pour certains cahiers, le format était supérieur : la numérisation s'est donc effectuée en deux temps, par demie-page. Pour les feuillets de format A0, la numérisation s'est établie par morcellement du document en huit éléments de format A4, numérotés en abscisses et en ordonnées. La lecture de ces grands documents a exigé, pour chaque inscription votive, un repérage « cartographique » de l'endroit où elle était située.

Ces manipulations liées à la numérisation ont été le premier contact véritablement matériel avec ces objets, hors de leur contexte. Cette familiarisation tactile (ouvrir le cahier, le refermer, le retourner, l'examiner) rappelle ce qu'Arlette Farge décrit dans *Le Goût de l'archive* (Farge, 1989). Elle y relève l'ambivalence du rapport aux archives, quand les moments où l'on est touché par l'« effet de réel » d'un document alternent avec ceux où la monotonie l'emporte. J'ai connu cette ambivalence, entre un « saisissement » face à certains documents et une lassitude devant la répétition des mêmes formats, des mêmes modules d'écriture, des mêmes formules. Au cours du travail d'analyse des textes, il s'est produit un ensemble d'émotions lié à la fois à la teneur des messages écrits, à leur transfert hors du lieu culturel et à la matérialité même des documents. En effet, j'avais reproduit, par la numérisation et l'impression des pages numérisées, le format des cahiers d'intentions de

prière. Ces pages réunies dans une série de classeurs, je pouvais les feuilleter à la manière des cahiers. Qui plus est, certains documents m'ont été prêtés assez longtemps pour que je puisse les analyser directement, sans passer par le truchement de la numérisation. Je me suis donc retrouvée confrontée à la tri-dimensionalité de ces objets, avec la profondeur des ratures, les pliures des feuilles, les morceaux de cahier déchirés. La fragilité et l'usure des documents étaient ainsi également plus prégnante : la colle des bouts de scotchs servant à fixer les affiches votives de Saint-Germain-des-Prés avait fondu, laissant des traces indélébiles sur certains messages ; des inscriptions au crayon mine s'étaient effacées, certaines encres avaient également coulé. Mais c'est davantage la sensation d'être « près du corps » des scripteurs qui m'a le plus stupéfait : la cursivité des inscriptions, les différentes couleurs utilisées, l'apparence unique de chaque graphie offrait aux messages une vivacité que j'exhumais au fur et à mesure de mes lectures et multiples maniements. Déplier les affiches votives, les faire à nouveau tenir sur un mur, tourner les pages d'un cahier d'intentions de prière : chacun de ces gestes, confrontés aux documents originaux, ne se passait pas d'un sentiment de respect et d'un soin amplifié par le simple fait qu'il s'agissait de prières, d'actes de foi, de supplications et de louanges — d'émotions rendues palpables.

L'une des différences importantes avec le travail de l'historien que décrit Arlette Farge est en effet que dans ce cas précis, c'est à moi qu'a échu le travail de constitution de ces archives et leur classement. En effet, comme nous le verrons au cours du quatrième chapitre, même s'il existe des lieux d'archivage pour de tels documents, aucune politique de conservation, de classement et de mise à disposition du public n'est organisée pour le moment par l'Église.

2.3.3 Constitution du corpus d'écrits

Une fois le recueil de ces documents établi, un certain nombre de principes d'organisation ont prévalu pour constituer un corpus. Un corpus est un ensemble de données réunies en vue d'une analyse, pour lesquelles des critères d'inclusion et des principes d'organisation interne sont déterminés. Dans le cas de notre étude de documents votifs, ces critères découlent des circonstances du recueil de ces écrits et de leurs caractéristiques formelles.

Les conditions du recueil de ces écrits permettent de les contextualiser précisément : chaque lieu de recueil est aussi un endroit où l'observation participante a été approfondie. C'est ce rapport entre ces documents et un lieu qui est le principe d'organisation premier du corpus : les écrits sont classés par lieu de culte, puis selon leur support (cahiers, feuilles volantes) et numérotés soit par date quand il s'agit de documents isolés, soit par page quand il s'agit de cahiers.

Pour donner un ordre de grandeur des écrits recueillis, je propose ici un décompte par « page », c'est-à-dire par unité de format A4, que ce soit pour les cahiers ou les grands feuillets. Dans chaque page, entre une et vingt-cinq prières peuvent être dénombrées. Ce décompte par page peut apparaître relativement arbitraire, mais il permet de rendre compte du volume d'écrits recueillis.

- Orly : années 1999-2004, 1 030 pages ;
- Notre-Dame-des-Champs : 4 mois de l'année 2001, 158 pages ;
- Saint-Germain-des-Prés : années 2002, 2003, 2004 (incomplètes), 384 pages.

Sur ce total de 1 572 pages, il est bien évident que l'analyse des textes a été sélective. Une problématique axée sur la performativité de l'acte d'écriture ne se prêtait pas à une analyse exhaustive de contenu, qui aurait nécessité la mise en place d'une campagne de statistiques textuelles à l'aide de logiciels informatiques appropriés¹⁷. Nous verrons en outre dans le chapitre suivant que l'analyse statistique des textes contenus dans les cahiers d'intentions de prière, déjà opérée à plusieurs reprises sur différents corpus par différents chercheurs, n'a pas donné de résultats pleinement satisfaisants. Mon propos n'est pas quantitatif : je ne cherche pas à savoir si les scripteurs écrivent davantage de demandes que de remerciements, s'ils sont majoritairement des femmes ou des hommes, s'il s'adressent plutôt à la Vierge ou plutôt à Dieu. Ces questions conduisent en effet à des impasses : il est impossible de clairement séparer les motifs de la prière, d'identifier

17. Cette méthode d'analyse est par exemple retenue dans l'étude de Jérôme Truc portant sur les messages de solidarité liés aux attentats du 11 mars 2004 à Madrid. Le logiciel *Alceste*, qui classe des mots à l'intérieur d'un corpus et établit des similitudes et des hiérarchies de classes de mots, est utilisé sur un corpus de 59000 messages électroniques enregistrés sur un site Internet, de juin 2004 à mars 2005 (Truc, 2006). Ce type d'analyse est dans ce cas tout à fait justifié en raison d'une problématique orientée sur les registres d'expression de l'émotion.

le sexe des scripteurs qui ne signent pas toujours de leur prénom, et la multi-polarité de notre corpus ne pourrait délivrer de résultats chiffrés satisfaisants sur les adressataires.

Sans prétention de représentativité, nous n'étudierons, au cours du chapitre qui leur sera consacré, qu'une partie des textes. En suivant la méthode de Claude Brévot-Dromzée étudiant les cahiers d'intentions de prière de Haut-Buttés (Ardennes), j'ai dans un premier temps pris la mesure de la longueur de ces messages (Brévot-Dromzée, 2002). Au dénombrement du mot à mot, j'ai préféré prendre en compte la « durée » de l'acte d'écriture, faisant apparaître trois longueurs-types : les messages courts (une à trois lignes), les messages de longueur moyenne (quatre lignes à dix lignes) et les messages longs (plus de dix lignes). Cette méthode de comptage reste approximative, puisqu'il faut également considérer la taille des lettres. J'ai cependant tenu compte de l'unité codicologique présentée au scripteur : la double-page (dans le cas d'un cahier ouvert sur une table) ou l'affiche à hauteur d'homme (dans le cas de la feuille A0 scotchée sur le pilier de Saint-Germain-des-Prés). Pour chacune de ces unités (qui diffèrent de mon unité de recueil, la page), c'est la surface utilisée par le scripteur qui nuance finalement la « taille » du message.

Chaque document recueilli a été lu dans sa totalité, au fur et à mesure du classement et au cours de l'analyse. Mais « lire un cahier d'intentions de prière » ne relève pas tout à fait du même exercice que « lire une affiche votive ». Si la première lecture peut se décomposer page après page, la seconde doit découper des unités partielles au sein d'une seule surface. Cette lecture exhaustive s'est parfois révélée impossible lorsque sur ces affiches dédiées à Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue, les inscriptions se chevauchaient, s'effaçant les unes les autres. En outre, étant donné le volume que représentaient les cahiers d'intentions de prière de la chapelle de l'aéroport d'Orly, j'ai choisi de circonscire l'analyse approfondie à trois cahiers : mai à août 1999 ; octobre 2001 à mars 2002 ; mai à décembre 2002. Nous verrons au cours du chapitre consacré à l'analyse des textes que nous avons abordé ce corpus en nous appuyant sur des propositions formulées par les sciences érudites de l'écrit, telles que la codicologie et la diplomatique. L'analyse linguistique a quant à elle été spécifiquement orientée sur l'adresse à la divinité et sur la mise en présence des scripteurs.

Au cours de ce deuxième chapitre, nous avons exploré les spécificités méthodologiques d'une enquête sur l'écriture votive se donnant pour but de comprendre la construction de l'efficacité de ces prières, tant du point de vue des scripteurs que de celui des responsables

institutionnels. La volonté de contraster les contextes de production a introduit la nécessité de ne pas se focaliser sur un seul lieu d'enquête, mais d'en aborder plusieurs. L'enquête a ainsi emprunté les chemins des églises paroissiales (l'une dans un quartier touristique, l'autre reliée à un quartier d'affaires), s'est prolongée au sein d'une chapelle œcuménique d'aéroport, a réalisé des incursions dans des lieux de pèlerinage et dans des lieux de culte accueillant des groupes de prière charismatiques. Cette multipolarité du terrain et l'attention portée aussi bien sur les actes d'écriture que sur la gestion quotidienne des objets écrits votifs nous ont conduit à ré-interroger le cadre paradoxal de la méthode ethnographique, entre distance et participation. La prise en compte de la réflexivité des acteurs sur leur propre croyance et la volonté de trouver une position qui n'enfreigne pas l'intimité de l'acte votif ont impliqué de séparer l'observation *in situ* et les entretiens de l'analyse des documents. Cette construction de l'objet de recherche axée sur les pratiques d'écriture et leur administration constitue une rupture avec les études se limitant à la seule étude des textes des cahiers d'intentions de prière. Face à des discours dont les arguments s'appuient sur une quantification, notre parti pris ethnographique s'oriente vers une approche qualitative qui nous amène à étudier des pratiques singulières en contexte et non le sentiment religieux d'une époque.

Notre approche nous permet également de revenir sur une définition structurante inscrite dans les discours sur les pratiques d'écriture votives : celle de la « religion populaire ». Le chapitre suivant revient sur la construction de cette tradition idéologique qui tend à catégoriser les pratiques religieuses et à endiguer leur compréhension.

Chapitre 3

L'écriture votive dans les filets d'une tradition

Que ce soit dans les discours tenus par les responsables institutionnels rencontrés sur le terrain (prêtres, religieuses, laïcs) ou dans certains textes de sciences sociales évoquant la prière écrite, l'objet « écriture votive » semble cantonné dans un champ particulier, celui de la « religion populaire ». Ainsi s'exprime Paul, laïc accueillant de l'église Notre-Dame-des-Champs :

« Si je repense un peu aux formulations des prières inscrites dans les cahiers. . . j'ai l'impression que c'est soit archi-populaire, soit méditerranéen. Le type respectable du 6^e arrondissement, un peu argenté et bien habillé, qui vient à la messe le dimanche, je ne le vois pas écrire. Ces inscriptions sont plus du côté de la dévotion populaire. »¹

Le prêtre de Saint-Germain-des-Prés qualifie quant à lui les inscriptions sur les feuilles de papier scotchées aux piliers de « *manifestations de piété populaire* ». Ces qualifications ne se veulent pas pour autant, dans la bouche de leurs auteurs, une dépréciation. Comme Paul le souligne, ces prières écrites sont reliées à un fond spirituel commun transcendant les classes sociales ou l'instruction reçue :

1. Entretien avec Paul F. à son domicile, le jeudi 7 avril 2005.

« Il y a, à mon avis, une relation à ne pas oublier entre la prière de Saint Jean de la Croix ou de celle du Christ et celle de la pauvre femme coincée entre son mari qui boit, ses gosses qui ne parlent pas français, et qui écrit un mot dans le cahier de prières. Il n'y a pas de discontinuité, je crois. »²

Ce classement d'une pratique d'écriture au sein d'une catégorie sociale émerge également de certains travaux de sociologie ou d'ethnologie religieuse, qui, dès leur titre, laissent transparaître cette qualification : « L'écriture populaire des croyances, l'exemple des cahiers d'intention de prières » (Fourage, 1997), « Culte populaire des morts et graffiti sur les murs d'églises » (Bonnet, 1988).

Suite à ce constat, nous nous sommes interrogés sur la formation de cette notion de « religion populaire », sur ses usages et ses critiques au sein de la communauté scientifique. Nous pensons en effet, à l'instar de Roger Chartier se penchant sur la « littérature populaire », que les opérations de production de sens ne sont pas désincarnées, que les notions et les controverses sont portées par des femmes et des hommes, dans un contexte institutionnel particulier. « Donner ainsi attention aux conditions et aux processus qui, très concrètement, portent les opérations de production du sens (...) est reconnaître, contre l'ancienne histoire intellectuelle, que ni les idées ni les intelligences ne sont désincarnées, et, contre les pensées de l'universel, que les catégories données comme invariantes, qu'elles soient phénoménologiques ou philosophiques, sont à penser dans la discontinuité des trajectoires historiques. » (Chartier, 1996 : 214)

Le débat autour de la notion de « religion populaire » nous est d'emblée apparu comme plus institutionnel que théorique. En effet, les pistes s'avèrent brouillées entre les propositions ecclésiastiques et celles des sciences sociales. Tour à tour saisie par l'Eglise et par les sociologues, historiens et ethnologues, cette notion « voyageuse » se retrouve au centre d'interrogations chez les acteurs et les observateurs de la religion. Il arrive même qu'un seul et même personnage endosse les deux rôles, comme ce fut le cas avec Serge Bonnet, prêtre dominicain et sociologue.

Une réflexion sur cette qualification nous permettra de comprendre comment l'écriture votive est encore reléguée dans cette catégorie, malgré les critiques décisives formulées sur

2. Entretien avec Paul F. à son domicile, le jeudi 7 avril 2005.

la notion de « religion populaire » dans les années 1970. Quelles sont les conséquences de cette relégation sur les représentations de l'écrit votif ? Un point de comparaison sera établi avec la catégorisation du graffiti, autre type d'inscription soumis à une forte qualification. Nous porterons ainsi notre attention sur une opération de production de sens, au sein de l'histoire des sciences sociales : celle de la dévalorisation de certains types de pratiques d'écriture.

Le corpus qui conduit notre réflexion sur la notion de « religion populaire » ne se veut pas pour autant exhaustif. Il a pour base principale les actes du colloque international du CNRS de 1977, publiés en 1979 et intitulés *La religion populaire*. Un réseau franco-italien émergeant de ce colloque, nous avons prolongé nos recherches aux côtés de sociologues et folkloristes italiens (Ernesto de Martino, Giuseppe Pitrè). Notre corpus s'étend ensuite aux manuels de folklore français (Paul Sébillot, Arnold Van Gennep, Pierre Saintyves). Enfin, nous nous sommes tournés vers les textes législatifs du Vatican. En 2001 en effet, un texte émane de la *Congrégation pour le culte divin*, intitulé « Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations. ». Sans aborder de front les pratiques d'écriture votive, il est le premier document romain proposant de façon structurée une réflexion et des orientations concernant les actes de « piété populaire ».

3.1 La « religion populaire », entre débat ecclésiastique et héritage folkloriste

Si la notion de « religion du peuple » prend forme dans les écrits ecclésiastiques de l'Ancien Régime (Perin, 1979 : 221-228), la notion de « religion populaire » est questionnée pour la première fois au XIX^e siècle par des folkloristes en prise avec des pratiques inclassifiables. Dès cette époque, en France, la notion apparaît sur deux scènes : scientifique (avec les folkloristes et les sociologues) et ecclésiastique. François-André Isambert fait apparaître que ce qui est désigné par « religion populaire » est avant tout le « produit d'une politique religieuse » (Isambert, 1982 : 100).

3.1.1 Un débat ecclésiastique post-révolutionnaire

L'ambition de la politique religieuse du XIX^e siècle portait en effet sur l'unification des réalités disparates que constituaient les coutumes religieuses locales et le conservatisme liturgique. Cette politique visait, en faisant communiquer entre eux traditions locales, pèlerinages massifs, cérémoniaux traditionnels et rigorisme liturgique, à réaliser la grande restauration catholique post-révolutionnaire. Le premier mouvement de cette politique religieuse est celui des « Missions de l'Intérieur », commencé sous Louis XVIII. Lié à la Restauration, il se propose de ré-évangéliser le « peuple », aussi bien ouvrier que paysan, atteint par la déchristianisation de la Révolution³. Le deuxième mouvement, désigné par F.-A. Isambert comme « populisme religieux », est d'origine ultramontaine. Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est lui qui apporte le renouveau du culte marial et les grands pèlerinages. Amené à tirer parti et à négocier avec des traditions locales jugées païennes, ce mouvement a développé une tendance à la simplification des dogmes théologiques : « Contrairement à d'autres périodes, il s'agissait moins de dépister des hérésies — à la lettre il y en a de multiples dans la littérature pieuse — que de décourager les fortes têtes. » (Isambert, 1982 : 43) D'autre part, le clergé, se sentant en état de faiblesse à l'égard des objections des milieux intellectuels, opposait l'intensité de la foi et le ritualisme inflexible à la réflexion rationaliste, dans un principe d'unité cherchant à promouvoir solidairement les divers éléments dont se compose l'Eglise.

3.1.2 L'héritage folkloriste français

Au même moment, en cette fin du XIX^e siècle, les folkloristes commencent à recenser les pratiques religieuses à travers la France. Fondateur en 1886 de la *Revue des Traditions populaires*, Paul Sébillot propose le terme de « démologie » pour définir les travaux qui la composent. Le vocable de folklore, forgé en Angleterre au XIX^e siècle avec *folk*, le peuple, et le suffixe *-lore*, savoir ou savoir-faire, suppose que le peuple est sujet du savoir. La démologie se propose au contraire d'être une « science du peuple », où le peuple est objet du savoir. C'est pourtant le premier terme, francisé, qui perdurera, en conservant le

3. François-André Isambert cite ainsi des cérémonies d'expiation pour la mort de Louis XVI.

sens du second. Avant même de définir les objets du folklore, le terme de « peuple » est interrogé.

Paul Sébillot fonde l'idée d'un partage culturel entre la masse et l'élite, idée qui est également développée par Saintyves à propos d'une « mentalité populaire », qui se retrouve dans toutes les classes sociales et en particulier « chez les bourgeois qui ont atteint l'aisance mais n'ont pas réalisé une culture suffisante. » (Saintyves, 1936 : 33) Ce n'est donc pas sur la notion de classe sociale que la définition de l'adjectif « populaire » s'appuie, mais plutôt sur celle d'un partage culturel. Arnold Van Gennep quant à lui nuance cette catégorisation : « On nomme populaire :

- ce qui a été créé (selon une théorie générale dite romantique) par le peuple, ou a pris naissance dans le peuple ;
- ce qui a cours dans le peuple, plaît au peuple, mais peut avoir une origine de cour, noble, bourgeoise ; ou provenir de la littérature, de la musique, des arts plastiques supérieurs, ou considérés comme tels ;
- ce qui, étant grossier, brutal ou paraissant illogique, contraire à la religion, au droit, à l'organisation politique ou sociale du moment considéré, ne se rencontre que dans les basses classes de la population. » (Van Gennep, 1943 : 48)

Si la première et la troisième proposition rappellent les écueils du « misérabilisme » ou du « populisme » décrits par Claude Grignon et Jean-Claude Passeron (1989) — l'un consistant à ne considérer les formes d'une culture uniquement en rapport de domination avec les formes institutionnelles, l'autre considérant la « culture populaire » comme autosuffisante symboliquement, en oubliant les rapports de pouvoir dans lesquels elle s'insère — la deuxième introduit la pensée, sans la développer, d'une pénétration de la culture savante dans la culture populaire. L'idée de l'échange inverse n'est pas même effleurée.

3.1.3 Etudes rurales et urbaines, culture orale et culture écrite

Ayant tenté de définir ce qu'ils désignent par « populaire », les folkloristes ont également posé certaines frontières à leurs études. Contrairement à l'idée communément répandue d'une science de la tradition orale et agraire, Paul Sébillot ne limite pas le folklore aux études rurales. Dans ses *Instructions et questionnaires*, il demande que soient recensées « les contes, les chansons, les devinettes, les proverbes et les formulettes, mais aussi les

légendes, dont la forme est moins fixe, les superstitions, les préjugés, les coutumes » des marchands, croque-morts et bateliers et « de toutes ces catégories de professionnels qui vivent du bourgeois sans l'admirer : musiciens, peintres, comédiens, bateleurs, forains, courtisanes. » (Sébillot, 1887 : 47-48) Il accorde un intérêt particulier aux hantises urbaines et aux particularités des rues, comme le montre son chapitre sur les villes dans son *Folklore de France* (1904-1907).

Ce refus d'une séparation stricte entre villes et campagnes est également présent chez Pierre Saintyves, dans le « Plan d'enquête globale » qu'il présente dans son *Manuel de folklore*, publié en 1936 de façon posthume. Dans ce programme de recherche sur la culture populaire, il prend grand soin de mêler dans chacune des thématiques abordées aussi bien le village et la ville, les champs et la cité.

La culture écrite n'est pas non plus exclue du folklore. Pour mettre en évidence le rapport au temps dans les travaux des champs, Saintyves préconise ainsi de recueillir les agendas paysans. Dans le domaine religieux, la partie du Plan d'enquête concernant « la vie spirituelle » et parmi elle, « la mystique » comprend deux divisions : « la magie » et « la religion populaire ». Cette dernière subdivision inclut quatre thématiques :

- La théologie populaire (Dieu, les esprits, les anges, les démons, les saints, les damnés, les âmes du purgatoire) ;
- Les cultes populaires (culte des morts, des esprits de la nature, des saints, le respect des dimanches et des fêtes religieuses) ;
- Les intermédiaires entre l'homme et Dieu (comment on les traite) ;
- Les livrets populaires religieux (catéchisme, guides de pèlerinage, vie des saints).

Il n'y a donc pas, pour Saintyves, de partage entre culture orale et culture écrite, puisque les livres et leurs usages se trouvent inclus dans son programme de recherche. En outre, la partie traitant de « la magie », comprend l'étude des « conjurations et rites protecteurs : prières incantatoires, sceaux et signatures, amulettes, talismans et phylactères ». Dès le début du XX^e siècle, l'idée d'une stricte séparation entre les pratiques orales et les pratiques d'écriture ou de lecture n'est donc pas unanime.

3.1.4 « Religion populaire » et sociologie française au début du XX^e siècle

Quelques années plus tard, la sociologie française va s'emparer de la notion de « religion populaire ». Henri Hubert, sociologue de l'école durkheimienne, se présente ainsi comme le théoricien de cette notion. Il partage avec Marcel Mauss la responsabilité de la rubrique « Légendes, croyances populaires » de la revue *l'Année sociologique*, créée en 1898, et y signe de nombreux comptes rendus. Il existe selon lui deux types de religions, les « religions d'Eglise » et les « religions de peuples » :

« On appelle religion l'ensemble des manifestations religieuses de la vie soit d'un peuple, soit d'une société spécialement formée à fin de religion, c'est-à-dire à proprement parler, d'une Eglise.(...) On entend parler de religion romaine, de religion grecque ou assyriennes ; ce sont les religions de peuples. Le bouddhisme, l'islamisme ou le christianisme, sont, ou semblent être, des religions d'Eglise » (Hubert, 1904 : XXI)

Ce concept de « religion de peuples » fait émerger un cadre théorique lié au rapport entretenu avec la religion institutionnelle. Il n'est plus question de limiter l'étude de la religion populaire au pur folklore mais d'y intégrer la part inorganisée des pratiques religieuses qui déborde des formes canoniques de la liturgie et de la stricte observance.

3.1.5 L'héritage folkloriste italien

A la même époque, les folkloristes italiens, se trouvant confrontés à des questions analogues de définition et de classification des pratiques religieuses, abordent le problème sous un autre angle de vue. La religion populaire est pensée, en pleine période positiviste, comme un phénomène culturel inhérent à la condition sociale des classes à faible pouvoir économique. Carlo Prandi, dans son article « Religion et classes subalternes en Italie. Trente années de recherches italiennes », cite ainsi le folkloriste Giuseppe Pitre et son ouvrage *Fêtes patronales en Sicile* (1899), qui met en avant « le lien existant entre la misère et le besoin collectif de protection religieuse » (Prandi, 1977 : 95). Décrivant l'arrivée de navires chargés de blé en pleine période de peste et de disette, Giuseppe Pitre pose ainsi l'origine du culte des saints en Sicile :

« Seule l'intervention céleste peut expliquer ce secours providentiel et opportun, et l'intervention de Marie (Messine), de Saint Nicolas de Bari (Gioiosa Marea), de Saint Cono (Naso), de Sainte Lucie (Syracuse) suscite des manifestations de gratitude et l'instauration de fêtes dans ces contrées. » (Pitrè, 1899 : 19)

Les manifestations religieuses populaires serviraient ainsi, selon cette visée fonctionnaliste, à expliquer les phénomènes inexplicables, au travers de fêtes qui seraient un moyen de compenser les souffrances quotidiennes. Nous verrons comment ce même argument fonctionnaliste de la compensation d'une souffrance est parfois invoqué pour expliquer la pratique des prières écrites.

Ainsi, entre définition culturelle et définition économique, la notion de « religion populaire » ne semble pas avoir accédé au rang de concept clair et univoque, même dans le contexte privilégié de définition de la science de ce qui est populaire, à savoir le folklore.

Toutefois, il semble intéressant de souligner que dès le début du XX^e siècle, des orientations inédites se dessinent dans les programmes d'enquête : la culture écrite commence à être prise en compte, aussi bien dans les campagnes que dans les villes ; le rapport des cultes locaux à la liturgie n'est pas pensé en termes d'opposition rigide. Ce qui résiste à la réflexion est davantage une question de frontières : à partir de quels gestes et de quelles conceptions du divin débute la religion populaire, jusqu'où s'étend-elle, quelles sont les pratiques qui peuvent y être intégrées ? Sous la perméabilité de la notion, ses pièges évolutionnistes et fonctionnalistes, le risque de la caricature induit par son emploi se profile déjà une impossible définition.

3.2 Les critiques de la notion de « religion populaire »

3.2.1 Le colloque international du CNRS (1977)

Le colloque international du CNRS de 1977 devait être le chant du cygne de la notion de religion populaire. Organisé conjointement par le CNRS, la Société de l'Histoire de l'Eglise de France, la Société de l'Histoire du Protestantisme français, le Groupement de sociologie des religions, et le Centre d'ethnologie française, il a réuni en octobre 1977 à

Paris 148 chercheurs de treize pays. La question d'ouverture, « La "religion populaire" a-t-elle une réalité socio-culturelle ou n'est-elle qu'une idée construite ? » (Dubosc, Plongeron & Robert, 1979 : 7) laissait peu de chance au développement de l'acceptation scientifique du terme mais visait plutôt à tester — et finalement à révoquer — sa validité épistémologique. Parmi les 38 communications publiées dans les actes, certaines proposent encore, sans vraiment les critiquer, des formules telles que « intériorisation populaire du christianisme » ou « mentalité populaire » (Cholvy, 1979 : 181-184). Un fervent défenseur de la notion de « religion populaire » est également présent à ce colloque. Il s'agit de Serge Bonnet, sociologue et prêtre dominicain, auteur d'une thèse régionale, *Sociologie religieuse et politique de la Lorraine*, publiée en 1972. Il distribue aux 148 participants de ce colloque une brochure de 34 pages, qu'il présente comme sa « communication sauvage ». Intitulée « De l'extinction de la religion populaire », elle sera publiée post-mortem dans un recueil de textes en son hommage (Lioger, 2000). Ce farouche opposant aux transformations engendrées par le Concile de Vatican II présente son point de vue sur l'amenuisement des pratiques populaires dans le catholicisme contemporain et dresse un catalogue de terrains d'enquête où elles pourraient encore être observées.

Mais la plupart des participants à ce colloque s'accordent à remettre en cause cette notion de religion populaire. Soit en y opposant un relativisme centré sur pratiques des acteurs, comme le fait l'historien Jan Art en proposant de « laisser les acteurs eux-mêmes indiquer ce qu'ils considèrent comme religion populaire » pour « se limiter à l'analyse fonctionnelle des comportements indiqués par cette dénomination et de là arriver à une définition de ce qui était considéré en ce temps par ce groupe comme " religion populaire ". » (Art, 1979 : 151-157) Soit en pistant et listant les ambiguïtés soulevées par cette notion.

3.2.2 « Religion institutionnelle » et « religion populaire »

La première d'entre elles est liée à la limite culturelle des objets qu'elle désigne : lorsque le terme de religion populaire est employé par les historiens, sociologues et ethnologues, c'est pour désigner des pratiques issues du christianisme, et du catholicisme en particulier. Cette limite est sans doute due à l'apparition de ce terme dans les écrits ecclésiastiques de l'Ancien régime, puis à sa reprise, comme nous l'avons vu, par les folkloristes de la fin du

XIX^e siècle, dont les objets de recherche se situaient dans l'aire culturelle de la chrétienté occidentale.

La seconde ambiguïté est liée à la caractérisation même du terme, défini uniquement par opposition à ses contraires. L'immensité des couples d'opposition binaire qu'il sous-entend parcourt toutes les communications de ce colloque. Ceux qui reviennent le plus souvent, masses / élites et vécu / prescrit, sont également les plus critiqués. « La religion des masses » pensée comme la religion des classes subalternes inscrit les pratiques ainsi désignées du côté des ignorants, des illettrés, des dominés culturels. Élevée dans le sillage du concept de « culture populaire », elle s'épanouit dans un cadre pastoral, parmi les préoccupations de clercs qui refusent de réserver à un petit nombre de privilégiés un message dont ils revendiquent l'universalité (Froeschle-Chopard, 1979 : 185-192). Elle est opposée à la religion savante, celle des élites et des érudits, jugée plus approfondie, soit sur le plan doctrinal, soit sur le plan mystique.

« La religion vécue » est quant à elle une catégorisation issue de l'analyse d'Henri Hubert et Marcel Mauss, telle qu'ils la présentent dans leur *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux* (Hubert & Mauss, 1909) : la religion populaire serait alors celle qui ne provient pas d'une autorité religieuse, celle qui ne s'apprend pas au catéchisme. Elle est ainsi reprise intégralement par Jacques Maître en 1972 dans l'*Encyclopaedia Universalis* :

« Le concept de religion populaire prend sa signification dans des sociétés où fonctionnent des autorités religieuses assurant une forte régulation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie ; la religion populaire est alors une religiosité vécue — au niveau des représentations, affects, coutumes — sur le mode d'une différence par rapport à la religion officielle, » (...) « une religiosité vécue dans les groupes sociaux en quelque sorte pour son propre compte, indépendamment d'une référence ecclésiastique » (Maître, 1972 : 35)

Cependant, en rester à cette opposition conduit à ne pas prendre en compte l'articulation dynamique entre religion officielle et religion des fidèles, qui s'imposent leurs exigences réciproques. Certaines pratiques en effet ne s'opposent pas au sens officiel mais s'y ajoutent, se combinent à lui, et le clergé est tenu d'y faire droit. Ernesto de Martino, dans son ouvrage *Italie du Sud et Magie*, propose ainsi de réintroduire les faits observés

dans une « dynamique culturelle » impliquant « toute une série de rapports, de raccords et de moments intermédiaires » avec la religion officielle (De Martino, 1959 [1999] : 143). Il montre comment l'église est amenée à faire d'importantes concessions à des pratiques qualifiées de magiques.

« Le clergé, à l'influence directe ou indirecte duquel sont dues ces manifestations de syncrétisme et de réabsorption, eut l'intuition du rôle éducateur des raccords qui, dans certaines conditions, venaient d'établir — fut-ce sur un plan élémentaire — ; il toléra donc qu'à l'imitation des exorcismes chrétiens, les conjurations païennes débutent ou finissent par des signes de croix et des prières, substitua aux *historiolae* païennes des *historiolae* chrétiennes et tenta même de remplacer ces *historiolae* par de véritables expédients mnémoniques destinés à graver dans les esprits les thèmes de la religion chrétienne. » (De Martino, 1959, [1999] : 145-146)

Se trouve ainsi acceptée la pratique du baptême des scapulaires pendant la cérémonie des fonts baptismaux.

« C'est dans le domaine de ce besoin particulier de protection de l'enfance, surtout dans les premiers mois de sa vie, que rentre l'usage des sachets magiques, appelés en Lucanie « *abitini* » c'est-à-dire scapulaires. » (De Martino, 1959 [1999] : 50)

Le contenu des sachets magiques est extrêmement varié, allant de grains de maïs, de blé, de sel, de poivre, aux images représentant des saints et aux croix de paille sur lesquelles sont inscrits des noms propres. Le clergé est non seulement obligé d'accepter la présence de ces scapulaires sur les enfants au moment du baptême à l'église, mais elle doit également admettre qu'un second « baptême des fées » ait lieu près du berceau de l'enfant.

Ce questionnement des rapports à l'institution est bien l'apport majeur de ce colloque de 1977. Car ces rapports ne sont plus pensés uniquement en termes d'opposition, quoique Jacques Le Goff insiste dans la table ronde conclusive :

« Il m'apparaît comme important qu'historiquement et scientifiquement, la notion de “ religion populaire ” n'a de réalité et de valeur que si nous la replaçons dans une optique conflictuelle. Elle n'existe et ne peut être objet

scientifique que si on la place dans une situation fondamentale d'opposition à quelque chose d'autre. » (Le Goff, 1979 : 401)

Ces rapports sont envisagés en termes de stratégies de coopérations, d'exclusion et de coalitions. Ainsi l'historien Marc Venard conclut-il sa communication par cette mise en garde :

« Il ne va pas de soi — et les gens du XVI^e siècle, de tout bord, sont là pour nous en avertir — que la dissidence et l'hérésie soient plus “ populaires ” que l'orthodoxie et le conformisme ; il nous faut débarrasser d'un penchant à chercher la religion populaire dans les attitudes de refus des institutions établies plutôt que dans l'adhésion à de telles institutions. » (Venard, 1979 : 125)

Dans la même perspective, le sociologue André Rousseau propose de renoncer purement et simplement à donner un contenu à l'objet désigné comme « religion populaire », trop « saturé d'imaginaire social », pour s'attacher strictement à l'analyse du fonctionnement de l'institution religieuse, en s'attachant au fait que « les agents permanents des églises développent des stratégies d'alliance ou d'exclusion envers les différents publics qu'ils visent. » Fortement influencé par la théorie de la culture de Pierre Bourdieu et l'analyse qu'il produit sur les réactions négatives des fidèles au moment de la réforme liturgique de Vatican II (Bourdieu & Boltanski, 1975), André Rousseau rappelle l'importance qu'il faut donner au fait que toutes les pratiques sociales sont régulées par des instances qui font autorité. Selon leur proximité et leur affinité culturelle avec ces instances, les fidèles « mettent en oeuvre, dans leur pratique de la religion, des schèmes symboliques et des pratiques substantiellement différents. » (Rousseau, 1979 : 355) Ce jeu de distances se risque en outre face à une orthodoxie continuellement remaniée : des pratiques tout juste tolérées peuvent devenir prescrites, d'autres se révèlent dépassées, illégitimes, superstitieuses, lorsque l'institution religieuse élabore de nouvelles conceptions doctrinales. Ce déplacement de problématique sur l'institution religieuse pourrait s'avérer fécond s'il ne versait pas dans la rhétorique de la dénonciation, fonctionnant alors comme un filtre : d'un côté, l'autorité administrative, régulante, excluante, stratégique et de l'autre, les fidèles, contraints de s'adapter. Cette pensée manichéenne masque alors un mouvement

inverse : l'invention de pratiques par les fidèles et leur intégration progressive dans le giron institutionnel.

Penchons-nous pour finir sur les trois catégories du fait religieux proposées par l'historien Alphonse Dupront dans la conférence donnée en conclusion de ce colloque (Dupront, 1978). Elles permettent en effet de soumettre à la réflexion quelques registres de pratiques religieuses qui dépassent l'opposition stricte entre religion populaire et religion institutionnelle et qui nous donnent l'occasion d'envisager l'écriture votive non plus comme une « marge » mais comme une ressource dans un éventail de pratiques possibles. Alphonse Dupront ne cherche pas en effet à définir *a priori* la notion de religion populaire, et la dissout dans la présentation de ses trois catégories :

- La « religion du quotidien », qui comprend les rythmes de la liturgie et les fêtes, se détachant sur le fond des habitudes ;
- L'« extraordinaire », rupture du rythme par des gestes exceptionnels : pèlerinages, cultes thérapeutiques et dévotions, dont la visée est le miracle ou tout au moins les manifestations d'efficacité directe du sacré ;
- Le « cryptique », « ce qui cherche lien ou participation jusque dans les ténèbres », ce qui est appelé « superstition » : « tous les bas-fonds en somme dont une religion moderne a voulu souverainement se libérer. » (Dupront, 1978 : 190)

Ces trois catégories occupent à l'égard de l'Eglise des positions différentes. La première est totalement investie — au moins en principe — par l'institution ecclésiastique. La seconde tend à être encadrée, mais aussi modérée, limitée et par-là même partiellement combattue par l'Eglise. La troisième est, par définition, hors de l'Eglise, même si les pratiques concernées intègrent les éléments d'un culte officiel. Ces registres révèlent une gradation plus fine des rapports à l'institution et nous verrons comment l'écriture votive peut alors se rencontrer dans chacune de ces circonstances.

Ce colloque de 1977 se conclut donc sur une dissolution de l'objet qu'il s'était donné à analyser : la « religion populaire » serait une notion construite par des observateurs (clercs, folkloristes, historiens ou ethnologues) se plaçant du côté d'une élite séparée du commun. En rigueur de terme, elle n'existerait pas. Peut-on pour autant dire qu'à partir de cette date la notion de « religion populaire » est véritablement enfouie dans une « hibernation

prolongée », comme le proposait Carlo Ginzburg à l'issue de ce symposium ? Nous verrons qu'en ce qui concerne l'écriture votive, les travaux s'y rapportent presque toujours, soit directement, soit de façon plus subtile, et prolongent cette conception binaire des pratiques religieuses.

Un texte de Roger Chartier paru en 1996, portant sur les « lectures populaires », revient sur cette catégorisation. Tout en rappelant que « la culture populaire est une catégorie savante » et que cette notion « a traduit les rapports entretenus par les intellectuels occidentaux avec une altérité encore plus difficile à penser que celle rencontrée dans les “ mondes exotiques ” », il revient sur les trois postulats qui ont porté les travaux menés en Europe sur la « littérature populaire » et la « religion populaire » (Chartier, 1996 : 205). Le premier de ces postulats est que la culture populaire peut être définie par contraste avec ce qu'elle n'est pas : la culture lettrée et dominante. Le deuxième affirme qu'il est possible de caractériser comme « populaire » le public de certaines productions culturelles et le troisième postulat souligne que les expressions culturelles peuvent être socialement « pures » et donc, pour certaines, « intrinsèquement populaires ». Or ces postulats peuvent tous être remis en question.

« La “ littérature populaire ” et “ la religion populaire ” ne sont pas radicalement différentes de la littérature des élites ou de la religion des clercs qui imposent leur répertoire et leur modèle ; elles sont partagées par des milieux sociaux divers qui ne sont pas exclusivement populaires ; elles sont, à la fois, acculturées et acculturantes. » (Chartier, 1996 : 213)

A travers un texte réglementaire récent de l'Eglise catholique portant sur la « piété populaire », nous allons examiner comment l'institution religieuse effectue un travail de définition pour tenter de borner les pratiques religieuses qu'elle qualifie de populaires, tout en les intégrant et en les légitimant.

3.3 Le « Directoire sur la piété populaire et la liturgie » de 2001

Une notion dérivée de celle de religion populaire, la « piété populaire », continue d'être efficace pour l'Église Catholique. En 2001, la Congrégation pour le culte divin, organe administratif de la curie romaine⁴, publie un « Directoire sur la piété populaire et la liturgie »⁵.

3.3.1 Un travail de définitions

Ce texte propose des « principes et orientations » pour harmoniser les rapports entre les exercices de piété (culte de la vierge et des saints, pèlerinages) et le culte liturgique (la messe, les sacrements). Les principes présentés ne sont pas particulièrement novateurs, mais c'est la première fois que l'autorité catholique romaine chargée du culte publie un texte pour guider ces pratiques votives. La dynamique et l'esprit qui conduisent ce Directoire sont entièrement contenus dans la lettre de Jean-Paul II citée en introduction (Lettre apostolique *Vicesimus quintusannus* du 4 décembre 1988) :

« La piété populaire ne peut être ni ignorée, ni traitée avec indifférence ou mépris, car elle est riche de valeurs et exprime déjà par elle-même le fond religieux de l'homme devant Dieu. Mais elle a besoin d'être sans cesse évangélisée

4. La Curie romaine est l'ensemble des organismes administratifs du Saint-Siège, assistant le pape dans sa mission de gouvernement de l'Église catholique romaine. Neuf congrégations romaines co-existent actuellement. Ces congrégations fonctionnent comme des ministères, chacune dans un champ d'action particulier, et sont titulaires de l'autorité déléguée par le pape. La mission de la Congrégation pour le Culte divin et la Discipline des sacrements est fixée par la constitution apostolique *Pastor Bonus* de 1988 et en particulier par ses articles 62 à 70. « La Congrégation s'occupe (...) de tout ce qui appartient au Siège apostolique en matière de réglementation et de promotion de la liturgie sacrée, et tout d'abord des sacrements. ».

5. Nous suivons ici non pas le texte latin du Directoire mais sa traduction française. Le Directoire, avec un décret de promulgation daté du 17 décembre 2001, est paru en italien le 9 avril 2002. La traduction française que nous utilisons est parue en août 2003 aux éditions Bayard, Fleurus-Mame et Cerf. Le document est réparti en 288 numéros, auxquels nous renvoyons.

pour que la foi qui l'inspire s'exprime par un acte toujours plus réfléchi et authentique. Les exercices de piété du peuple chrétien comme les autres formes de dévotion, sont accueillis et recommandés, pourvu qu'ils ne se substituent ni ne se mélangent aux célébrations liturgiques. Une authentique pastorale liturgique saura s'appuyer sur les richesses de la piété populaire, les purifier et les orienter vers la liturgie comme offrande des peuples. »

Dans cet extrait, les principaux caractères de la « piété populaire » tels qu'elle est conçue par le Vatican sont doubles : à la fois riche et authentique, cette piété populaire peut également se révéler impure et corrompue. Les évêques, les prêtres et les recteurs de sanctuaire, à qui ce texte est destiné, ont pour mission de « purifier » et d'« orienter » les pratiques votives.

Toutefois, la terminologie désignant la religion populaire utilisée tout au long de ce document est incertaine. Ce n'est plus l'adjectif « populaire » qui pose ici problème, mais le nom désignant l'activité religieuse. Les rédacteurs de ce Directoire en sont conscients et proposent de revenir prudemment sur chacun des termes employés :

« Dans ce domaine si complexe, désigné communément par les expressions de religiosité populaire ou de piété populaire, la terminologie employée n'est pas univoque (...) Tout en n'ayant pas la prétention de trancher définitivement chacune des questions, il a paru important de présenter la définition usuelle des locutions employées dans ce document. » (n°6)

La première de ces « locutions » est celle des « exercices de piété ». Elle désigne :

« (...) les expressions publiques ou privées de la piété chrétienne qui, bien que ne faisant pas partie de la liturgie, sont en harmonie avec cette dernière, c'est-à-dire conformes à son esprit, à ses normes et à ses rythmes. » (n°7)

L'historien et prêtre bénédictin Philippe Rouillard, commentant ce Directoire dans un numéro de la revue du Centre national de pastorale liturgique, *La Maison Dieu*, prononce un jugement sans appel sur cette locution. Elle « ne passe plus », elle évoque « quelque chose qui est à la fois imposé et superficiel. » (Rouillard, 2003 : 72) Selon lui, ces « exercices de piété » sont ici mentionnés ici pour une raison strictement institutionnelle : ils figurent

dans la Constitution conciliaire sur la liturgie, évoquant les *pia exercitia* (pieux exercices) du peuple chrétien.

Vient ensuite le mot « dévotions », employé au pluriel, que le Directoire emploie pour désigner :

« les diverses pratiques extérieures (prières ou chants, respect de certains temps, visite de lieux particuliers, insignes, médailles, habitudes et coutumes) qui, animées de l'intérieur par la foi, mettent un accent particulier sur la relation entre les fidèles et les divines Personnes de la Très Sainte Trinité ou la bienheureuse Vierge Marie (...) ou encore les Saints, considérés dans leur configuration au Christ ou dans le rôle qu'ils ont exercé dans la vie de l'Eglise. » (n°8)

Grâce à l'énumération des pratiques qui accompagne cette définition, nous pouvons considérer que les prières écrites appartiennent à cette catégorie des « dévotions ». Elles comprennent en effet à la fois des pratiques (dont les prières), des lieux, une temporalité et des objets. Cette définition très large met l'accent sur la relation entre les hommes et les divinités, enjeu qui est au coeur des pratiques d'écriture votives.

L'expression « piété populaire », privilégiée par le Directoire, désigne quant à elle :

« les diverses manifestations culturelles de nature privée ou communautaire qui (...) s'expriment d'abord non pas selon des formes de la sainte liturgie, mais en employant des aspects particuliers appartenant en propre au génie d'un peuple ou d'une ethnie, et donc à leur culture. » (n°9)

Ainsi, les formes de la « piété populaire » définies par la Congrégation échapperaient à l'universalité. Elles appartiendraient au contraire à une culture particulière. Cette définition relativiste peut nous étonner, au sein de cette religion catholique qui tend à l'universel. Cette interprétation se présente comme un effort pour abolir toute forme d'ethnocentrisme culturel, mais elle entre dans l'écueil du populisme décrit par Jean-Claude Passeron : la « piété populaire » est ici conçue comme un système symbolique cohérent et autonome, qui fonctionne selon une logique étrangère et irréductible à la culture dominante (ici, la liturgie).

En dernier lieu est mentionnée la « religiosité populaire », qui couvre quant à elle un champ plus vaste :

« Elle renvoie à une expérience universelle : une certaine dimension religieuse est toujours présente dans le coeur de chaque personne, comme dans la culture de chaque peuple. (...) La religiosité populaire n'est pas nécessairement liée à la révélation chrétienne. » (n°10)

Ce texte reconnaît donc et admet la présence d'éléments non-chrétiens ou pré-chrétiens, entrant parfois en coexistence avec des rites catholiques.

Dans ce répertoire des expressions usuelles, nous pouvons remarquer que le Directoire ne fait pas figurer la notion de « religion populaire ». Il ne l'ignore pas cependant, puisque dans une note (note 9, page 23), il cite un texte de Paul VI présentant la piété populaire comme « religion du peuple plutôt que religiosité ». Pourquoi les rédacteurs du Directoire ont-ils ainsi évité de parler de « religion populaire » ? L'article de Philippe Rouillard nous donne un élément de réponse en affirmant : « Il est assurément plus facile de situer une *piété* populaire en marge de la liturgie que de faire place à une *religion* populaire que certains imagineraient concurrente de la religion établie. » (Rouillard, 2003 : 74)

Dans ce cadre, le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, bien qu'il ne présente que des « principes » et des « suggestions pratiques » est riche d'enseignements sur les tensions entre les initiatives culturelles, individuelles ou collectives, et les contraintes institutionnelles. Les axes sur lesquels s'appuie ce document sont simples : séparation, canalisation et inculturation.

« Les formes particulières des exercices de piété et des pratiques de dévotion ne peuvent pas se mêler aux actions liturgiques. Elles ont une place qui leur est propre, en dehors de la célébration de l'eucharistie et des autres sacrements. » (n°13)

« Le renouveau conciliaire s'est fixé comme objectif de promouvoir la participation du peuple à la célébration de la liturgie en favorisant des moyens et des éléments qui, en d'autres temps, avaient suscité l'élaboration de prières parallèles à l'action liturgique ou en se substituant à elle. » (n°11)

« La piété populaire, avec ses valeurs symboliques et expressives, est en mesure d'aider la liturgie à réussir son travail d'inculturation et peut aussi lui procurer des éléments stimulants en vue d'accroître d'une manière efficace son dynamisme et sa créativité. » (n°58)

Ces principes annoncent les « tensions » et les jeux qui écloront dans la gestion quotidienne des pratiques votives au sein d'un lieu de culte : la « piété populaire » doit être encouragée mais orientée, séparée de la liturgie mais à son service. Comment les pratiques d'écriture votive se trouvent-elles, au jour le jour, au cœur de ces tensions ?

Une précision d'importance doit être soulignée : jamais, dans le Directoire, les pratiques d'écriture votive ne sont citées, que ce soit dans le chapitre traitant du culte de la Vierge, de la vénération des Saints, du culte des défunts ou celui abordant les pèlerinages. A cette invisibilité répond, en filigrane, de nombreuses allusions au langage et aux gestes des prières, à la diffusion des textes et des formulaires, qui peuvent s'appliquer à l'écriture votive. Ainsi en est-il pour la diffusion des litanies, cette forme de prière caractérisée par une série d'invocations répétitives adressées à la Vierge Marie ou aux saints :

« Il s'avère qu'une prolifération de formulaires de litanies n'est pas utile du point de vue pastoral ; toutefois, dans le même temps, il faut prendre en considération le fait qu'une limitation imposée trop rigoureusement aurait pour effet de ne pas tenir suffisamment compte de la richesse de certaines Églises locales ou familles religieuses. La Congrégation pour le Culte Divin a donc demandé instamment de retenir certains formulaires anciens ou nouveaux, réputés pour leur rigueur doctrinale et la beauté de leurs invocations, qui sont en usage dans des Églises locales ou des Instituts religieux. » (n°203)

Nous voyons ici comment la Congrégation pour le Culte Divin ne peut dépasser le paradoxe entre contrôle de la diffusion des textes de prière et encouragement à la création, entre universalisme et attention aux cultes locaux. Dans un jeu de négations, l'institution définit une voie étroite dans laquelle les pratiques de prière sont évaluées à l'aulne de leur « réputation », critère excessivement flou, laissé à l'appréciation des congrégations religieuses et des acteurs de terrain. Au cours du cinquième chapitre, nous découvrirons comment ces acteurs effectuent ce travail d'évaluation entre ce qui est admis et ce qui ne l'est pas.

Revenons à présent sur cette qualification de « populaire », pour comprendre comment une telle classification a finalement perduré au sein des travaux de sciences sociales portant sur l'écriture votive.

3.4 « Religion populaire » et écriture votive

Dans le domaine français, les travaux portant spécifiquement sur l'écriture votive contemporaine sont rares⁶. L'intérêt pour ces pratiques, même si elles sont mentionnées dans le « plan d'enquête globale » de Saintyves, n'apparaît que relativement tard, à la fin des années 1970.

3.4.1 L'ouvrage fondateur

C'est le sociologue et prêtre dominicain Serge Bonnet qui ouvre la voie, en publiant en 1976 aux éditions du Cerf un recueil intitulé *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*. Il reproduit, dans un classement thématique, les textes de 140 000 prières relevées dans les cahiers de onze lieux de pèlerinage, « au hasard de pérégrinations et de relations personnelles ». Il obtient en effet l'autorisation de publication de ces textes par chacun des responsables des lieux de culte visités car il est prêtre : sa visée n'est pas analytique, mais missionnaire. La contradiction entre le fait de cacher ces prières personnelles et celui de les montrer est résolue par l'équation de la « communion » chrétienne. Il écrit ainsi dans sa préface :

« Celui qui a été amené à rassembler tant de prières ne prétend pas juger et encore moins sonder les reins et les coeurs. Il a eu, un temps, le sentiment d'être indiscret. (...) Mais pour ceux qui cherchent Dieu, importe et l'emporte la communion. Nous ne sommes pas propriétaires de nos prières quand il s'agit d'offrir à tous des prières pour prier ! » (Bonnet, 1976 : 11)

A travers ces prières écrites dans des lieux de pèlerinage, il cherche à mettre en valeur leur caractère « populaire » et « universel ». Sa préface, intitulée « Les pauvres qui nous précèdent », replace ces textes dans la lignée des prières personnelles narrées par la Bible — ce qui n'est pas sans rappeler la réflexion de Paul, laïc-accueillant à Notre-Dame-des-

6. Nous n'aborderons pas ici les recherches menées dans d'autres parties du monde, qui seront évoquées ultérieurement. Les pratiques d'écriture votives y sont décrites de façon périphérique, au sein de travaux portant sur des pèlerinages ou le culte de certains saints. Notre présent corpus est donc limité aux recherches menées en France dans un contexte catholique.

Champs, qui cherche à relier la « prière de Saint Jean-Baptiste » avec celle de « la pauvre femme ».

« De la Samaritaine au bon larron, en passant par le lépreux, le centurion, la fille de Jaire, l'hémorroïse, la Canéenne, l'épileptique possédé, les deux aveugles, les dix lépreux, le mendiant aveugle, il s'agit toujours de pauvres qui crient "s'il te plaît", "merci", "pardon", "je t'aime". » (Bonnet, 1976 : 13)

La conception du laïc Paul, pour qui les prières écrites dans le cahier de l'église sont un phénomène « soit archi-populaire, soit méditerranéen » se retrouve dans la définition de l'adjectif « populaire » donnée par Serge Bonnet :

« Huit à neuf fois sur dix, les prières — faut-il dire des fidèles, des pèlerins, des visiteurs, des touristes ? — sont des prières "populaires". Calligraphie, orthographe, vocabulaire, syntaxe, ponctuation, contenu mais aussi signature et même dans certains cas, adresse, permettent une certaine identification sociale. D'assez nombreuses prières d'immigrés (Italiens, Polonais, Espagnols, Portugais) ou de fidèles originaires des Antilles, de la Réunion, de l'Afrique, permettent de relever des différences très profondes avec les prières des femmes, hommes, vieillards et enfants de notre pays. » (Bonnet, 1976 : 9)

Avec ce recueil, Serge Bonnet oriente son questionnement dans trois directions. La stylistique des prières écrites et les genres auxquels elles se raccordent (chapitre 1, « Mille et une manières de prier ») sont étudiés et classés selon une vision toute personnelle. Il y a les « cartes de visite » (formules administratives), la « comptabilité » (comptages du temps au sein des prières), les « graffitis » (formules brèves et exclamatives), les « lettres » (formes épistolaires), les « litanies » (formules répétitives) et les « négociations » (échange de grâce contre des prières). Puis deux questions dominent l'ouvrage : quelles sont les thématiques abordées dans les textes et qui sont les scripteurs ? Ces deux questions seront celles qui domineront la plupart des études consacrées aux prières écrites dans les lieux de culte catholiques.

3.4.2 L'écriture votive, révélatrice d'un sentiment religieux

Les prières écrites sont en effet d'abord étudiées comme une source à partir de laquelle les historiens, ethnologues ou sociologues tentent de saisir comment la relation au divin est vécue intimement par les fidèles. Collectées dans des églises et lieux de pèlerinage, elles sont ainsi généralement saisies comme un corpus de témoignages. L'identité des scripteurs est décelée à travers quelques indices (prénoms, langue, mention de l'âge ou de la provenance), des statistiques sont établies sur le type de prière (demande ou remerciement) et les motifs de l'invocation.

C'est dans cette perspective que Geneviève Herberich et Freddy Raphaël ont étudié en 1982 les cahiers mis à disposition des pèlerins et visiteurs dans la basilique de Thierenbach, en Alsace (Herberich-Marx & Raphaël, 1982)⁷. Ils établissent ainsi que sur 1 561 prières recensées, 70,85 % sont des demandes, 6,79 % des remerciements, tandis que 12,30 % des prières mêlent demandes et remerciements. Les thèmes sont énoncés par ordre décroissant de fréquence, allant de la santé (thème majoritaire) aux « thèmes aberrants » des injures et blasphèmes, en passant par la famille et la paix dans le monde. Seule la conception de la relation à la Vierge est approfondie, à travers une étude sémantique. Les auteurs relèvent un vocabulaire affectif, sensoriel, politique et juridique, qu'ils classent finalement, sans expliciter la notion, dans une « religiosité populaire ».

L'étude du recours face à la maladie est abordé de la même façon par Jacqueline Le Calvé, à partir des cahiers et feuilles de prière de deux lieux de pèlerinage, en Bretagne et au Québec (Le Calvé, 1995). Les diverses maladies citées dans les prières sont comptabilisées et émises en pourcentage, afin de mettre en évidence l'idée selon laquelle le pèlerinage catholique reste une manière de gérer la santé dans les milieux populaires, notamment en cas de maux exceptionnels. Nous retrouvons ici la gradation établie par Alphonse Dupront sur le « quotidien », l'« exceptionnel » et le « cryptique » : dans les cas de pèlerinages effectués pour raisons de santé, ces pratiques se situent du côté de l'extra-ordinaire, dans une démarche où la visée porte sur les manifestations d'efficacité directe de la divinité.

7. Cet article est issu de la thèse de Geneviève Herberich, *Etude de l'évolution d'une sensibilité religieuse : témoignages iconographiques et scripturaires de pèlerinages alsaciens*, soutenue en 1981 et publiée en 1991 aux Presses Universitaires de Strasbourg.

La thèse de Christine Fourage soutenue en 1997, intitulée *L'écriture populaire des croyances. L'exemple des cahiers d'intention de prière*, situe davantage les pratiques d'écriture votives dans la temporalité ordinaire, en focalisant l'investigation sur une seule paroisse de Nantes. En dépit d'une enquête de terrain approfondie, ce travail reste marqué par ce souci du corpus, de l'identification sociale des scripteurs, de la comptabilité et de la typologie des thématiques abordées. Seule la dernière partie, consacrée aux séries de prières, interrogeant la signification de l'assiduité et de la réécriture, sort de ce schéma. Sont alors présentés des scripteurs par séries de portraits, sensés représenter autant de religiosités singulières.

La communication non publiée de Nicole Fierobe et Claude Brévot-Dromzée, présentée en 2002 au colloque « Dévotions populaires » organisé par le Centre d'Etude du Patrimoine Linguistique et Ethnologique de Champagne-Ardenne et l'Université de Reims, s'inscrit dans cette tradition du décompte thématique et de l'identification des scripteurs. Pourtant, une autre démarche est amorcée par Claude Brévot-Dromzée dans un article paru en 2004 (« "Cher Saint Antoine ..." Comment culturel et rituel inscrivent une situation communicationnelle particulière dans des cahiers de dévotion »). L'auteur s'attache à montrer qu'à travers la structure discursive des messages, des relations interpersonnelles s'installent entre les orants et le saint.

Dans un autre type de littérature, consacrée aux pèlerinages sous l'angle de la vulgarisation sociologique, les pratiques de prière écrites sont évoquées pour tenter, là encore, de cerner les motivations des pèlerins. Dans les deux ouvrages qui leur consacrent un chapitre complet, le ton se veut volontairement plus personnel que dans les articles destinés à un public universitaire. *Enquête sur la piété des foules*, paru en 1998 est écrit par un économiste, François de Muizon, qui se présente volontiers comme spécialiste de la « spiritualité grand public ». Réalisé sur la base d'une enquête de terrain minutieuse, il présente les grands lieux de culte français et les pratiques de dévotion qui leur sont liés. La richesse de l'ouvrage repose sur les fines descriptions des sites, des gestes et des dispositifs culturels observés. Pourtant, les prières écrites sont là encore présentées comme des sources, révélatrices d'un sentiment religieux. Même constatation dans l'ouvrage de l'historien Jean Chélini et du prêtre Henri Branthomme, *Les pèlerinages dans le monde*, paru en 2004. Les prières écrites de trois sanctuaires français (la grotte de Sainte-Baume en Provence, la

basilique Notre-Dame de la Garde à Marseille, la chapelle Sainte Rita à Paris) sont comptabilisées, classifiées dans des typologies thématiques. Dans les deux ouvrages, elles sont surtout abondamment citées, donnant aux chapitres une impression de foisonnement et de diversité. Bien que la lecture en soit très plaisante, ces approches uniquement centrées sur les textes n'accordent qu'un intérêt anecdotique aux pratiques concrètes d'écriture, laissant de côté l'analyse des actes qui sont à l'origine de cette production.

3.4.3 Emergence de nouvelles problématiques

Deux articles parus au début des années 1990 ouvrent de nouvelles perspectives en interrogeant les fonctions de l'écrit dans le cadre d'une démarche votive. Sylvie Fainzang, ethnologue spécialiste des questions de santé, aborde les prières écrites de la basilique Notre-Dame-de-Bonne-Garde (Essonnes) en analysant la façon dont est construite leur efficacité (Fainzang, 1991). Elle fait apparaître que les divinités invoquées dans ces prières sont considérées par les orants comme des êtres doués de puissance qu'il est nécessaire de persuader. Elle propose donc l'étude des rhétoriques de la justification à l'œuvre, qui ne sont pas sans rappeler les modèles proposés par Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991) sur les économies de la grandeur et les façons de spécifier le bien commun. Sylvie Fainzang s'intéresse ainsi plus particulièrement aux prières écrites « pour les autres », lorsque les pèlerins impliquent d'autres personnes qu'eux-mêmes dans les demandes de protection. Les scripteurs insistent alors sur les mérites du bénéficiaire de la prière en faisant appel à la compassion de la Vierge dans un mécanisme d'intercession :

« Le signataire de la prière se fait l'avocat sinon d'une cause, au moins d'une personne ; il plaide en faveur d'une guérison ou d'une protection dont l'instance invoquée n'est pas jugée apte à décider seule, puisqu'il lui faut le concours éclairé de celui (le signataire) qui en sait long sur la personne concernée en faveur de laquelle il intercède. » (Fainzang, 1991 : 68)

Les exemples cités placent les scripteurs, les bénéficiaires et la divinité adjuvante dans une relation de proximité familiale où sont mises en valeur les qualités altruistes de chacun. Le scripteur prie pour un autre, le bénéficiaire est mis en scène dans une situation de charge de famille ou de bienfaiteur de l'humanité : la divinité doit faire preuve à son

tour de miséricorde et réparer l'injustice faite aux hommes⁸. L'investigation se poursuit en tenant compte de séries de prières écrites par une même personne et se conclut en établissant deux principes clés de la dynamique de ces prières : la « répétition » de mêmes demandes à plusieurs jours d'intervalle et la « rénovation » de la présentation de ces demandes. Cette rénovation sert à étayer l'argumentation élaborée par le scripteur en apportant des précisions visant à fournir une plus grande légitimité à la requête.

Cette gradation de l'argumentation au sein de séries de prières écrites par une même personne permet à Sylvie Fainzang d'établir un parallèle entre la régularité du traitement médical et la répétition de l'acte d'écriture : les prières « s'avèrent distiller peu à peu des informations supplémentaires, au même titre que les consultations répétées d'un patient auprès de son médecin (pour un même motif ou pour des motifs différents) fournissent à ce dernier de nouvelles précisions destinées à améliorer sa thérapeutique. » (Fainzang, 1991 : 75) Dans ce cadre, le recours à une divinité serait apparentée à une véritable relation de service, dans laquelle seule varierait la rhétorique de la justification : « On s'adresse à une divinité comme on s'adresse à un médecin, à la différence toutefois que point n'est besoin pour la divinité de connaître l'état du corps du malade ni la nature de ses symptômes pour pouvoir intervenir sur la guérison. Il apparaît même que les informations relatives à la nature du mal sont données de manière tout à fait accessoire, sans aucune insistance. Que la maladie soit "grave", "mauvaise", ou que le patient "souffre beaucoup" est un élément suffisant pour permettre une intervention divine. Il suffit que la personne mérite de guérir ou d'être protégée, pour que le recours ait sa légitimité. » (Fainzang, 1991 : 76)

Ces propositions d'interprétation ont la qualité de rafraîchir la réflexion sur les pratiques d'écriture votive en se présentant comme une voie répondant aux préoccupations principales du chercheur — ici, le recours thérapeutique. Elles permettent de sortir de l'ornière des classifications thématiques et des interrogations sur l'identité des scripteurs tout en tenant compte de la situation interactionnelle de la prière. Mais à notre sens, ces pistes

8. Dans la perspective d'une théorie de la justice telle qu'elle a été développée par Boltanski et Thévenot, il est à noter que le sentiment d'injustice ne provient pas d'une inégalité, d'un abus ou d'un malheur, mais qu'il est « suscité par la confusion entre des ordres de justice différents », tel l'ordre marchand s'étendant « au-delà des limites de sa pertinence » et entrant en collision avec un autre ordre, celui du monde civique par exemple. (Boltanski et Thévenot, 1991 : 28)

ne portent que peu d'intérêt à l'acte d'écriture et aux attributs intrinsèques de l'écrit. Sylvie Fainzang aborde brièvement la question de la signature pour souligner qu'au vu de l'inconstance de ce signe dans les prières écrites, il ne semble pas constituer un ressort essentiel dans la construction de leur efficacité. Elle aborde ensuite son corpus en ne tenant compte que des textes, sans insister ni sur la matérialité de l'écrit ni sur les ressources graphiques utilisées par les scripteurs. Somme toute, les prières ici présentées pourraient tout aussi bien être orales : le fait qu'elles soient écrites permet seulement au chercheur de les étudier et la durabilité de l'énonciation n'est pas particulièrement questionnée. En outre, si la question de l'efficacité est le point central de la problématique, celle-ci est pensée sous un angle plus rhétorique que pragmatique : il s'agit de comprendre comment les orants, au sein de leur argumentation, justifient leur recours.

Deux ans après la parution de cet article paraît l'ouvrage collectif *Écritures ordinaires*, dirigé par Daniel Fabre, réunissant des contributions sur diverses pratiques d'écriture et s'interrogeant sur leurs formes, leurs modèles, leurs occasions et leurs effets. Dans le chapitre « Le courrier du ciel », Marlène Albert-Llorca s'attache à cerner la fonction du recours à l'écriture votive à travers une observation menée au sein de trois lieux de culte (la chapelle de Pibrac, l'église de la Daurade à Toulouse et la chapelle Sainte Rita de Paris). Dans cette étude, non seulement les textes et leur matérialité sont pris en compte, mais également les lieux, les temps de l'écriture et les actes eux-mêmes, comme la copie en plusieurs exemplaires d'un même texte de prière. Les chaînes de prière sont — contrairement aux séries étudiées par Sylvie Fainzang — construites sur un acte proprement scripturaire (la copie) ou tout au moins sur un maniement de l'écrit (la photocopie) : « A la différence des prières diffusées par l'Eglise et des oraisons populaires, les " chaînes " (...) doivent leur efficacité au fait d'être recopiées et non pas (ou pas seulement) récitées. » (Albert-Llorca, 1993 : 191) Cette attention à la construction de l'efficacité, déjà présente dans l'étude de Sylvie Fainzang, se double ici d'une interrogation sur l'acte d'écriture : quelle place singulière est-elle réservée, dans la prière de ces orants, au geste scripturaire et à la manipulation de l'écrit ?

C'est ainsi que Marlène Albert-Llorca s'intéresse aux messages des scripteurs qui mentionnent le fait qu'ils viennent de « dire » (oralement ou mentalement) une prière. Quel besoin ont-ils alors de redoubler leur acte par une inscription sur un cahier installé près

de la statue de la Vierge ? Outre la forme du contrat que prennent alors ces messages — incluant la mention d'une date, d'une promesse et d'une signature — une observation minutieuse du lieu de culte fait alors apparaître l'importance de la proximité du support (le cahier) avec la représentation de la divinité. Cette matérialisation de la demande par le biais de l'écrit est également présentée comme l'un des ressorts essentiels de l'efficacité de ces prières puisqu'il s'agit de « toucher le saint », au sens propre comme au sens figuré (Albert-Llorca, 1993 : 208). Les ressources des supports sont également envisagées à travers l'hypothèse que l'objet « cahier » possède une potentialité propre : « toujours situé à la même place, immédiatement remplacé dès qu'il est achevé, il est l'image même de la continuité. » (Albert-Llorca, 1993 : 212) Certains scripteurs établissent donc un rapport de familiarité avec cet objet d'écriture et deviennent peu à peu des « habitués », au fur et à mesure de leurs visites dans les lieux de culte. Marlène Albert-Llorca ouvre donc, à travers cet article, une série de pistes interprétatives étayées par une enquête attentive sur les formes contemporaines de l'intercession et les enjeux de l'écriture au sein de l'action votive.

La qualité des travaux de Sylvie Fainzang et de Marlène Albert-Llorca réside dans la prise en compte d'un mode de relation entre les orants et les divinités invoquées, dans l'attention aux implications variées de l'écriture au sein de la construction de l'efficacité des prières. Mais en raison de la nature succincte de ces publications (un article, un chapitre d'ouvrage collectif) et du caractère périphérique de l'objet de recherche présenté par rapport aux préoccupations générales des chercheuses, nombre de pistes fécondes restent évasives, défrichées mais pas encore totalement exploitées.

Nous pensons notamment que la figure de l'orant ne peut être appréhendée comme celle d'une personne seule face à un cahier, inscrivant sa peine, ses louanges et ses demandes dans le plus strict dépouillement. Nous avons déjà vu au sein des études précédemment citées que les supports d'écriture étaient le plus souvent situés à proximité de statues, de cierges, de bouquets de fleurs : l'agencement des objets a en effet toute son importance dans des environnements surchargés de sens. Au travers de courts extraits d'entretiens, Marlène Albert-Llorca a également mis en valeur la présence de prêtres, religieuses, responsables institutionnels qui déplacent les cahiers, lisent les prières, jettent les neuvaines jugées superstitieuses. Ces activités, loin d'être négligeables, font vivre — ou mourir —

les écrits votifs. Prier par écrit dans un lieu de culte ne saurait se limiter à une activité strictement individuelle. Elle ne peut pas non plus s'appréhender uniquement comme un phénomène collectif possédant déjà ses propres traditions institutionnelles et ses normes établies — comme cela peut être le cas, par exemple, les pèlerinages. Ce sont davantage, plutôt qu'un répertoire de règles, un ensemble de routines qui canalisent et guident ces pratiques d'écriture votives au sein des lieux de culte.

Dans les développements qui vont suivre, nous souhaitons donc prendre la pleine mesure de ces dispositifs culturels afin de comprendre comment ils sous-tendent la performativité de la prière. L'analyse des situations de production, de circulation et de conservation des écrits votifs va dévoiler tout autre chose que le sentiment religieux d'une époque ou l'orthodoxie d'un dogme. A travers l'observation du travail quotidien des responsables institutionnels et celle des activités concrètes des orants, l'analyse va s'attacher à identifier comment cette force accordée au texte écrit se construit et s'établit dans un cadre rituel, dans un jeu de conventions, de détournements et d'inventions.

Deuxième partie

La construction de l'efficacité

La question centrale qui anime notre recherche est celle de l'élaboration de la force accordée au texte écrit, au sein d'un cadre rituel qui est celui de la prière personnelle dans un lieu de culte. Nous portons donc une attention particulière à l'action réalisée, à sa préparation, son accomplissement, ses prolongements et son encadrement. En quoi l'écriture permet-elle la mise en œuvre d'une action votive ? Quelles sont les différentes étapes de la réalisation de cette action ? Quel « travail de l'orant » est-il réalisé en amont et quel « travail de l'administrateur » est effectué pour amorcer, endiguer, mettre en valeur ou conserver ces prières écrites ? Quelles sont les conditions requises pour que ces prières soient effectives pour les orants et recevables pour les administrateurs ?

Cette approche suppose de mettre en avant une hypothèse inhérente à la notion d'« acte d'écriture » dont nous avons parlé au cours du deuxième chapitre. Partant de l'analyse de situations de travail à travers l'exemple d'un service hospitalier, Béatrice Fraenkel souligne quel l'écrit a trop souvent été envisagé comme lié à la prescription, à l'énonciation de consignes et de règlements. Les « écrits de l'action », permettant de réaliser des tâches, de gérer les aléas du quotidien, de se coordonner, représentent un pan longtemps négligé par les observateurs des pratiques professionnelles. Elle propose alors de prendre en compte « la fonction opérative du langage » permettant d'analyser les relations entre écriture et action (Fraenkel, 2001b). Cette hypothèse a par la suite été explorée au sein d'une enquête portant sur l'écriture juridique dans le travail quotidien des huissiers de justice, en montrant comment « la langue écrite peut être utilisée comme langue opératoire distincte de la langue orale et mise en œuvre selon ses propres caractéristiques, matérielles en particulier. » (Fraenkel & Pontille, 2003 : 88)

Rapportée à la prière, cette hypothèse implique qu'il existe plusieurs modes d'effectuation (vocale, mentale, écrite), que chacun de ces modes possède ses caractéristiques propres et que le mode écrit se distingue notamment par une mise en œuvre matérielle particulière, qui rend tangible dans la durée, au sein du lieu de culte, une action votive personnelle et non-liturgique. Le déplacement que nous opérons par rapport à l'analyse des situations de travail est que notre objet n'est pas orienté sur le travail administratif ou les relations de service prenant place dans une église, mais sur l'écrit lui-même, sur la production et la gestion quotidienne de ces prières écrites.

L'enjeu est ici de déployer la palette de ces diverses pratiques d'écriture — comme il existe plusieurs modes d'effectuation de la prière, il existe diverses façons de prier par écrit — d'exposer les gestes et les objets qui les accompagnent, de suivre les acteurs dans les différents lieux et les différents moments par lesquels passent ces personnes pour agir. Notre démarche relève donc d'une perspective pragmatique, s'attachant aux régimes d'engagement des acteurs.

Dispositifs culturels et agencements organisationnels

L'un des concepts qui permet de penser l'écriture votive dans une théorie de l'action est celui de « dispositif culturel », dont nous avons rappelé les conditions d'émergence au cours de notre introduction générale. Pour comprendre ce qu'est un dispositif culturel, partons d'une prière inscrite sur le cahier de la chapelle de l'aéroport d'Orly.

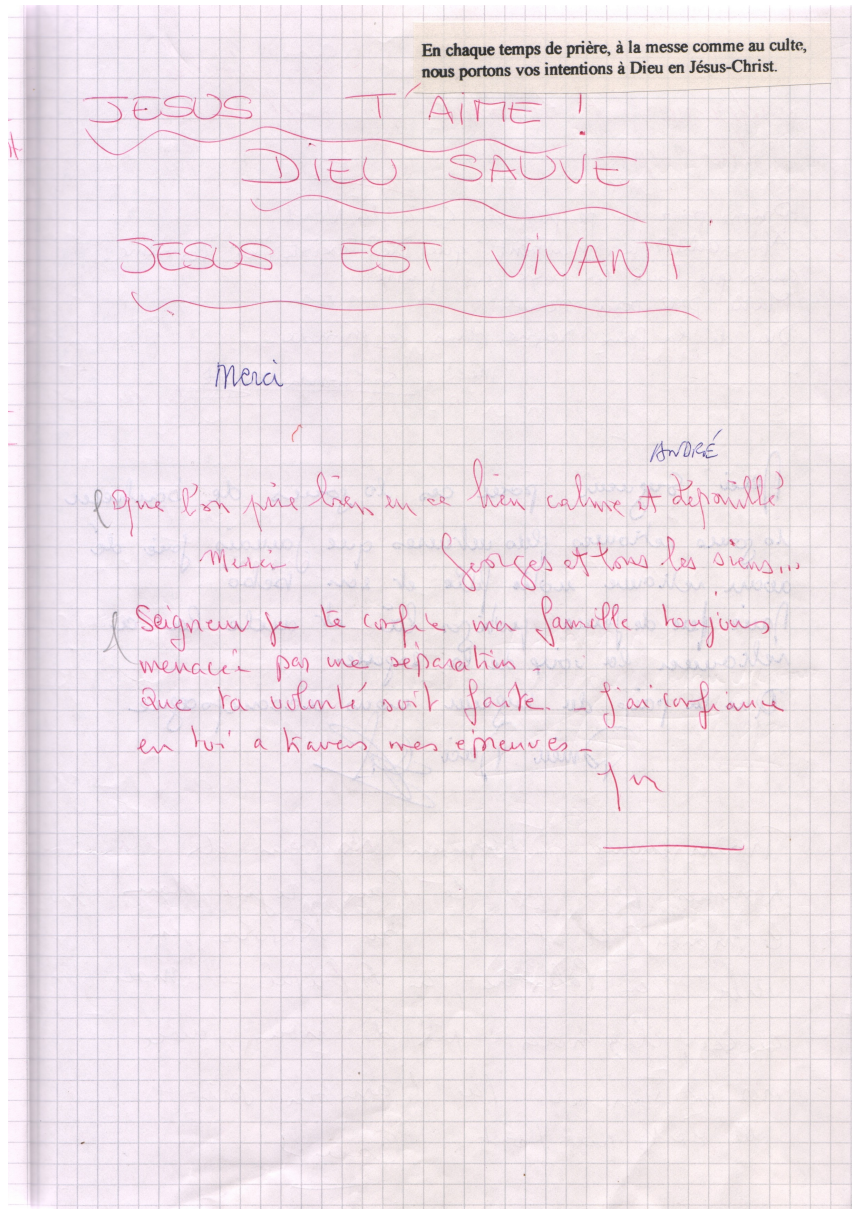


FIGURE 3.1 – Cahier d'intentions de prière de la chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, mai 1999

Un homme écrit, avec le stylo-bille rouge laissé à la disposition des visiteurs :

« *Seigneur je te confie ma famille toujours menacée par une séparation. - Que ta volonté soit faite. J'ai confiance en toi à travers mes épreuves.- Yves* »

Il inscrit cette prière sur une page où est collé un papillon imprimé de l'aumônerie indiquant le message suivant :

« *En chaque temps de prière, à la messe comme au culte, nous portons vos intentions à Dieu en Jésus-Christ* ».

Cette page contient également d'autres inscriptions : l'une est une louange écrite en majuscule et soulignée : « *Jésus t'aime ! Dieu sauve. Jésus est vivant.* », l'autre est un remerciement : « *Merci. André* », la troisième également, précédée d'une remarque sur l'espace de prière : « *Que l'on prie bien dans ce lieu calme et dépouillé. Merci. Georges et tous les siens...* ». Si nous regardons de plus près, nous apercevons des croix au crayon de papier en face des deux dernières prières : l'une des soeurs de l'aumônerie avait en effet le projet de sélectionner des prières écrites pour constituer un recueil. Voici, dans cette configuration, les éléments de ce que nous désignons comme « dispositif cultuel » :

- le lieu de culte œcuménique au sein de l'aéroport ;
- l'équipe institutionnelle de l'aumônerie, concrètement présente sur le cahier avec le message imprimé ;
- l'agencement des objets dans ce lieu de culte : le cahier sur l'écritoire, le stylo, les feuillets de prière sélectionnés par l'équipe pastorale que les voyageurs peuvent emporter, l'autel portant l'inscription « Dieu parmi les hommes », les bancs, le Saint Sacrement symbolisé par une ampoule rouge devant rester allumée en permanence et qui parfois défaille, les éléments décoratifs comme la calandre d'avion et l'hélice en bois, etc. ;
- l'intercession, terrestre et céleste : les prières écrites, ici désignées comme « intentions » sont « portées » par le prêtre et les fidèles présents à l'eucharistie, « à Dieu, en Jésus-Christ ».

Le dispositif cultuel est donc à la fois un espace, des objets, un encadrement humain et des procédures. Il est le réseau de personnes, d'écrits, d'actes, de mobilier, de décisions organisationnelles et de principes théologiques qui concourent à ce que l'activité culturelle puisse avoir lieu. Afin de ne pas perdre de vue le travail quotidien nécessaire à la réalisation de cette activité culturelle — activité qui peut prendre diverses formes, liturgiques ou

non liturgiques — nous souhaiterions également tenir compte dans cette définition de la notion d' « agencement organisationnel » élaborée par Jacques Girin dans le cadre d'une sociologie du travail attentive à la pragmatique du langage. S'inscrivant dans la perspective de recherche de la cognition distribuée (Hutchins, 1994), Jacques Girin développe une pensée de l'action permettant d'inclure aussi bien des humains que des « non humains », ces derniers pouvant être aussi bien des textes que des dispositifs techniques ou des objets de diverse nature. Il ne sera donc pas aberrant d'introduire dans ce cadre d'analyse des êtres divins et des règles de communication entre les hommes et ces divinités.

Un agencement organisationnel est défini comme « un composite de ressources humaines, matérielles et symboliques à qui a été confié un mandat. » (Girin, 1995 : 126) Cette notion de mandat nous apparaît particulièrement riche pour analyser les dispositifs culturels dans lesquels s'insèrent les prières écrites, car elle désigne une relation contractuelle entre un « mandant » et un « mandataire », ce dernier étant tenu de réaliser quelque chose, de produire un résultat. Dans le cadre d'une entreprise, l'agencement organisationnel désigne l'ensemble des ressources qui permettront d'accomplir une tâche complexe, comme la surveillance de la production en centrale nucléaire⁹. Dans un cadre religieux, l'agencement organisationnel désignera l'ensemble des ressources qui permettront d'accomplir une action culturelle, qu'elle soit liturgique ou votive. Cette notion a ceci d'intéressant qu'elle peut permettre de penser à la fois le cadre général de l'action votive et le cadre particulier du phénomène d'intercession.

En effet, dans le premier cas, nous porterons davantage notre attention sur la question des ressources et des conditions de félicité de l'action votive. Quelles sont les ressources (humaines, matérielles, symboliques) utilisées par les scripteurs pour accomplir leur prière? Quelles sont celles mises en œuvre par les administrateurs ecclésiastiques pour accueillir et orienter ces pratiques d'écriture votive? Nous voyons d'emblée, à travers ces deux questions que si les orants et les administrateurs participent d'un même dispositif culturel, ils ne sont pas engagés dans le même type d'activité. Les uns prient, les autres administrent. Il n'est pas dans notre propos de les renvoyer dos à dos comme les faces

9. La surveillance de la production en centrale nucléaire constitue l'étude de cas choisie par Jacques Girin pour appuyer sa démonstration, sur la base d'une minutieuse observation *in situ*.

opposées d'une même pièce. Ils sont au contraire, chacun à leur façon, parties prenantes d'une action culturelle, tour à tour alliés, concurrents, adjuvants ou contradicteurs. Pour reprendre la terminologie de Jacques Girin, chacun peut, dans certaines circonstances, être une ressource pour l'autre. Une même personne peut également avoir fait l'expérience des deux activités, comme c'est le cas avec les administrateurs qui, à un moment de leur existence, ont écrit une prière dans un lieu de culte. Il ne s'agit pas, comme ce serait le cas si nous avions pris la piste de la sociologie critique, d'orienter notre réflexion sur les individus et d'analyser leurs rôles ou leurs places hiérarchiques. La perspective pragmatique que nous avons choisie nous permet au contraire d'envisager des actes¹⁰, des actions¹¹ et des activités¹². Le chapitre 4 sera donc principalement consacré à l'analyse des activités des scripteurs et le chapitre 5 à celles des administrateurs.

Dans le second cas, la notion d'agencement organisationnel peut permettre d'envisager le phénomène d'intercession, fondamental dans l'action votive. Comme nous le verrons au cours des trois chapitres de cette partie, l'intercession désigne l'opération par laquelle une prière est transmise par un agent (humain ou non humain) vers un autre agent. D'un point de vue purement théologique, l'intercession est une médiation divine : le Christ, la Vierge ou les saints portent la prière des hommes jusqu'à Dieu. Mais elle peut également avoir une seconde acception, prenant le sens d'une intervention en faveur de quelqu'un auprès d'un être divin. Sur le plan liturgique, la prière d'intercession est ainsi intégrée dans la cérémonie de la messe : juste avant l'eucharistie, le prêtre prie et demande aux fidèles présents dans l'assemblée de s'associer à cette prière pour l'Eglise et pour le monde. Par extension, l'intercession peut se résumer à l'acte de prier pour quelqu'un d'autre que soi. Suivant la définition de l'agencement organisationnel, nous sommes donc en présence d'un mandat, qui peut prendre des formes diverses en fonction du rôle joué par les différents acteurs, qui peuvent être tour à tour intercesseurs, mandants et mandataires.

10. « Manifestation concrète des pouvoirs d'agir d'une personne. » (TLF)

11. « Opérations d'un agent (animé ou inanimé, matériel ou immatériel) envisagée dans son déroulement ; résultat de cette opération. » (TLF)

12. « Opérations humaines dirigées vers une finalité. » (TLF)

Toutefois, cette seconde utilisation de la notion d'agencement organisationnel peut comporter des risques interprétatifs, dont le principal serait de réduire la prière à cette figure du mandat, où plutôt de glisser du mandat à la simple demande. Si la visée de la prière n'est pas purement énonciative, si l'un de ces buts est de produire un effet, elle ne peut pour autant être réduite ni à l'expression d'une demande, ni à une relation d'échange entre humains et divinités, impliquant, dans la perspective développée par Marcel Mauss au sujet du don, une « obligation de donner », une « obligation de recevoir » et une « obligation de rendre » (Mauss, [1923-1924] 1950). C'est pourquoi nous avons préféré nous attacher, dans l'étude des textes des prières (chapitre 6) à mettre l'accent sur la première voie, celle orientée sur la question des ressources. Plutôt que de tenter de comprendre comment le mandat est établi entre les hommes et les divinités, nous choisirons donc d'étudier comment les scripteurs utilisent les ressources de l'écrit (ressources à la fois linguistiques, graphiques et matérielles) pour prier.

Chapitre 4

Prier par écrit

Prier par écrit dans un lieu de culte ne se limite pas à une activité orante strictement individuelle ni ne peut s'appréhender uniquement comme un phénomène collectif préréglé. Cette activité engage au contraire un ensemble d'individus dans une série d'actions et de procédures, dans lesquelles les conventions et la notion de collectif sont toujours à construire et à négocier. La perspective que nous avons ici choisie est de mettre l'accent sur les actes de différentes personnes que nous avons pu suivre dans des situations variées, que ce soit la sphère publique (dans l'église, sur leur lieu de travail) ou la sphère intime (à leur domicile).

4.1 Situations de production

Une précision doit être formulée concernant les situations de production des prières écrites. Nous nous intéressons aux prières qui sont rédigées dans les lieux de culte, mais également aux prières déposées par les orants dans ces lieux. Nous avons cependant exclu les *ex-votos* de notre analyse principale parce qu'ils ne sont pas réalisés et manipulés par les orants eux-mêmes : un artisan graveur inscrit le texte, le curé de la paroisse choisit l'endroit approprié et le sacristain le scelle au mur. Dans ce cas précis, la personne qui est à l'origine du vœu n'opte que pour le texte parmi un ensemble de formules (de remerciement ou de demandes) et pour un emplacement approximatif dans l'église (au plus proche de la statue du saint auquel elle s'adresse). Les prières imprimées, recopiées à la main ou photocopiées en dehors du lieu de culte et déposées par les orants ne relèvent pas du

même ordre d'actions : la personne à l'origine du vœu ou de la prière manipule l'objet écrit et le transforme à son goût, choisit le lieu exact de dépôt. L'initiative et l'autonomie de l'orant sont plus grandes. Cependant, nous prendrons en considération les *ex-votos*, lorsqu'ils existent dans les lieux de culte — ce n'est pas le cas, par exemple, à la chapelle de l'aéroport d'Orly — dans la mesure où ils constituent un environnement graphique dans lequel s'inscrit l'action des orants qui viennent prier par écrit.

Deux situations de production peuvent donc être dégagées : l'une où l'orant accomplit son geste dans l'église ou la chapelle ; l'autre où l'orant écrit une prière en dehors de l'église et la porte ou l'envoie au lieu de culte.

4.1.1 Ecrire dans l'église

Dans le premier cas, la personne se rend à l'église et rédige sa prière sur place. Elle peut réaliser cet acte en s'intégrant dans un dispositif culturel prévu par l'équipe gestionnaire de l'église. C'est le cas de la chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, qui se trouve sous la responsabilité d'un prêtre, d'une religieuse et d'une pasteure protestante. Tous trois sont salariés par l'entreprise « Aéroport de Paris » et tiennent des permanences quotidiennes, assurent des messes et des cultes, préparent les envois en mission des pèlerinages et reçoivent les familles des victimes en cas de catastrophe aérienne. Depuis la fin des années 1990, un « cahier d'intentions de prière » est à la disposition des voyageurs, de leurs accompagnateurs et des employés de l'aéroport.

Le terme d' « intention » peut d'ailleurs sembler assez paradoxal. L'intention désigne en effet le fait de tendre vers une fin. Elle ne désigne pas une réalisation mais un projet, une « disposition d'esprit, mouvement intérieur par lequel une personne se propose, plus ou moins consciemment et plus ou moins fermement, d'atteindre ou d'essayer d'atteindre un but déterminé, indépendamment de sa réalisation, qui peut être incertaine. » (TLF) L'intention s'opposerait donc à l'action ou plutôt, la précéderait. Or ici, l'intention est comprise dans une expression, « intention de prière ». Dans ce contexte religieux, l' « intention » désigne en fait le souhait que contient la prière, visant une cause particulière. Le père François, d'Orly, nous en donne son interprétation :

« On dit “ cahier d'intentions de prière ” car ce livre contient les demandes de personnes qui sont passées à la chapelle. Les intentions, ce sont les motifs de

la prière : la guérison intérieure, l'espoir d'un bon voyage en avion, la réconciliation. Il ne faut pas prendre le problème à l'envers : en écrivant dans le livre, les personnes n'ont pas l'intention de faire une prière, ils la font réellement. C'est la motivation initiale, qui, elle, reste en suspens, et que nous portons à notre tour au cours de la messe. »¹

Nous verrons en effet dans le chapitre suivant que cette désignation d'« intention de prière » implique un processus particulier de prise en charge par l'équipe ecclésiastique — alors qu'une simple « prière » ne le suppose pas. Ecrire dans un « cahier d'intentions de prière », c'est s'adresser à Dieu, à la Vierge ou aux saints, mais c'est aussi confier un sujet particulier de requête ou de remerciement à une communauté ecclésiastique pour qu'elle le prenne en considération.

Mais écrire dans une église n'implique pas forcément un tel dispositif. A Saint-Germain-des-Prés, rien n'indique à l'orant que sa prière sera reprise dans les prières collectives. Et pour cause : elles ne le sont pas forcément. Cette possibilité est laissée à la discrétion du prêtre qui célèbre la messe, mais elle n'est pas établie comme un point crucial, contrairement à Orly où le cahier (désigné par le terme de « livre ») est un élément central. A Saint-Germain-des-Prés, les feuilles de grand format scotchées sur les piliers à côté des statues de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue ne sont pas nommées comme des « feuilles d'intention de prière », mais comme les « feuilles de prière ». La nuance peut sembler mince, mais elle implique une différence de traitement institutionnel importante.

Certains orants ne tiennent pas compte des dispositifs créés par l'équipe gestionnaire de l'église ou de la chapelle, et préfèrent agir selon leur propre méthode. C'est le cas à Saint-Germain-des-Prés lorsque des personnes écrivent non pas sur la feuille scotchée sur le pilier, mais directement sur la statue. C'est le cas également dans l'utilisation détournée des troncs où les personnes achetant des cierges laissent l'argent. A Notre-Dame-des-Victoires, Léa, notre informatrice-libraire glisse de temps en temps une prière qu'elle écrit sur place mais qu'elle ne donne pas à l'accueil, où sont réceptionnées les « intentions » écrites sur des feuilles libres.

1. Entretien avec François B., prêtre aumônier, le samedi 3 avril 2004, sur son lieu de travail (aéroport d'Orly).

« CL : Tu as déjà déposé des intentions à l'accueil ?

Léa : Alors pas à l'accueil, mais j'avoue que j'en ai déjà laissé dans les troncs, parce que je suppose qu'ils font le tri ensuite entre les sous et ce que tu laisses...

- Ah, tu mets des prières dans les troncs, aussi ?

- Oui, parce que comme je suis une habituée du lieu — j'y vais quand même tous les matins avant d'aller travailler — je connais un peu tout le monde à l'accueil et je n'ai pas forcément envie que l'on associe ma prière à ma personne. Alors que si je la mets dans le tronc, on ne peut pas savoir que ça vient de moi. »²

Ne pas tenir compte des dispositifs en place peut donc avoir plusieurs justifications. Dans le cas des personnes écrivant sur les statues à Saint-Germain-des-Prés, il s'agit d'une volonté d'inscrire sa prière au plus près du saint. Dans le cas des prières déposées dans les troncs, il peut s'agir, comme ce que décrit Léa, d'une volonté de ne pas s'exposer au regard des autres. L'existence d'un dispositif culturel ne présume donc pas forcément de son utilisation. Les objets tels que les cahiers ou les feuilles de prière, les procédures institutionnelles d'intercession ou de délégation se présentent aux orants comme des ressources possibles pour réaliser leur action votive, mais d'autres objets et d'autres procédures (les morceaux de papier glissés dans un tronc, par exemple) surgissent également à l'initiative des scripteurs.

4.1.2 Déposer et faire déposer sa prière : la délégation

Une seconde situation de production existe également, lorsque l'orant écrit une prière en dehors de l'église et la porte ou l'envoie au lieu de culte.

Certains scripteurs choisissent en effet de préparer et de déposer leur prière ou bien de la faire déposer par un proche, dans le cas où ils ne peuvent se déplacer. A Saint-Germain-des-Prés, des morceaux de papier pliés sont ainsi glissés sous le socle de la statue de Sainte Rita. Elles s'offrent moins au regard que les graffitis sur le plâtre ou les inscriptions sur

2. Entretien avec Léa, dimanche 2 juillet 2006, à son domicile.

la feuille du pilier. Certaines de ces prières sont écrites sur place. D'autres sont apportées à l'église déjà rédigées, réalisées au domicile des orants³.

Au cours de pèlerinages, les pèlerins peuvent se voir confier des prières écrites par leurs proches, afin qu'ils les déposent dans le lieu de culte. Les pèlerinages au long cours, comme dans ce récit que nous fait Léa, sont l'occasion de tels dépôts :

« J'ai une amie qui est partie à Jérusalem il y a quelques temps, c'était une époque où j'avais une amie qui avait pas mal de problèmes. Et du coup, je lui ai écrit un petit papier — moi je ne suis jamais allée en Terre Sainte — en lui disant : “ Est-ce que tu peux laisser ça dans l'endroit qui te semblera le plus approprié ? ” Et alors elle, elle a été au Mont des Oliviers, tu vois, [sourire] placer ça là où Jésus serait mort et elle a laissé ce papier à cet endroit, et je me dis voilà, il y a une trace de ma prière et de cette personne à qui je tiens qui est restée en Terre Sainte. Et du coup, je trouve ça chouette... »⁴

Dans cet extrait, Léa décrit un agencement organisationnel à plusieurs niveaux. Elle prend l'initiative de prier pour une amie en difficulté et réalise donc une prière d'intercession. Mais ce n'est pas elle qui se rend sur le lieu de culte, c'est une autre amie, à qui elle confie un morceau de papier sur lequel elle a écrit cette prière d'intercession. Ici, Léa est à la fois mandante et intermédiaire ; son amie en difficulté est la bénéficiaire ; l'amie en pèlerinage est la mandataire, à qui il est confié de réaliser le dépôt. La formule « Je lui ai écrit un petit papier » souligne d'ailleurs très bien la dimension gestuelle, matérielle et la délégation à l'œuvre dans cette prière écrite. Le mandat est assez imprécis pour que la mandataire garde une marge de manœuvre, une liberté de choix : « l'endroit qui te semblera le plus approprié ». Mais cette délégation est également une affaire de confiance entre l'orante et la dépositaire, confiance inhérente à la notion de mandat. « La principale question que se pose un mandant lorsqu'il fait appel à un mandataire n'est pas, en général celle de la loyauté de ce dernier, mais bien celle de savoir si le mandataire pressenti possède la capacité à faire ce que l'on attend de lui, c'est-à-dire la compétence. » (Girin, 1995 : 127) Dans ce dispositif cultuel de délégation se trouvent donc liées trois personnes, par le biais

3. Voir figure 4.1 au sein du cahier photographique.

4. Entretien avec Léa, L020706.

d'un « petit papier » : la bénéficiaire, l'orante et la mandataire, au sein d'une relation de confiance et d'amitié. Mais ces trois personnes ne sont pas les seuls agents de cette action votive : le Christ est également fortement présent, il est le destinataire final de la prière, il est celui dont on recherche la force et la proximité à travers un pèlerinage suivant le chemin de croix et la passion du Christ, et le dépôt d'une prière écrite sur le lieu de sa mort.

Les pèlerinages plus restreints dans l'espace et le temps, comme celui qui part, un dimanche par mois, de l'église Sainte-Cécile à Boulogne pour s'achever à la chapelle de la Médaille Miraculeuse de la rue du Bac, sont aussi l'occasion de tels transferts d'écrits. Simon, rencontré au cours de ce pèlerinage, porte ainsi dans la poche de son blouson une lettre que sa cousine a écrit à la Vierge. Elle est glissée dans une enveloppe fermée, sur laquelle est écrit « *Pour Marie, Bienheureuse Mère de Dieu, avec toute ma confiance* ». Il la déposera à l'arrivée dans le panier des prières écrites. Mais Emmanuel, le laïc qui organise ce pèlerinage, ne voit pas toujours d'un très bon œil ce dépôt par personnes interposées.

*« Dans le cas de Simon, je suis d'accord, sa cousine est gravement malade. Mais j'ai parfois des amis qui me disent : "Toi qui va à la chapelle de la Médaille Miraculeuse, tu ne pourrais pas glisser une intention pour moi ?" Et là je refuse ! Les gens bien portants n'ont qu'à faire le pèlerinage, ce n'est pas la mer à boire, 7 kilomètres à pied ! S'ils croient gagner du temps comme ça, ils n'ont rien compris. »*⁵

Faire déposer une prière par un tiers est une pratique qui ne peut légitimement se réaliser que sous certaines conditions : un pèlerinage lointain, une urgence, l'impossibilité d'un déplacement. Nous voyons donc à travers la diatribe de Emmanuel qu'un dispositif culturel peut également comporter des conditions d'exécution. Dans le cas de ce type de délégation par tierce personne, ces conditions relèvent d'une prescription qui s'énonce au cours d'une interaction : Emmanuel rejoue la scène de son refus et de sa justification. Etudiant les différents points d'ancrage de la prescription au sein de situations de travail dans

5. Entretien avec Emmanuel M., organisateur du pèlerinage, vendredi 5 mai 2006, sur son lieu de travail (salon de coiffure).

le milieu télévisuel, le sociologue Jérôme Denis souligne ainsi le caractère « immergé » de l'énonciation des règles : « Les personnes font entrer le règlement dans les activités ordinaires pour que celles-ci entrent à leur tour dans le règlement. Cette action est un début de réponse à une vision " mentaliste " qui dessinerait des acteurs ayant tous en tête les règles du standard. Pour que celles-ci basculent dans un usage quotidien et deviennent une ressource pour l'action, elles doivent être rattachées aux opérations qu'elles sont censées cadrer. » (Denis, 2007 : 504)

Dans le cadre d'un pèlerinage, il n'existe aucune prescription formelle, objectivée dans un document écrit, qui détermine s'il convient ou non de déléguer sa prière par une tierce personne. En outre, selon la théologie chrétienne, il n'existe aucune obligation de pèlerinage dans la vie du fidèle, seule la vie sur terre étant au sens strict du terme considérée comme pèlerinage⁶. Mais le pèlerinage reste considéré comme un acte d'engagement et de foi qui doit être accompli et vécu par le pèlerin dans son corps. Cette expérience ne peut être déléguée et faire porter une prière par quelqu'un alors que l'on pourrait soi-même la déposer est, selon Emmanuel, un signe de fainéantise, au sens littéral : celui qui ne marche pas ne fait rien, n'accomplit rien et n'a « rien compris ». Ce sont donc les acteurs, engagés au cœur de l'action, qui énoncent les règles telles qu'ils les perçoivent. Ainsi formulées, ces règles deviennent une ressource et prennent pleinement part au dispositif cultuel.

L'envoi postal ou électronique est réservé aux lieux de pèlerinage les plus organisés, comme la Chapelle de la Médaille Miraculeuse. Sur le site Internet de ce lieu de culte, une page est consacrée aux intentions de prière qui peuvent être confiées à la communauté. Deux psaumes sont cités en exemple ou à titre d'encouragement, l'un pour une prière de demande, l'autre pour une prière de remerciement.

« *Vers Toi, Seigneur, j'appelle. Ecoute la voix de ma prière quand je crie vers Toi.* (Psaume 28) »

6. « Les chrétiens considèrent qu'il n'existe plus aucun lieu de pèlerinage, dans lequel ils ont l'obligation de se rendre ; en effet, d'une part, Jésus a dévoilé le mystère du Temple en l'attribuant à sa propre personne (cf. Jn 2, 22-23), et, d'autre part, il est passé de ce monde vers le Père (cf. Jn 13, 1), en accomplissant lui-même l'exode définitif : ainsi, désormais, toute la vie des disciples du Christ est une marche vers le sanctuaire céleste, et l'Église elle-même est consciente d'être " en pèlerinage sur la terre ". » (Directoire sur la piété populaire et la liturgie, n°281)

« *Bénis le Seigneur ô mon âme ; Bénis son nom très saint tout mon être ; Bénis le Seigneur ô mon âme ; N'oublie aucun de ses bienfaits. (Psaume 102) »*

FIGURE 4.1 – Site Internet de la chapelle de la Médaille Miraculeuse, page « Vos intentions de prière », www.chapellenotredamedelamedaillemiraculeuse.com

L'orant doit en effet spécifier dans le formulaire le type de prière qu'il compte écrire, « *Demande* » ou « *Merci* ». Après avoir donné son prénom et son pays, il écrit sa prière (le nombre de caractère n'est pas limité) et l'envoie. Ce dispositif technique rappelle ce que Madeleine Akrich désigne comme des « prescriptions », dans son analyse de l'action entre utilisateurs et objets techniques : ce formulaire HTML anticipe la conduite des orants qui vont en faire usage, en les enjoignant à choisir soit la prière de type « demande » soit la prière de remerciement (Akrich, 1993). Ce type de ressource technique est, comme le souligne Jérôme Denis, ce qui « équipe » l'action, ce qui la facilite et l'encadre. Cet équipement constitue même selon lui une « délégation technique de la règle », puisqu'il guide l'action à partir de principes préalablement définis (Denis, 2007 : 509). Ainsi, dans le formulaire informatisé de la chapelle de la Médaille Miraculeuse, nous sommes à nouveau dans une forme de délégation, puisque les religieuses confient à un dispositif technique, dont elles ont elles-mêmes établi les orientations théologiques, le soin d'orienter la prière des internautes.

Une religieuse de la Chapelle est chargée de recevoir ces prières. Tous les matins, elle ouvre son logiciel de messagerie électronique et imprime une à une les prières envoyées. Ces feuilles sont ensuite pliées en quatre et déposées dans le panier à prière de l'église, qui sera élevé devant l'autel au moment de la messe de midi.

Le moment et l'endroit de l'écriture d'une prière déposée dans un lieu de culte peuvent varier, d'une situation à une autre. Le dépôt par une tierce personne permet d'opérer une ouverture dans l'appréhension des dispositifs cultuels en présentant diverses figures de délégation. C'est pourtant la destination finale — et les destinataires qu'ils permettent d'atteindre — qui contribue à donner sa force à l'acte réalisé. Elisabeth Claverie relate ainsi la rédaction de lettres, au cours d'un pèlerinage à Medjugorje (Bosnie-Herzégovine), que les pèlerins écrivent dans leur chambre d'hôtel pour les remettre aux personnes à qui la Vierge apparaît chaque jour. Le lieu de l'écriture est moins important que le lieu de dépôt : les mains des « voyants », dans la cour de leur maison du hameau de Bijakovići (Claverie, 2003 : 66-73).

Nous allons à présent nous intéresser au travail que réalise l'orant en amont, à ce qui précède l'écriture d'une prière, pour remonter le fil de l'action votive. En effet, si le dépôt de la prière dans un lieu de culte est ce qui clôt l'acte d'écriture, l'action votive, elle, se prépare antérieurement, en plusieurs temps, et notamment dans un rapport à l'écrit avec la lecture, la prise de note et la copie.

4.2 Préparations : le « travail de l'orant » en amont

Nous allons ici évoquer la préparation d'une prière écrite, que celle-ci soit écrite par avance ou bien rédigée dans le lieu de culte. Pour reprendre la terminologie employée par Nicolas Dodier, nous nous penchons sur « le passé de l'action », afin de comprendre comment et avec quels appuis se construit une prière écrite. Cette perspective nous permet en effet d'élargir le champ d'observation et de compréhension aux préparatifs de cet acte sans se focaliser uniquement sur le temps présent de l'action. « Loin de se focaliser sur une frange limitée de l'action, qui serait restreinte au passé proche et au futur immédiat, une orientation pragmatique cherche donc à accéder aux différentes modalités par lesquelles les personnes établissent, dans le moment présent, un lien entre leur expérience personnelle,

les traces du passé livrées par l'environnement et leurs horizons d'attente. » (Dodier, 1993 : 68).

Quand le sociologue évoque les « traces du passé livrées par l'environnement », il fait ainsi référence à la mémoire : les souvenirs que peuvent rappeler certains objets mais surtout les « supports de mémorisation » qui sont mobilisés dans l'action. Il cite ainsi les « appuis internes, mémorisés dans le corps et mobilisés consciemment ou inconsciemment » et les « appuis externes, entités situées dans l'environnement des personnes » (Dodier, 1993 : 67). Ces « appuis externes » sont essentiellement des objets écrits : « textes, paroles, règles, symboles divers, “artefacts cognitifs” ». Les « artefacts cognitifs », selon le terme avancé par Donald Norman (1993), sont des « supports de mémorisation externe » qui délestent partiellement les personnes engagées dans l'action du poids de la mémoire (c'est le cas des *check-list*, des tables de multiplication ou, dans le cadre religieux, des missels). Or nous allons voir à travers ces préparations de prières écrites que la frontière entre « appuis internes » et « appuis externes » n'est pas si franche et que certains objets apparaissant au premier abord comme des « artefacts cognitifs » remplissent une fonction d'un tout autre ordre.

Avant d'entrer dans la description de trois situations distinctes de préparations, rappelons le cadre d'observation de l'action. Comme nous l'avons déjà évoqué, les scripteurs rencontrés ont tenu à garder secrets les moments effectifs de réalisation d'une prière personnelle. Ils ont cependant accepté de détailler au cours d'entretiens leurs pratiques et de montrer « en différé » les gestes effectués et les ouvrages consultés. Cette observation différée introduit un biais : ce que les scripteurs exposent est une reconstitution, il n'est pas certain que les actes réalisés soient les mêmes une fois engagés véritablement dans l'action. Cependant, ce suivi rétrospectif permet d'accéder à un niveau de détail et de réflexivité qu'il n'est pas possible d'atteindre par l'observation totalement extérieure d'une personne en train de prier.

4.2.1 Prier avec un saint

J'ai rencontré deux personnes au cours de mon enquête qui m'ont déclaré avoir eu « la chance de choisir un saint ». Ces deux personnes ont une pratique régulière de la prière et de l'eucharistie (ils prient tous les jours et se rendent chaque semaine à la messe).

Evoquant les prières qu'ils ont pu écrire au sein de lieux de culte, ils soulignent tous les deux l'inspiration que leur procurent les écrits de « leur » saint.

La première personne est Vincent, jeune homme de 31 ans, ancien laïc-accueillant à la basilique Notre-Dame-des-Victoires, rencontré par le biais d'une petite annonce que j'avais publiée dans l'hebdomadaire *Paris Notre-Dame*. Il donne au premier abord le sentiment d'être complètement « collé » à sa foi et à sa volonté d'évangélisation. Cette ténacité est, selon lui, ce qui l'a exclu du groupe des accueillants de Notre-Dame-des-Victoires : « *Moi, mon problème, c'est que j'évangélisais trop à l'accueil, je baratine beaucoup et les autres copains de l'accueil trouvent que ce n'est pas bon, eux ils prennent ça comme un travail administratif.* »⁷. Il s'écarte pourtant de cette attitude à plusieurs reprises au cours de l'entretien, en donnant sérieusement des des exemples burlesques de prière (la demande à Dieu d'une Rolls Royce) ou en imitant avec une petite voix le chant de celles qu'il appelle les « grenouilles de bénitier ».

Au cours de notre premier entretien, Vincent évoque brièvement ce « choix » d'un saint :

« - Vincent : *Vous le choisissez et il vous accompagne toute votre vie.*

- CL : *Comment on choisit un saint ?*

- *Il y en a des milliers et il y en a un qui vous ressemble. Vous allez vous ressentir bien avec un, ou bien ce sera une sympathie particulière pour l'un d'entre eux. Si j'ai choisi Saint François d'Assise c'est que j'estime que la vie qu'il a menée est un exemple à suivre.* »

Lors du deuxième entretien, il revient sur ce qu'il considère comme une « rencontre » :

« - Vincent : *Comme moi, il est issu d'une famille riche. Et puis au cours d'une longue maladie, il réfléchit à son existence et il ressent une insatisfaction profonde face à la vie. Il cherche, il cherche, mais il ne trouve pas de réponse à son malheur. J'étais dans la même situation que lui, lorsque je l'ai rencontré, en lisant l'histoire de sa vie. Un jour en écoutant un passage de l'Évangile, il lui vient une réponse : il doit passer sa vie à aimer toute la création de Dieu.*

7. Entretien avec Vincent dans un café près de la basilique Notre-Dame-des-Victoires, le samedi 4 décembre 2004.

Il transforme alors sa vie, il se fait pauvre, annonce des messages de joie et d'amour contenus dans la Bible. Toute sa vie, il travaille auprès des pauvres, des démunis, il dénonce les injustices. A la fin sa vie, il rédige le "Cantique du frère Soleil". C'est l'aboutissement de son enseignement sur le respect et l'amour. Pour moi, cette prière est la plus belle qui existe au monde. Je la lis chaque jour. Je la connais par cœur. [Il me récite l'intégralité de la prière]

- CL : *Oui, c'est un très beau texte... Tu le connais par cœur, mais tu me dis que tu le lis aussi tous les jours ?*

- *Oui, effectivement, je prends plaisir à ouvrir l'un de mes livres de chevet, "Le cantique du soleil, suivi du cantique des trois enfants dans la fournaise". Mon deuxième livre de chevet est évidemment les "Fioretti"⁸, suivi par "La joie parfaite". Si tu ne les connais pas, je te les offrirai, ce sont vraiment des textes merveilleux, qui t'ouvrent les yeux sur la beauté du monde. Mais le Cantique du frère Soleil, c'est la prière parfaite : c'est une louange qui remercie même le Seigneur pour la mort corporelle car elle met à égalité tous les hommes. La louange, c'est ce qu'il ne faut jamais omettre dans une prière. »*

Entretien avec Vincent dans un café près de la basilique Notre-Dame-des-Victoires, le mercredi 12 janvier 2005.

Il existe donc, pour Vincent, ce qu'il considère comme « la prière parfaite » et un critère qui selon lui, fait une « bonne » prière : la louange. Fait intéressant, l'apprentissage « par cœur », c'est-à-dire, pour reprendre le terme de Nicolas Dodier, l'« appui interne », « mémorisé dans le corps », n'exclut pas un usage de l'objet écrit, qui n'a plus ici sa place d'« appui externe », puisqu'il ne sert pas la réalisation de l'action en terme de mémorisation.

8. Précisons ici que les *Fioretti* ne sont pas un ouvrage écrit par François d'Assise mais qu'il s'agit d'un récit anonyme écrit sur sa vie et celle de ses compagnons, cent ans après sa mort, dans la deuxième moitié du XIV^e siècle. Il s'agit d'un ouvrage à visée édificatrice défendant les préceptes franciscains de charité et de pauvreté, au moment où le combat fait rage contre un clergé soucieux de l'accumulation de richesses matérielles. Luc Boltanski consacre un chapitre de son ouvrage *L'amour et la justice comme compétence* à l'analyse des *Fioretti* comme livre polémique (Boltanski, 1990). Ici, nous voyons que Vincent, bien que connaissant parfaitement l'histoire de ce recueil, l'inclut dans son corpus de textes de Saint François d'Assise.

L'ouvrage de Saint François d'Assise est cependant bien présent dans l'action de la prière quotidienne, comme un livre aimé qui enchante les sens, que l'on « prend plaisir à ouvrir », participant au geste de l'oraison et à la concentration de l'orant.

Evoquant sa propre pratique de l'écriture, ce livre réapparaît dans le récit de Vincent :

« La pratique de l'écriture, je l'ai faite, moi, à plusieurs reprises. Des prières excessivement courtes, car ce sont sans doute les meilleures. Une ligne. On me l'a demandé en 1998, si je voulais écrire sur un bout de papier, le bout de papier est plié comme ça, personne ne le lit, on le met dans une corbeille. Et la corbeille, on la pose devant l'autel. Et Dieu s'occupe de tout. On m'a proposé ça en 1998, je l'ai fait. Ça a été exaucé, c'est bien. J'ai écrit une ligne, c'est tout.

La deuxième fois par contre j'ai pris le temps, et j'ai fait des brouillons, et j'ai cherché. J'ai travaillé ma prière comme si j'écrivais un poème. Et j'ai rédigé ma prière, ça m'a pris une soirée entière et... c'est bien, c'est beau, et j'ai l'impression que ça se réalise. Quand on m'entend parler, on ne le croirait pas, mais j'ai toujours eu du mal avec les textes écrits, j'ai toujours eu des mauvaises notes en français. Et là j'ai écrit un texte qui venait du coeur et c'était un vrai travail. »⁹

Vincent nous propose ici deux modèles de prières écrites : celle d'« une ligne », « excessivement courte » et celle que l'on « travaille », « comme un poème ». En effet, si je désigne les ouvrages dont me parlent les orants comme « documents de travail », ce n'est pas pour rabaisser leur valeur spirituelle, mais pour souligner leur rôle dans la production des prières : ces livres sont consultés lorsque ces orants se mettent à écrire leur prière.

« - Vincent : En 2003, j'ai écrit une prière sur la proposition du Père D., le curé qui était là avant. Il avait eu l'idée de proposer à certains paroissiens d'écrire une prière, de les mettre dans des coeurs en cuivre et de les accrocher. C'est encore accroché dans l'église. Pour écrire ma prière, j'ai mis vraiment beaucoup de temps car une fois que c'est écrit et mis dans le coeur, on ne peut pas revenir

9. Entretien V041204.

dessus. Ça ne t'étonnera pas si je te dis que je me suis inspiré d'un de mes livres de chevet...

- Saint François d'Assise ?

- Oui, effectivement ! J'ai longuement médité le Cantique du Soleil, je l'ai ouvert devant moi et j'ai composé ma prière sur le même modèle en écrivant à chaque strophe "Loué sois-tu...". J'ai aussi formulé une demande, une demande très précise. Mais j'ai tenu à mettre les formes, je n'ai pas dit : "S'il te plaît, Seigneur, fais donc ceci et cela". Comme dans le Cantique, j'ai appelé certaines personnes "Heureux" en précisant que je n'en faisais malheureusement pas partie et je lui demandai Son aide. »¹⁰

Nous entrons ici de plain-pied dans la préparation de la prière. Sans nous révéler la demande personnelle qu'il a formulée, Vincent nous décrit une partie du processus de fabrication de son texte écrit. Il souligne l'importance qu'il accorde à cet acte et son horizon d'attente, il se met en scène avec le livre ouvert, retenant l'esprit et la structure de sa prière préférée. Cette scène illustre parfaitement la notion de « dispositif culturel ». Sur la demande d'un prêtre, Vincent se met à écrire. Il s'agit là d'un « faire-faire » sur le mode de la proposition : ce n'est pas une injonction mais une incitation, une initiative individuelle (celle du prêtre) présentée à plusieurs personnes (certains paroissiens). Vincent a la volonté de bien faire (« une fois que c'est écrit et mis dans le coeur, on ne peut pas revenir dessus »), il cherche donc des « appuis » pour s'engager dans cette action votive. Il les trouve dans une coordination de gestes, d'objets, de savoirs mémorisés mais aussi par une disposition intérieure dans la manière de percevoir cet événement. Il forge ainsi la forme de prière qui convient à ses exigences et qui répond à son désir de voir sa demande entendue.

Toutefois, cette pratique de l'écriture reste pour Vincent très exceptionnelle. Elle n'existe que sur une incitation, une impulsion institutionnelle. Il justifie ce choix en estimant que la confiance perpétuelle en Dieu se passe d'attaches matérielles durables :

« - Il faut penser à remercier. "Merci Dieu pour toutes les grâces que tu m'as donné aujourd'hui, je ne sais pas quelles sont-elles, je ne les vois pas, mais elles sont là." Ça c'est la confiance en la divine providence. Dans ces conditions, c'est

10. Entretien V120105

une belle foi. Mais dans ces conditions, il ne te viendra pas à l'idée d'écrire. Si tu as confiance, tous les jours tu observeras quelque chose.

- A partir de quel moment on passe par l'écrit ?

- Lorsqu'il y a une détresse. Je crois. D'autant que ce qui est écrit reste. »¹¹

De façon plus nuancée, c'est également ce qu'affirme Léa, la jeune libraire que nous avons rencontré. Pour elle aussi, la pratique de l'écriture votive reste exceptionnelle. Elle justifie cette rareté par la proximité spirituelle quotidienne qu'elle entretient avec Sainte Thérèse de Lisieux.

« Pour moi, Thérèse, tu vois, ben voilà, elle est vraiment là [elle se retourne vers la cheminée de son studio où trône une photo de Sainte Thérèse de Lisieux ; en dessous, une table recouverte d'un linge forme un autel domestique] donc du coup, tu pries comme tu parles à une copine, et je ne vois pas l'intérêt de lui écrire. »¹²

Sainte Thérèse représente pour Léa une référence principale dans l'histoire de sa foi et une « accompagnatrice » quotidienne. En 1997, Léa a 15 ans et se « convertit ». C'est aussi l'année où Sainte Thérèse est déclarée Docteur de l'Église, pour la relation littéraire de ses expériences mystiques et l'importance de ses écrits dans le renouveau de la spiritualité chrétienne. Léa se fait offrir par ses grands-parents les œuvres complètes de Sainte Thérèse, plusieurs milliers de pages d'autobiographie, de lettres, de poèmes, de pièces de théâtre. Depuis, une relation spirituelle s'est construite, par la lecture, entre elle et la sainte.

« Ça a été mon premier catéchisme. Et ça a été surtout ma première accompagnatrice. (...) Et puis Thérèse quand tu la lis, c'est pas seulement intellectuel, c'est une rencontre. Ses écrits sont principalement autobiographiques. (...)

Du coup c'est une sainte qui est presque comme une soeur, pour moi, c'est quelqu'un de vraiment présent. Quand je vais à Lisieux, j'ai l'impression d'aller chez une copine... pourtant je ne suis pas mystique et je ne vais pas prendre mon café avec elle, tu vois, mais c'est juste que voilà, elle est là. En plus elle m'a

11. Entretien V041204.

12. Entretien L020706.

*vraiment marqué au fer rouge au début parce que c'est vraiment dans ses écrits que j'ai été formée. Et à l'époque c'était dingue, lorsque j'avais un problème ou une question, j'ouvrais les œuvres de Sainte Thérèse et je tombais miraculeusement sur le passage qui répondait à ma question. [rire] Et du coup, on a un lien très fort depuis le départ. »*¹³

Dans ce récit, Léa nous indique la relation très personnelle qu'elle entretient avec la sainte, à travers ses écrits. La lecture se transforme en rencontre, un lien est établi entre les textes, la pensée de Sainte Thérèse et la vie de Léa. L'anecdote de la lecture « miraculeuse », narrée sur un ton distancié, n'est pas à prendre à la légère. Il existe en effet une pratique, remise au goût du jour par les mouvements charismatiques à l'intérieur de l'église catholique, de « tirage » des Ecritures Saintes : une personne désignée par l'assemblée ouvre au hasard la Bible et le texte ainsi sélectionné est médité collectivement¹⁴.

En comparant les deux types de récit faits par Vincent et Léa, nous voyons également se dessiner des modes variables de relation au saint. Léa présente sa relation à Sainte Thérèse de Lisieux comme beaucoup plus légère et distanciée. Ses rires, ses gestes, ses plaisanteries (« je ne vais pas prendre mon café avec elle ») nous révèlent une absence de rigidité ou de rigorisme. Dans les deux cas pourtant, ce sont les écrits du saint qui constituent la base de la relation quotidienne.

Léa s'est ainsi plongée dans les œuvres complètes de Sainte Thérèse, mais elle possède également un recueil paru aux Éditions du Cerf qui réunit les 21 prières écrites par Sainte Thérèse de Lisieux au cours de sa vie, avec de longues notes rappelant le contexte de composition et la description matérielle du document.

Un exemple de prière m'a été présenté par Léa au cours de nos rencontres : cette simple phrase « *Ma bonne Sainte Vierge, faites que votre petite Thérèse ne se tourmente plus jamais* », a été écrite à la suite d'un poème copié, alors que la jeune carmélite était accusée de mensonge, ayant déclaré avoir vu la Vierge lui sourire. Pour Léa, c'est l'archétype d'une « bonne » intention de prière, courte et d'une grande intensité.

13. Entretien L020706.

14. Cette pratique de lecture collective est notamment réalisée dans les « Maisonnées résidentielles », lieux de vie collectifs proposés pendant un an aux jeunes de la Communauté de l'Emmanuel.

Si Léa n'écrit que très rarement des prières pour son propre compte, elle prie par contre pour les autres par écrit. Dans ces cas-là, elle se réfère toujours à Sainte Thérèse de Lisieux, soit en s'inspirant de ses textes, soit en s'adressant à elle.

« J'ai écrit à plusieurs reprises, pour des amies qui m'avaient demandé de prier pour elles. Souvent c'est le geste concret que tu peux poser pour les gens. Ils me disaient " Tu veux pas déposer une intention de prière pour moi ? " ou " Dis bien à Sainte Thérèse ceci ou cela " et du coup tu le fais pour la personne et là ça prend son sens, en fait, d'écrire. Parce que c'est pas juste, " Au fait, Thérèse, je te dis que. . . ", non c'est vraiment, voilà, je pose ce geste pour mon amie qui me l'a demandé, et ça incarne ce qui a été demandé. Comme on est des êtres incarnés, on a besoin de choses incarnées, d'ailleurs c'est pas pour rien qu'il y a l'eucharistie, tu vois, le corps et le sang du Christ, c'est concret, quoi, ce n'est pas dans les nuages et. . . du coup je pense que les intentions de prière ça a quelque chose de ça, de poser cet acte. »¹⁵

Léa écrit donc majoritairement ses prières dans les lieux de pèlerinage (et en particulier, à Lisieux). Une fois sur place, elle ne consulte pas d'ouvrage, mais « pose un acte », imprégnée des lectures de l'autobiographie et des prières de la sainte. Il n'y a pas directement de geste de copie, comme cela peut être par ailleurs le cas.

A travers le témoignage de Vincent et celui de Léa, nous voyons comment une relation personnelle à un saint s'appuie, dans leurs cas, sur une lecture assidue et répétée des textes de ce saint. Cette lecture s'accompagne souvent d'une certaine performance cognitive née de l'amour de ces textes : Vincent connaît par cœur un long cantique de Saint François d'Assise et prend un plaisir manifeste à le déclamer à haute voix ; Léa a lu les œuvres complètes de Sainte Thérèse de Lisieux et les relit sans cesse, alors qu'elles représentent près de deux mille pages. A l'amour des textes se joint également le bonheur de manipuler les ouvrages, gardés sur la table de chevet, ouverts au hasard, consultés alors que le texte lui-même est déjà connu par cœur. Pour Vincent comme pour Léa, ces textes ne sont pas seulement une ressource pour l'action votive, mais de véritables compagnons de vie. En outre, par ce commerce régulier aux textes de saints, Vincent et Léa possèdent une

15. Entretien L300906.

certaine érudition qui les placent comme « experts » de la prière auprès de leur entourage. Ainsi Léa est-elle sollicitée par ses amies comme mandataire non seulement de dépôts de prières mais aussi de leur rédaction. Familière du sanctuaire de Lisieux (« Quand je vais à Lisieux, j'ai l'impression d'aller chez une copine. »), Léa est chargée d'écrire des prières pour les autres. Une charge qu'elle ne prend pas à la légère et qu'elle relie au corps, à l'incarnation, voire à la transsubstantiation, en prenant pour point de comparaison le rite de l'eucharistie.

Dans le cas de Léa et Vincent, il n'existe pas dans leur pratique de l'écriture votive de copie proprement dite des textes inspirateurs. Dans la section suivante, nous allons envisager des cas où la copie est à la fois acte préparatoire et action votive.

4.2.2 Copies et photocopies

Un type de prière particulier est associé à ce geste de la copie : ce sont les neuvaines¹⁶. Adressées à un saint, ces prières écrites sont accompagnées d'un texte prescriptif qui énonce une exigence de propagation : l'orant doit distribuer la prière en réalisant un nombre précis de copies et en déposant ces nouveaux écrits, pendant neuf jours, dans neuf églises différentes. Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur le traitement institutionnel de ces neuvaines, pour nous concentrer plus particulièrement ici sur les gestes accomplis par les orants avant de déposer les prières dans les églises.

J'ai rencontré Louisianne, 45 ans, modiste antillaise, grâce à Léa, que j'accompagnais comme « aide libraire » dans un groupe de prières charismatique. Louisianne copie, à partir d'un recueil de prières, des neuvaines à Saint Joseph. Elle s'appuie pour cela sur un ouvrage d'impression artisanale, réalisée à Pointe-à-Pitre, en Guadeloupe.

16. Le terme de « neuvaine » est issu d'une pratique datant du Moyen-âge, où certaines confréries se dotaient d'un calendrier propre, en marge de l'année liturgique, pour préparer de grandes solennités en récitant des prières quotidiennement pendant neuf jours (neuvaines), sept jours (septénaires) ou trois jours (triduums), sur le modèle des Apôtres dans l'attente de la Pentecôte.

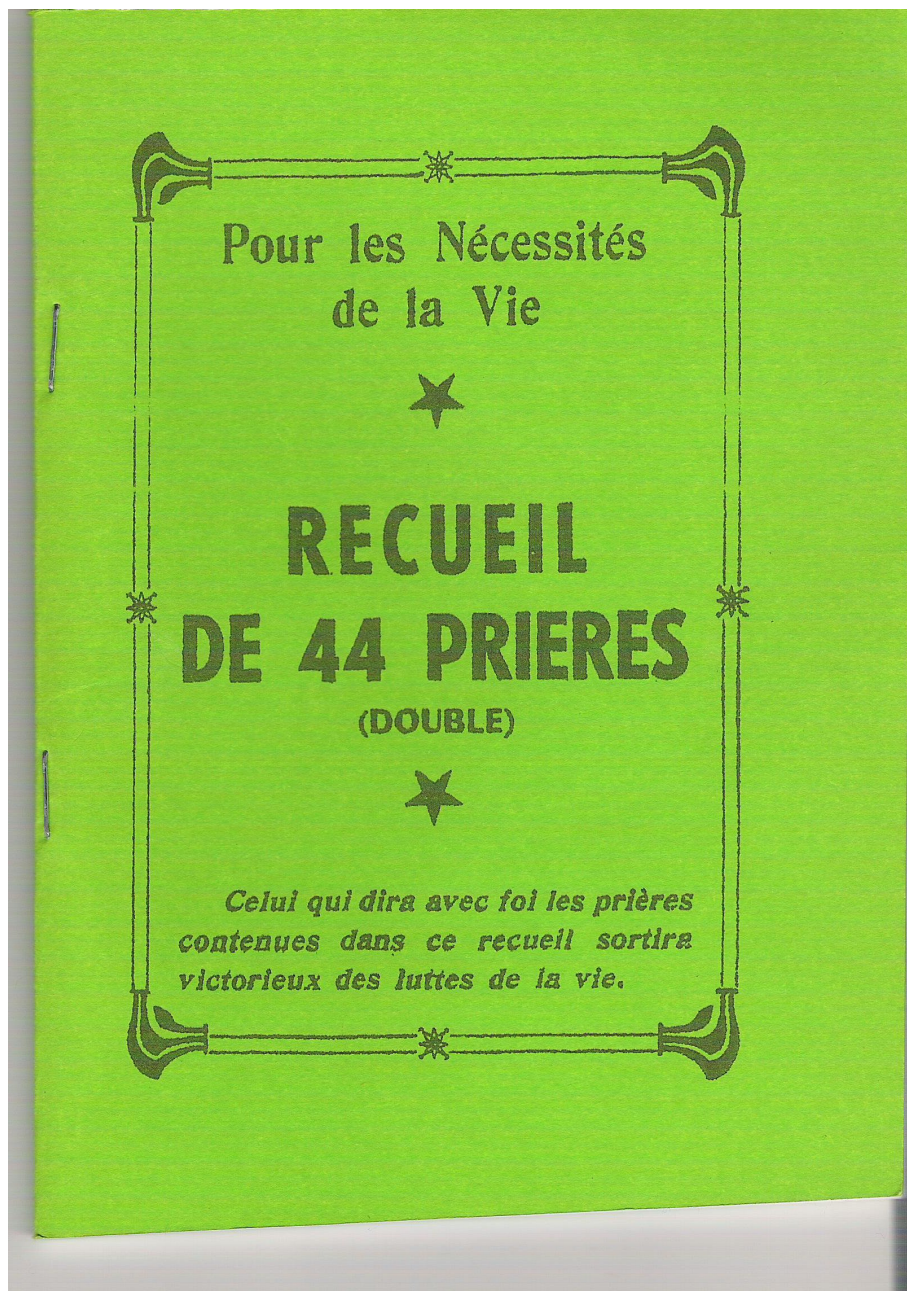


FIGURE 4.2 – *Recueil de 44 prières (double) pour les nécessités de la vie, imprimé à Pointe-à-Pitre, non daté, anonyme*

Prière à Saint Joseph

En copiant cette prière et en la passant à 4 personnes afin de continuer la chaîne, on obtient purement la grâce demandée après l'avoir fait pendant 9 jours :

O Saint Joseph dont la protection est si prompte et le secours si efficace auprès de Dieu, je viens déposer à vos pieds toutes mes peines, je remets entre vos mains bénites mes épreuves et je vous confie mes intérêts. Daignez, ô Saint Joseph, m'assister par votre méditation et m'obtenir de votre divin fils adoptif toutes les bénédictions temporelles et spirituelles en Jésus-Christ mon sauveur, afin qu'après avoir joui ici-bas de vos célestes bienfaits, je puisse chaque jour de ma vie vous offrir mes supplications, mes remerciements et mes hommages comme au Père le plus tendre et le plus aimable.

O Saint Joseph, je ne cesserai pas de contempler Jésus-Christ endormi dans vos bras. Mais je n'ose m'approcher pendant qu'il repose sur votre sein. Adorez-le en mon nom, ce divin fils ; serrez-le sur votre cœur en mon nom, imprimez doucement un baiser sur son front et dites-lui de me rendre à mon dernier soupir, Saint Joseph, patron des causes désespérées. Priez pour nous.

Prière à Saint Simon-Pierre

Grand Saint Simon-Pierre, comme Notre Seigneur Jésus-Christ est entré dans votre barque, faites entrer chez moi (un tel, une affaire, un travail). De la même manière que notre Seigneur Jésus-Christ a rempli votre barque de poissons par la pêche miraculeuse, faites que ma maison ne remplisse de travail et d'argent. Père éternel qui éclairez l'univers, daignez jeter un rayon de votre lumière sur moi, sur mon travail et sur mes affaires. Marie, ma bonne mère, donnez-moi la force de vous servir. Donnez-moi la grâce de travail ; ayez pitié de ma misère (3 fois). Saint Simon-Pierre, exaucez ma prière, je vous promets des lumières en récompense.

Ainsi soit-il.

FIGURE 4.3 – « Prière à Saint Joseph », in *Recueil de 44 prières op. cit.*

Ce recueil n'est absolument pas reconnu par l'Église catholique romaine, bien que certaines des 44 prières qu'il réunit soient des prières canoniques, comme la *Prière au Sacré Coeur de Jésus*, ou l'*Agnus dei*. Mais il propose aussi des lettres miraculeuses, des prières à passer sur le ventre des chevaux ou encore des neuvaines à recopier, comme il était courant de les trouver dans la littérature religieuse de colportage au XIX^e siècle.

Un texte prescriptif accompagne la prière à Saint Joseph : « *En copiant cette prière et en la passant à 4 personnes afin de continuer la chaîne, on obtient purement la grâce demandée après l'avoir fait pendant 9 jours.* » Ce texte est recopié à la fin de la prière par Louisianne (et non au début, comme c'est le cas dans le recueil), pour, dit-elle, « *que le lecteur qui la reçoit lise d'abord la prière et ne soit pas obnubilé par la promesse d'une grâce.* » Car Louisianne considère la neuvaine comme un véritable exercice spirituel et non comme une simple superstition.

« *Moi, il y avait un truc qui me posait particulièrement problème dans ma vie, et puis tout le monde me disait que c'était tellement la prière miraculeuse, et tout et tout... Moi je me disais "prière miraculeuse ? Je ne vois pas pourquoi il y en a qui seraient plus miraculeuses que d'autres !". Toujours est-il que j'ai voulu tester. Alors j'ai pris mon petit livre de prière [rire] ...et je l'ai faite, au mois de mars dernier. Et ce qui est génial, dans ces neuvaines, c'est que c'est très progressif. Au début tu recopies le texte et tu ne comprends rien, enfin, c'est assez machinal parce que les phrases sont alambiquées. Et puis, jour après jour, tu te prends ton moment de prière, à l'écart, et tu commences à rentrer dans le texte. Et tu te rends compte qu'en neuf jours, on te fait faire un cheminement, pour vraiment confier avec confiance à Joseph et à Jésus ce problème. Ce n'est pas juste un seul moment de prière : dans la neuvaine, tu es pendant neufs jours consacrée à ça, neuf jours avec Joseph et le Christ, spécialement.* »¹⁷

Copier une prière, c'est contraindre son corps à une discipline, incorporer un texte au premier sens du terme. Nous sommes donc ici en présence d'un acte d'écriture qui intègre à la fois un vœu personnel, une discipline corporelle, un cheminement spirituel

17. Entretien avec Louisianne, le mardi 24 octobre 2006, sur son lieu de travail (atelier-boutique de confection de chapeaux) [U241006].

et une obligation de transmission. Louisianne, durant neuf jours, « prend [son] moment de prière », en copiant un texte. A l'arrière de son atelier-boutique de confection de chapeaux, on accède à une petite pièce aménagée en cuisine. Une table en formica lui permet de déjeuner sans rentrer chez elle à midi. C'est là qu'elle s'établit pour écrire.

« J'attends que mon apprentie soit partie et je m'installe. Je prends quatre belles feuilles, du papier à lettre que j'ai choisi spécialement, et je recopie la prière, en essayant de vraiment m'appliquer à comprendre et en même temps à bien écrire. Parfois, j'insiste sur un mot et je le ré-écrit par-dessus. (...) Par exemple, "protection" ou "mains bénites", je repasse le stylo dessus, ainsi le mot est plus gras que les autres. Je garde bien en tête que le texte va être lu par d'autres personnes, alors j'insiste sur certains mots. Parce que si j'insistais, par exemple, sur "peine", "épreuves", ça pourrait donner un autre sens, avec moins d'espoir. Je préfère mettre l'accent sur la beauté de la prière, la bonté du saint. Après chaque phrase, je m'arrête et je la relis. (...) Je fais bien attention à ce que le texte tienne sur un seul côté de la page. (...) A chaque page finie, je fais une pause en disant un "Notre Père". Et puis quand j'ai fini les quatre, je les plie en deux toutes ensemble, et je vais les déposer aux pieds de Saint Joseph à l'église Saint-Bernard. »¹⁸

L'attention à chaque détail de Louisianne nous donne la mesure de l'importance que revêtent, aussi bien la méditation et la compréhension du texte que la mise en forme qu'elle crée au moment de la copie. Consciente que ce qu'elle écrit va être lu, elle donne un infléchissement au sens du texte par des procédés graphiques. Dans le récit qu'elle nous fait, Louisianne omet certaines actions, qu'elle ne considère pas comme pertinentes dans la réalisation de ce qu'elle est en train de faire : entre le moment où elle « plie » et le moment où elle « dépose », elle doit au minimum fermer sa boutique, effectuer certains gestes routiniers qu'elle ne nous décrit pas ici. La notion de « chaîne d'écriture », désignant « l'ensemble des documents produits à partir d'un document source, mêlant plusieurs agents, plusieurs types d'activité, plusieurs lieux et moments d'écriture » (Fraenkel, 2001 : 241) rend bien compte de cette logique de production de la neuvaine. A partir d'un

18. Entretien U201106.

document source (la prière à Saint Joseph contenue dans le recueil), d'autres documents sont produits par la copie et le dépôt de ces textes dans des lieux de culte, eux-mêmes repris par d'autres personnes qui à leur tour sont sensées continuer la copie et la propagation de ces prières. La reproduction rigoureuse ne semble pas une nécessité absolue dans cette transmission. La copiste n'hésite pas à modifier les énoncés ou la mise en page pour rendre les textes plus clairs ou plus parlants. L'objet écrit transmis n'est donc jamais tout à fait le même et se modifie au cours de la chaîne.

Mais la copie d'une neuvaine n'est pas forcément manuscrite. En effet rien n'indique dans le texte prescriptif que cette reproduction doit être faite à la main. « Faire 81 copies », indique le texte d'une Neuvaine à Saint Jude trouvée dans l'église Saint-Germain-des-Prés, « laisser une copie de la prière », exige une autre Neuvaine à Saint Antoine. Les neuvaines sont alors photocopiées, dactylographiées ou imprimées à partir d'un ordinateur. Louisianne ne procède que par écriture manuscrite et tient pour « mauvaises » les prières photocopiées.

*« Par contre, les prières que l'on peut voir parfois dans les églises et qui sont photocopiées, ce sont de mauvaises choses. Comment veux-tu que la personne se concentre sur ce qu'elle fait, médite le texte, s'il lui suffit de passer le livre dans une machine ? Là, ça ressemble vraiment à un distributeur automatique de grâces. »*¹⁹

Comme le souligne Jean-Pierre Albert en étudiant le rôle de la copie dans des pratiques autodidactes, l'acte de copier souffre d'une dévalorisation en raison de son attachement à une tradition scolaire (Albert, 1999). Ici, ce n'est plus la copie qui est jugée illégitime, mais l'acte mécanique de la photocopie. Si Louisianne engage sa réflexion dans l'acte de copie, elle estime que la photocopie fait perdre toute valeur à l'action votive. La délégation technique, loin d'encadrer l'activité, annule son efficacité. Ce qui compte en effet pour Louisianne, c'est de donner un corps au texte. Elle effectue une série d'opérations qui, sans changer un mot du texte, modifie substantiellement sa teneur :

- choix d'un papier à lettre particulier (attention esthétique) ;

19. Entretien U201106.

- changement de place du texte prescriptif, qui passe à la fin pour ne pas lui donner trop d'importance (attention évangéliste) ;
- grossissement de certains mots, pour insister sur l'aspect positif de la prière (attention évangéliste) ;
- inscription sur un seul recto (attention éditoriale) ;
- pliage des feuilles en quatre (attention de mise en scène).

Ces quatre attentions contenues dans l'acte d'écriture de Louisianne témoignent d'une connaissance fine et empirique de la performativité de l'écrit. La mise en document (avec le choix du papier à lettres), la mise en page (avec la copie au recto et le déplacement d'une partie du texte), la mise en écriture (avec les caractères gras) sont tendus vers un but : celui de diffuser un exercice spirituel, qui, en outre, provient — par la source que constitue le recueil de prières — de son île natale. Quant au pliage en quatre, sur lequel elle s'explique au cours d'un second entretien, il s'apparente à une attention portée aux autres neuvaines qu'elle a pu observer dans les églises, et à une volonté de se conformer à un modèle, celui de la lettre.

Dans l'église Saint-Germain-des-Prés, nous avons pu découvrir aux pieds des statues des neuvaines imprimées ou photocopiées. Nous n'avons pas pu rencontrer les personnes qui en sont à l'origine, mais l'examen attentif des documents nous permet de faire quelques hypothèses sur leur procédé de fabrication.

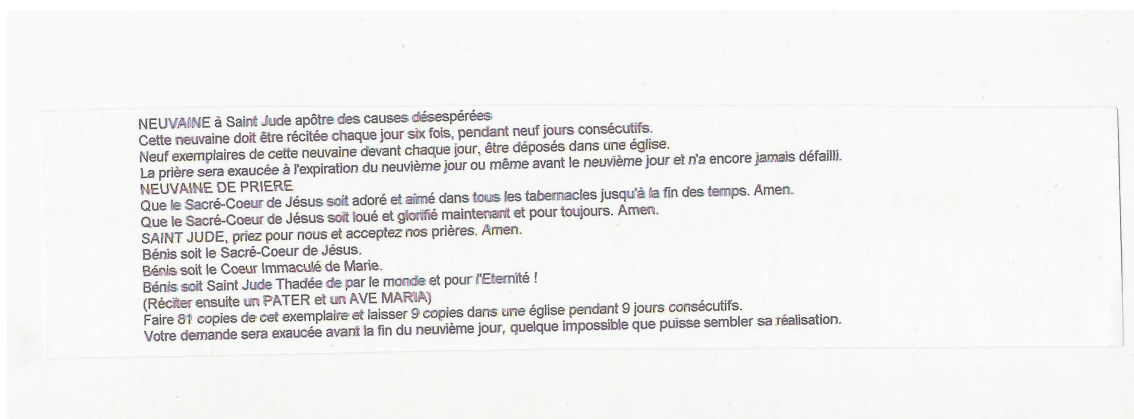


FIGURE 4.4 – « Neuvaine à Saint Jude », trouvée dans la chapelle Saint Joseph en l'église Saint-Germain-des-Prés, avril 2004

Nous avons ainsi un exemple de Neuvaine à Saint Jude réalisée à l'ordinateur. Le texte est écrit en Arial 6 points, sur une bande de papier découpée d'une feuille A4 (le format standard des imprimantes), avec des marges de deux centimètres. Le texte est imprimé en noir avec une imprimante couleur de mauvaise qualité : les lettres gris foncé ont des reflets jaunes ou bleus. Six bandes de ce type peuvent être imprimées sur une feuille A4. Le scripteur a ainsi dû planifier son impression, réaliser plusieurs essais de police et de taille des caractères, et décider de faire tenir ses neuvaines sur une page et demie. La copie du texte a pu être automatisée avec la technique du copier-coller.

La pratique de reproduction la plus répandue dans ces chaînes de prière reste cependant la photocopie. Peut-on encore parler d'acte d'écriture à cet égard, alors qu'il s'agit simplement d'une manipulation d'objets écrits ? Si on peut employer les mêmes verbes d'action (copier, diffuser, prier), l'acte d'écriture lui-même semble avoir disparu. Une neuvaine à la fois manuscrite et photocopiee montre un cas limite d'acte d'écriture : il est possible que l'orant ait rédigé cette neuvaine une fois et photocopie les huit autres exemplaires à partir de cette matrice, mais il se peut également qu'un orant ait trouvé une prière manuscrite et l'ait photocopie neuf fois, se dégageant ainsi de toute implication personnelle à travers un acte d'écriture. Car l'enjeu de ces neuvaines est bien celui de l'engagement de l'orant dans un processus de prière. L'acte d'écriture, manuscrit ou informatisé, actualise cet engagement, lui donne une forme matérielle. Dans la copie manuscrite, c'est sur l'incorporation de la prière que porte l'engagement, dans la photocopie, c'est uniquement sur la diffusion. Cette manipulation de feuillets écrits n'est en effet qu'une étape dans l'action votive, qui s'appuie sur la transmission d'un objet, d'un savoir et d'une force.

4.2.3 Prises de notes

Il est plutôt rare de voir les participants à une messe catholique prendre des notes pendant la cérémonie. Le rapport à l'écrit, durant ces célébrations, se limite à la lecture : lectionnaire²⁰, évangélique²¹ et missel d'autel²² pour le prêtre célébrant ; missel paroissien, feuillets et carnets de chant pour les participants. Dans sa micro-ethnographie d'une messe catholique, Catherine Rémy détaille ainsi les gestes, les attitudes corporelles et les paroles des participants, mais aucune mention n'est faite d'une quelconque activité de prise de note (Remy, 2003).

Dans une cérémonie charismatique au contraire, la prise de notes manuscrites par les participants est courante. Par l'intermédiaire de Léa la libraire, qui dresse un stand de vente de livres et d'objets religieux dans l'église qui accueille ces cérémonies, j'ai pu participer à ce type de rassemblement. C'est ainsi que j'ai rencontré Louisianne, la modiste antillaise. Elle apporte chaque fois avec elle un cahier de petit format, sur lequel elle écrit des extraits du prêche du « berger ». A partir de ces notes, dont elle recopie certains extraits dans un autre cahier — son « journal spirituel » — elle se façonne un éventail de phrases et d'expressions qu'elle réutilise lorsqu'elle prie par écrit dans une église.

Avant de se concentrer sur les activités d'écriture spirituelle de Louisianne, arrêtons-nous un instant sur le groupe de prière charismatique auquel elle participe.

La ruée vers les livres : un groupe de prière charismatique à Paris

Le « Renouveau charismatique » catholique est né aux États-Unis à la fin des années 1960, dans la sphère d'influence du pentecôtisme, une tendance marginale du protestantisme. En France, les premiers groupes de prière charismatiques apparaissent au début des années 1970. Reconnu et encouragé par le Pape Paul VI et par son successeur Jean-Paul II,

20. Le lectionnaire ou épistolier est un livre liturgique contenant les passages des lectures de l'Ancien Testament, des Actes des Apôtres et des épîtres apostoliques chantés les dimanches et les jours de fêtes.

21. L'évangélique est un livre liturgique catholique contenant les passages des Évangiles lus les dimanches et les jours fériés.

22. Le missel est un livre liturgique contenant toutes les informations (chants, lectures, prières et même gestuelle) pour mener une messe.

le Renouveau charismatique a gagné du terrain dans l'institution catholique, notamment dans les zones urbaines. Certaines paroisses sont confiées à des communautés charismatiques, mais le mouvement se développe essentiellement grâce aux groupes de prière. Au sein de ces groupes, l'accent est mis sur le rapport personnel et émotionnel de l'individu à Dieu et sur la présence de l'Esprit Saint qui se manifeste à travers des « charismes »²³.

Le groupe de prière « Christ est vivant » que nous avons fréquenté reste cependant assez marginal au sein de l'institution catholique. Il n'est pas mentionné sur la liste des groupes de prière diffusée par la Communauté de l'Emmanuel, dont les carnets de chants sont pourtant utilisés durant les cérémonies. Essentiellement composé de personnes originaires des Antilles, il n'est pas non plus indiqué dans les groupes de l'aumônerie antillaise. En outre, si les cérémonies ont lieu un samedi par mois dans une église du nord de Paris, elles ne sont pas présentées sur le site Internet de la paroisse.

Le quartier dans lequel est située cette église est multiculturel : des communautés maghrébines, asiatiques, antillaises, africaines, indiennes ou hispaniques se côtoient. L'église donne sur une petite place près d'une halle de marché, où des restaurants de tous horizons et des cafés parisiens étalent leurs terrasses. Les rues sont périodiquement conquises par les défilés de Nouvel An chinois ou de la fête indienne de Shiva.

L'église est louée au groupe de prière « Christ est vivant » pour une « réunion de prière », précédée d'une messe célébrée par deux prêtres extérieurs à la paroisse. Néanmoins, une fois que les prêtres sont partis, la cérémonie prend peu à peu une nouvelle tournure.

Les participants arrivent au début de l'après-midi, vers deux heures. Les femmes entrent parées de leurs plus belles robes, cousues à la main en tissus de couleurs vives. Avant la cérémonie, l'atmosphère est à l'enthousiasme. Dans la petite salle d'entrée qui précède la nef résonnent les cris de joie et embrassades de personnes pour qui ce rendez-

23. Dans la théologie catholique, les charismes sont décrits comme des dons, dispensés par l'Esprit Saint aux croyants (Première épître de Paul aux Corinthiens). Ces charismes vont du don d'exhortation, d'éducation, de vision d'une « image » aux dons plus spectaculaires de guérison, de prophétie ou de « parler en langues » (également appelé « glossolalie », le « parler en langues » désigne une pratique de profération orale qui consiste à énoncer des syllabes dépourvues de signification mais qui contiennent un sens pour le locuteur et ses auditeurs.).

vous est l'occasion de se retrouver en dehors du rythme de vie et de travail qu'ils doivent mener à Paris. Les hommes, en costumes sombres, se font plus discrets et se dirigent directement vers la nef. Ils serrent quelques mains, donnent quelques signes de tête avant de s'asseoir. Certains enfants courent dans toutes les directions, en passant régulièrement de la salle d'entrée à la nef en faisant claquer les portes battantes, tandis que deux adolescentes désignées par la communauté essaient de les contenir. D'autres enfants suivent leurs parents, les garçons avec les pères et les filles avec les mères. Les femmes se pressent autour du stand de la librairie religieuse, dressé pour l'occasion. Deux grandes tables en bois recouvertes d'un drap blanc sont utilisées comme présentoirs pour une grande quantité de livres. Se trouvent proposés des livres prière et des carnets de chant, des Bibles et un grand nombre de livres de témoignages, relatant des guérisons spirituelles.

Léa, qui gère ce stand en tant qu'employée de la librairie, apporte chaque mois une réserve suffisante d'ouvrages qu'elle choisit en accord avec l'un des responsables du groupe de prière. C'est l'une des participantes, cliente à la librairie, qui a proposé cette vente de livres. Chaque mois, les livres sont sélectionnés en fonction des thématiques abordées dans le sermon du jour ou selon les personnes invitées à témoigner. A la fin de la cérémonie, il s'en suit une véritable ruée des participants vers le stand de la librairie, qui souhaitent en prolonger l'expérience par la lecture des ouvrages.

La cérémonie, qui rassemble près de 200 personnes, débute avec une messe. Dans le chœur, à gauche de l'autel, une chorale entonne des chants, tandis qu'à la droite de l'autel se trouve déjà installé le « noyau », c'est-à-dire les responsables du groupe de prière. A la fin de la messe, les prêtres se retirent. Commence alors la cérémonie proprement dite.

Elle débute par des chants de louange, que les participants suivent sur leurs livrets, achetés précédemment au stand de la librairie. Près du chœur, un orchestre de guitares électriques et de percussions joue, sans toutefois trop élever le niveau sonore. Tous les participants sont debouts, se balançant d'une jambe sur l'autre, levant de temps à autre les bras vers le ciel, au moment des refrains : « Je suis fort, fort ! Oui, plus que vainqueur, Par le sang de Jésus. Je suis fort, fort ! Oui, plus que vainqueur, Par le sang de Jésus, mon Sauveur ! »²⁴ Quelques chants « en langue » sont également entonnés.

24. Chant "La force est en Christ", paroles de G. Guillod, musique de L.E. Jones (*Il est vivant* N°609).

Puis l'une des personnes désignée par l'assemblée comme « le berger » exhorte l'assistance²⁵. Il appelle au pardon et à la réconciliation et demande à l'assistance de s'adresser à l'Esprit Saint. Il ponctue son discours de citations de la Bible, lancé dans une logorrhée qui donne l'impression d'une improvisation. Certaines personnes se rassient, d'autres restent debout. Louisianne, assise à côté de moi, prend des notes sur un cahier, comme d'autres personnes autour de nous. Elle écrit la plupart des phrases assénées par le berger, en particuliers celles qu'il répète plusieurs fois et qui sont reprises par l'assistance. Ces phrases intègrent les thèmes de la libération spirituelle, de la protection et de la lutte contre le mal : « La paix de Dieu va de pair avec son pardon », « Victoire de Jésus sur les forces de Satan », « Délivre-nous de toute malédiction qui nous frappe ».

Une prière de remerciement est alors prononcée : le pasteur baisse la voix et fait répéter le texte par l'assistance, verset après verset. Certaines personnes frappent dans leurs mains. Après une prière de louange, le Saint-Esprit est appelé « à descendre » sur l'assistance. La tension augmente au fur et à mesure, la voix du berger et les percussions deviennent plus marquées. Toute l'assistance met une main sur le cœur, l'autre en l'air, paume de la main tournée vers le ciel. Une femme commence à crier, haleter, tousser. Un groupe d'hommes, appelé « le service d'ordre » l'entoure, prononce une prière, une main sur l'épaule de la femme.

Puis, des chants plus calmes sont entonnés. Certaines personnes viennent à tour de rôle au micro pour raconter leur témoignage de guérison ou leurs visions. Enfin, le berger clôture la cérémonie par un enseignement : des extraits de la Bible sont médités. Louisianne prend à nouveau des notes sur son cahier. La cérémonie a commencé à 15 heures, elle s'achève à 18 heures 30.

Pratiques d'écriture et « guérison intérieure »

Au premier abord, les pratiques d'écriture liées à cette cérémonie sont au nombre de deux : la lecture et la prise de notes. Elles se déroulent dans les moments calmes de ce rituel, quand le corps du participant n'est occupé ni par la danse, ni par l'imploration.

25. Dans les cérémonies charismatiques, la personne tenant le rôle du prédicateur principal est appelé « le berger », en référence au « pasteur » protestant qui guide ses fidèles.

Ces pratiques appartiennent à une culture scolaire : l'écriture est utilisée au cours du sermon et de l' « enseignement » délivré par le berger. Elles semblent, pour reprendre une terminologie employée par Goffman, « hors cadre » :

« Etant donné un segment d'activité cadré et offrant aux participants ratifiés un foyer d'attention officiel, il semble inévitable que d'autres genres, d'autres lignes d'activité (...) apparaissent simultanément dans la même scène en marge de ce qui se produit officiellement, et que ces lignes soient traitées comme distinctes de l'activité officielle. Les participants suivent donc une ligne d'activité — une intrigue — autour de laquelle gravitent d'autres événements considérés comme hors cadre. » (Goffman, 1991 [1974] : 201)

Si l' « intrigue » est celle de la cérémonie charismatique de guérison intérieure, la lecture et la prise de note peuvent être tenues pour « hors cadre ».

Cependant, une observation extérieure ne peut révéler l'ensemble des pratiques d'écriture qui sont connectées à cette cérémonie. En amont, le « berger », originaire de la ville de Sainte-Anne en Guadeloupe et ancien professeur d'économie, utilise la Bible pour préparer ses prêches. En aval, Louisianne utilise les notes prises au cours de la cérémonie pour tenir son « journal spirituel ».

« Lorsque je rentre à la maison, je relis mon cahier et je copie les meilleurs extraits dans mon journal spirituel. (...) J'écris le chemin que j'ai parcouru dans la journée, sur le plan intérieur. Ce que j'ai pensé, à qui j'ai pensé, les sujets qui me préoccupent. Je confie ça à Dieu, au Christ, à travers ce journal. Je n'écris pas "Cher Dieu...", bien sûr, ce n'est pas une lettre. Mais je pose sur le papier les différentes étapes par lesquelles je passe pour rendre mon âme meilleure. Et j'ai conscience que ce que j'écris là est tourné vers Lui. (...) C'est à l'intérieur de ces textes personnels que j'ajoute, entre guillemets, les extraits du prêche, souvent à la fin, comme la morale à la fin des Fables de La Fontaine. [rires] »²⁶

26. Entretien U201106.

Tout comme dans son usage de la Neuvaine écrite, que Louisianne considère comme un exercice religieux à part entière, la tenue d'un « journal spirituel » est une activité de piété et de cheminement personnel. Comme tout exercice physique ou scolaire, il vise un résultat qui est recueilli par la répétition, que ce soit dans l'écriture quasi-quotidienne d'un journal ou dans le temps de la Neuvaine. Les extraits du prêche qui sont recopiés par Louisianne dans son journal font office de clôture. La comparaison qu'elle emploie avec humour avec les *Fables* de La Fontaine relève à la fois d'une culture scolaire française — pour le cas de Louisianne, acquise dans les écoles d'un département d'Outre-mer — et d'une construction de l'efficacité textuelle. En effet, si elle achève son texte par la phrase « Victoire de Jésus sur les forces de Satan », elle ré-affirme la puissance divine dans une double énonciation : celle du « berger » qui l'a prononcée et la sienne, écrite.

Mais Louisianne utilise aussi ces phrases, de mémoire, lorsqu'il lui arrive d'écrire une prière à l'intérieur d'une église.

*« Parfois, quand je suis dans une église où il y a un cahier pour écrire des prières, je me rappelle quelques mots saisissants que j'ai notés au cours de la cérémonie. Je les emploie alors dans ma demande ou mon remerciement à Notre Seigneur. »*²⁷

Nous sommes loin, ici, de la « pénombre psychique » évoquée par Leroi-Gourhan lorsqu'il soulevait le problème de la mémoire opératoire (Leroi-Gourhan, 1964 : 26). Louisianne emploie certaines expressions, lorsqu'elle écrit une prière, dont elle peut retracer l'histoire. Comme l'explique Nicolas Dodier, les sciences sociales ont longtemps accordé un primat épistémologique aux « structures profondes » de l'action, que ce soit en histoire (primat de la longue durée) en anthropologie (primat des structures inconscientes) ou en sociologie (primat des dispositions de l'*habitus*). Or nous voyons, à travers ce parcours effectué auprès de Louisianne, que sont mobilisées des ressources multiples, au cours d'un acte d'écriture votive. La transmission et la mémorisation sont aussi bien orales qu'écrites, parmi lesquelles Louisianne réalise un choix, une sédimentation personnelle. Qui plus est, l'écriture n'est pas seulement « support de mémorisation » mais bien également un moyen d'agir. L'expression prononcée par le « berger » au cours d'une cérémonie charismatique

27. Entretien U201106.

est prise en note et mémorisée, mais clôt également, par sa réécriture, une page de journal intime spirituel ou une « intention de prière », pour leur donner une force particulière.

Mais si l'écriture a le pouvoir de donner une force à l'action votive, un mauvais usage de l'écrit peut aussi annuler complètement ses effets. Emmanuel, l'organisateur de pèlerinage, énonçait ainsi que faire porter sa prière par quelqu'un au lieu de réaliser soi-même le pèlerinage, si l'on est en bonne santé, était une position intenable. Pour Louisianne, la photocopie mécanise la prière et lui fait perdre sa force. Mais des exemples contradictoires montrent que ces positions ne sont pas partagées : les neuvaines photocopiées continuent à se propager dans les églises ; Léa délègue le dépôt de prière en Terre Sainte et prend elle-même en charge les prières de certains de ces proches quand elle se rend à Lisieux. Tout dépend du régime d'activité dans lequel est engagé l'acteur : l'organisateur de pèlerinages sait que cette expérience nécessite la présence et la marche ; la copiste de neuvaines a expérimenté les effets de l'écriture manuelle. Il est donc impossible d'isoler les pratiques d'écriture et l'action votive dans laquelle elles prennent place.

4.3 Écriture et action votive

Les récits que nous avons recueillis au cours des entretiens avec les orants nous permettent d'avancer l'hypothèse selon laquelle l'écriture d'une prière n'est pas un acte isolé mais prend place, au contraire, dans une action votive. À l'échelle d'un pèlerinage, d'une retraite spirituelle ou d'une cérémonie, cet acte apparaît comme un « micro-événement », mais il n'en demeure pas moins central, comme le souligne Vincent, lorsqu'il rapporte sa « conversion » :

« Je suis issu d'une famille catholique. Toute ma jeunesse j'ai été à la messe, mais au bout d'un moment je n'en voyais plus le sens. Un jour ma mère m'envoie en pèlerinage dans le Cher, avec des jeunes. Là, j'ai découvert la joie parce qu'avant j'allais à la messe avec ma mère mais il n'y avait que des vieux, et là, je rencontre plein de jeunes. C'était en 1998. On nous propose d'écrire sur un bout de papier et j'ai juste mis "Mon Dieu, donne-moi l'Esprit Saint"... la phrase, avec un peu d'innocence c'était ça, même s'il me l'avait peut-être donné à mon baptême. L'Esprit saint c'est le souffle, l'inspiration divine. Et durant

l'année 1998-1999 ça s'est façonné un peu. Et en 1999, ça a fait "tilt", la foi était revenue. J'avais soif, il fallait que j'en sache plus. "Donne-moi l'esprit saint", c'est une prière qui est courte mais Dieu ne refuse pas ça. »²⁸

Le pèlerinage apparaît en effet comme le principal moment, dans la démarche religieuse des orants que nous avons rencontré, où l'écriture votive éclôt. Cette action est présentée par Léa comme le cheminement librement consenti d'un individu vers un lieu et une présence divine, sans restriction de temps ou de distance :

« Si tu as une intention très importante, tu vas mettre en œuvre tous les moyens pour la réaliser et aller dans des lieux particuliers. C'est justement le principe du pèlerinage, qui symbolise le "je me déplace vers toi, Seigneur". Parce que tu vois, le Bon Dieu, il n'est pas avec nous comme si on était des oies qu'il allait gaver avec son entonnoir, non, il nous demande une vraie coopération. Et c'est là que tu as toute la grandeur de la liberté qu'il nous laisse, je ne suis pas théologienne, mais tu sens que c'est là où tu as ta vraie place d'homme. Tu n'es pas juste une chose que le Bon Dieu va gaver comme ça, il te demande au contraire d'aller vers lui, de faire ce geste, de faire ce pas. Tu peux le faire intérieurement, et c'est ce qui est le plus important, mais comme justement on est incarnés et qu'on a besoin de choses concrètes, pour faire un pèlerinage intérieur on a souvent besoin de faire un pèlerinage de manière extérieure... et de marcher. De marcher, et d'aller dans un endroit particulier. »²⁹

Cet « endroit particulier » dont parle Léa, que nous pourrions nommer en le réifiant « lieu saint », « lieu sacré » ou « sanctuaire », est le lieu où se déroule l'action votive et la rencontre avec le divin : la chapelle, l'église, la colline où se déploie un chemin de croix, la grotte où la Vierge est apparue.

Un certain nombre d'analyses sur les pèlerinages chrétiens s'attardent sur les gestes de l'« agir pèlerin » et décrivent des actes d'écriture : l'inscription du nom sur un mur ou une statue, la rédaction d'une intention de prière. Alphonse Dupront, dans son article « Pèlerinages et lieux sacrés » de l'*Encyclopædia Universalis* (1995), propose une

28. Entretien V120105

29. Entretien L300906

« phénoménologie du pèlerinage » et en dégage trois moments distincts : « l’aller », « la rencontre sacrale » et le chemin du retour qui s’amorce dans « les continuités pèlerines ». Or l’écriture votive n’y est mentionnée que dans ce troisième temps du retour, lorsque le pèlerin quitte les lieux. Nous allons montrer au contraire comment l’écriture peut se situer au cœur d’une « dramatique de la rencontre » entre l’orant et le divin.

4.3.1 Écriture votive et pèlerinage

Le pèlerinage, tel qu’il est décrit par Alphonse Dupront (1978 ; 1987 ; 1995), est un parcours, originellement réalisé à pied, d’un individu vers un lieu (qu’il nomme « l’espace sacré »), pour atteindre deux buts : un « changement d’état » spirituel et une « rencontre » avec une présence surnaturelle.

Félicité

Cette démarche implique une tension d’accomplissement : la félicité du pèlerinage dépend de cette double attente de devenir « autre » et de rencontrer « quelqu’un ». Une tension qui est perceptible dans les phrases de pèlerins sur le site de Medjugorje, rapportées par Elisabeth Claverie (2003) :

« Ici, c’est chez la Vierge. », « J’essaie d’être là. » (...) « Je voudrais recevoir une grâce », « Ici, c’est priant, c’est merveilleux. », « Voudra-t-elle m’écouter, on est tellement nombreux ? », « Prier quand elle est là, c’est indescriptible. »

Cette attente et cette tension sont le propre de ce que Dupront désigne par « l’aller pèlerin » : « Au commencement, il y a détachement, éloignement, physiquement et mentalement rupture d’avec l’habituel, le “lieu” de l’expérience ordinaire — ce que les clercs chroniqueurs de la croisade appelaient “la terre de la naissance” pour l’opposer à l’objet eschatologique du départ insensé et nécessaire, la “terre de la promesse”. » (Dupront, 1995 : 657).

La distance entre le lieu de départ et le lieu d’arrivée n’est pas nécessairement grande : seuls 7 kilomètres séparent l’église paroissiale Sainte Cécile à Boulogne et la chapelle de la Médaille Miraculeuse à Paris. Nous y avons suivi Simon, qui accomplit ce pèlerinage, en ce dimanche du mois de mai 2006, dans des circonstances particulières. Il ne chemine

pas prioritairement pour lui-même mais pour sa cousine malade, dont il porte une lettre écrite à la Vierge. Sa motivation première est donc le recours pour autrui, mais il vit ce pèlerinage comme tendu vers une transformation personnelle.

*« J’attendais beaucoup de cette rencontre avec Marie. Pour Anna, ma cousine, bien sûr, mais aussi pour moi-même, car je me sens un peu comme un damné en ce moment. J’avais besoin de renouveler ma confiance à la Vierge et à Dieu, de montrer que je suis encore là, debout devant eux. »*³⁰

Cette double finalité est perceptible également dans les paroles d’Emmanuel, le laïc qui guide le petit groupe de pèlerins. Ses premiers mots mettent en avant un phénomène d’intercession :

*« Nous allons prier pour Jean-Alexis, on m’a dit de prier pour Jean-Alexis et nous allons prier pour toutes les intentions de tous nos frères qui n’ont pas pu venir. C’est très important, prions pour tous nos frères qui n’ont pas pu venir. (...) Et s’il y a des pèlerins, comme on n’est pas très nombreux, qui veulent demander des intentions de prière, et bien n’hésitez pas. »*³¹

Simon ne prononce rien à cette occasion, car il a parlé en privé avec Emmanuel de la maladie de sa cousine et ne souhaite pas divulguer sa demande devant la petite quinzaine de personnes présentes. Au cours du pèlerinage, les participants sont amenés à réciter collectivement un Rosaire : tout en marchant, ils prononcent la prière du « Notre Père », puis dix fois celle du « Je vous salue Marie » et un « Je crois en Dieu ». A la suite de cette série, le groupe fait un arrêt et Emmanuel propose une méditation sur les différents « Mystères » (épisodes de la vie de la Vierge et du Christ), ponctuée d’anecdotes et de réflexions personnelles. A la fin du premier Mystère médité ce jour-là (La Résurrection), Emmanuel rappelle une nouvelle fois l’importance de l’intercession, sans nommer le problème rencontré par Simon mais en le regardant au fond des yeux :

30. L’entretien de Simon est au passé car il a eu lieu quelques jours après le pèlerinage (Entretien S100506).

31. Pèlerinage du dimanche 7 mai 2006.

« Prions pour toutes les intentions de tous vos frères, vos soeurs, toutes vos familles qui n'ont pas pu venir, c'est très important. Qui sont dans les hôpitaux, qui sont malades, qui vont se faire opérer. »

Simon note bien évidemment cette considération particulière :

« Tout ce qu'a dit Emmanuel, au début du pèlerinage, sur l'intercession, m'a beaucoup touché. J'ai senti qu'il était en communion de cœur avec moi, je me suis senti encouragé et vivifié. »

« Encourager et vivifier » : telle est l'une des fonctions que le laïc accompagnant ce pèlerinage s'est fixé. Inscrit dans le courant du Renouveau Charismatique, Emmanuel met prioritairement l'accent sur la relation personnelle avec le divin et en particulier, l'Esprit Saint. Pour appeler l'assemblée des pèlerins au renforcement de leur foi, il égraine tout au long du rosaire des récits de pèlerinages qu'il a accompli dans le monde entier en insistant sur les « grâces » reçues, confirmées par un fidèle compagnon de route.

« Emmanuel : Nous avons eu la chance d'aller, je suis obligé de vous le dire, voir les soeurs de Bethléem, où c'est vraiment, alors là, une grâce qu'on a eu du ciel, on a pu rentrer dans le Monastère, parce que normalement on n'a pas le droit, et nous avons assisté à l'office des Soeurs et des Frères qui nous ont accueillis.

Un pèlerin : Inoubliable...

E : C'est... vous savez, je vais vous dire une chose...

Le pèlerin : C'était angélique, inoubliable...

E : C'est tellement angélique...

Le pèlerin : ... qu'on ne peut pas l'oublier.

E : ... qu'on ne peut pas se rendre compte, avant de l'avoir vécu, de la présence du Christ quand elles prient. Et de Marie. J'étais là, et à un moment donné, je les regardais, j'allais tomber. Je me dis : "Mais c'est pas possible, qu'est-ce qu'il m'arrive ?" J'allais tomber. Donc c'était l'effusion de l'Esprit.³² »

32. L' « effusion de l'Esprit » est l'expérience fondatrice de la venue de l'Esprit Saint sur quelqu'un (généralement en prière), mise en valeur par le Renouveau Charismatique.

Tout au long des 7 kilomètres parcourus, Emmanuel oriente son discours sur cette tension d'accomplissement inhérente au pèlerinage : la transformation spirituelle et la rencontre avec le divin.

Rencontre

Alphonse Dupront dénombre, dans son approche phénoménologique du pèlerinage, les rites propitiatoires à cette rencontre une fois le lieu de culte atteint, qu'il classe dans les « gestuaires de l'approche » et les « rites de participation ». L'observation d'un rituel précis permettrait la réalisation des buts initiaux que le pèlerin s'est fixé. « Quand on est arrivé au lieu sacré, tout devient alors attitude, comportement, pour que se manifeste la présence. » (Dupront, 1995 : 664) En suivant le pèlerinage à la Chapelle de la Médaille Miraculeuse, il est cependant possible d'observer que les pèlerins, une fois sur place, ne sont pas figés dans une seule attitude et un seul niveau d'engagement.

Une fois passée la porte du 140 rue du Bac, une ruelle intérieure agrémentée de fleurs conduit à la chapelle. En ce dimanche du mois de mai, la ruelle est bondée. Près de 200 personnes s'y pressent, entrent et sortent du bureau latéral où les médailles sont bénites, flânent autour des tourniquets à cartes postales, prennent des photos. Les rangées d'ex-votos fixés au mur de la ruelle vont d'emblée marquer Simon.

*« Quand on entre, ce qui bouleverse vraiment, ce sont tous ces ex-votos. Là, on sait qu'on est vraiment dans un lieu de grâces, avec tous ces remerciements. On sent la puissance de la Vierge et cela nous renforce. »*³³

Les ex-votos confirment donc la sacralité du lieu en mettant en exergue les vœux accomplis. Ces plaques de marbres collées les unes aux autres fondent un collectif, un « chœur d'hymnes de grâces », comme le nomme Dupront, qui accueillent le visiteur ou le pèlerin. Les premiers gestes d'approche de Simon dans le lieu de culte sont donc des actes de lecture devant ce mur d'ex-votos. Il ne se mêle pas à la foule mais reste quelques instants silencieux, les mains jointes devant lui, puis esquisse un signe de croix avant de se diriger vers le bureau des médailles. Il passe ainsi de la concentration et de l'approche aux « rites de participation », qui sont caractérisés, pour Alphonse Dupront, par l'offrande, l'immer-

33. Entretien S100506.

sion ou l'imprégnation avec une matière consacrée (eau, huile) et par le contact avec des objets sacraux :

« Toucher de la main ou avec un chapelet ou baiser le rocher de l'apparition, poser les lèvres sur le reliquaire, frotter délicatement le tombeau, frôler du bout des doigts le socle sur lequel repose l'image, ou encore pratiquer l'*abrazo* comme à Saint-Jacques de Compostelle, demander à un clergeon de mettre en contact avec la statue du saint des rubans dont on gardera une partie précieusement sur soi — autant de gestes, parmi les plus répandus, qui marquent la rencontre, ce moment du moins où le pèlerin reçoit sa charge sacrale, promesse et puissance de la mutation. (...) Ce premier acte de participation tient du rapt. Il s'agit bien en effet, de prendre à la présence ou à l'objet sacré quelque chose de leur puissance mystérieuse, de cette puissance qui, en l'acte du pèlerin, renouvelle et transforme. » (Dupront, 1995 : 665)

A la chapelle de la Médaille Miraculeuse, ce « rapt » tient d'abord de l'achat. Dans le bureau des médailles, Simon « fait une offrande » : le prix est libre, conseillé à partir d'un euro, il en donnera cinq pour que sa cousine puisse porter une petite médaille bénite, dans sa chambre d'hôpital. Une fois la médaille achetée, il entre directement dans la chapelle et se rend à la droite du chœur s'agenouiller devant la statue de la Vierge et le tombeau transparent contenant le corps de cire de Catherine Labouré. C'est cette religieuse à qui la Vierge est apparue trois fois dans cette chapelle, au cours de l'année 1830. Simon ne peut approcher trop près du tombeau, gardé par une barrière, mais il sort la lettre de sa poche, pose la médaille dessus et les maintient ensemble sur le sol en priant.

L'histoire de cette médaille mêle en effet apparition et inscription : après avoir tardivement appris à lire et à écrire dans le dessein d'entrer au couvent des Filles de la Charité, Catherine Labouré a une première apparition de la Vierge au pied de l'autel, puis une deuxième sous la forme d'un tableau. Elle y voit l'Immaculée Conception tendant les bras, les mains ouvertes d'où jaillissent des faisceaux de lumière. Inscrit en caractères d'or, « O Marie, conçue sans péché, priez pour nous qui avons recours à vous. ». Le tableau se retourne et Catherine voit la lettre M surmontée d'une petite croix et, en bas, deux cœurs — ceux de la Vierge et du Christ. La Vierge délivre alors le message suivant : « Il faut faire frapper une médaille sur ce modèle, les personnes qui la porteront seront indulgenciées,

et ceux qui feront avec piété cette courte prière jouiront d'une protection très spéciale. ». Catherine Labouré parvient alors à convaincre ses supérieurs, sans révéler le secret de ces apparitions, de faire frapper cette médaille. C'est encore sous cette forme qu'elle est diffusée aujourd'hui (Notteghem, 2001 et 2003).

Simon ne s'attend pas, bien évidemment, à ce que la Vierge lui apparaisse, comme elle est apparue à Catherine Labouré. Mais il souhaite que la force qui s'est dégagée de cet instant perdure, en prononçant la prière dictée par la Vierge.

« Lorsque j'étais agenouillé près du tombeau, j'ai ajouté ma prière à celle de ma cousine, contenue dans la lettre. Avant de la mettre dans le panier des prières, je voulais que les mots d'Anna contenus dans sa lettre soient en contact avec la médaille, avec la chapelle, avec ce lieu tellement merveilleux. Ça n'a rien de magique, j'ai bien conscience que c'est tout à fait symbolique, mais au moment où tu fais ces gestes, tu te sens comme conduit par la Vierge, tu ne réfléchis à rien. Je n'avais pas prévu à l'avance de faire cela. »³⁴

Le « panier des prières » est la destination matérielle, dans le pèlerinage de Simon, de la lettre de sa cousine. Devant le tombeau de Catherine Labouré, une corbeille d'osier à deux anses est sertie d'une étiquette qui mentionne « Intentions de prière ». Avant la messe de 11 heures 15, un grand nombre de personnes y glissent des papiers pliés ou des enveloppes. Simon s'en approche, dépose la lettre de sa cousine, fait un signe de croix et part s'asseoir sur l'un des bancs de la chapelle.

Au cours de la messe, quatorze à quinze personnes continuent de déposer des prières pliées dans la corbeille d'osier. Au moment de la prière universelle, la mère supérieure qui dirige les chants liturgiques appelle deux religieuses. Elles saisissent chacune une anse et marchent jusqu'à l'allée centrale, devant l'autel. Elles tiennent la corbeille tandis qu'une laïque, installée au micro, énonce des intentions générales : « *Pour les familles désunies, pour les adolescents en rébellion contre leur famille, pour les femmes battues.* » Puis l'assemblée prononce la phrase « *Sainte Marie, prie pour nous* », tandis que les porteuses de corbeille la soulèvent. Puis les intentions reprennent : « *Pour les personnes emprisonnées à cause de leur foi, pour les personnes emprisonnées injustement.* » Au bout de quatre

34. Entretien S100506.

levées de corbeille, les porteuses l'amènent sur l'autel de la Vierge tenant un globe — représentant le monde qu'elle présente à Dieu — à droite du maître-autel. Puis le prêtre officiant demande à la Vierge de « *présenter ces prières à Dieu* » et ajoute des intentions personnelles — pour des personnes disparues dans un accident de métro, la veille.

Pour Simon, c'est à ce moment de prière collective que la « rencontre » a véritablement lieu, même si la Vierge était présente dans son esprit, graduellement, tout au long de son pèlerinage.

*« Et je t'assure que lorsque les sœurs ont élevé le panier de prières avec tous ces messages écrits et la lettre de ma cousine que je venais de déposer, j'ai senti Sa présence qui inondait mon cœur et mon esprit, et l'assemblée toute entière. Une chaleur, une ferveur... Elle était là. »*³⁵

C'est ce qu'Alphonse Dupront désigne comme « la dramatique de la rencontre » :

« Tout se trouve ainsi mis en place pour rendre sensible la présence sacrale et pour susciter, dans l'offrande orante, comme une mimésis où la puissance priée ou conjurée prend possession à son tour du fidèle qui lui rend ce culte. Ce temps de réception de l'Autre en soi est le couronnement de l'offrande — temps éclair en quelque sorte, car cette communion est de l'instant. » (Dupront, 1995 : 666)

Dans le cas de Simon, l'agencement organisationnel de l'activité culturelle a rempli sa mission. Son point de départ se situe au moment où sa cousine écrit une lettre et lui demande de la déposer à la chapelle de la Médaille Miraculeuse. L'action se déroule ensuite le jour du pèlerinage, dans une montée en gradation de la tension et de l'émotion. Le rosaire récité en marchant, les récits de l'organisateur, les chants, l'arrivée dans la rue intérieure bordée d'ex-votos, l'achat de la médaille et sa mise en contact avec la lettre, le dépôt dans la corbeille d'osier, l'oraison mentale, la messe et l'élévation de la corbeille : tout concourt à créer un environnement votif d'une intensité exceptionnelle.

L'efficacité du dispositif culturel réside dans les liens entre ces éléments, comme le souligne Jacques Girin à propos des agencements organisationnels : « La compétence d'un agencement organisationnel — sa capacité à honorer les mandats dont il est l'objet — dépend en premier chef du nombre, de l'intensité et de la qualité des liens qui existent

35. Entretien S100506.

entre ses différents composants, relevant des ressources humaines, matérielles ou symboliques. » (Girin, 1995 : 140) Dans cet environnement pèlerin, l'écriture votive est une ressource qui peut dans certains cas s'avérer centrale. Nous venons d'en avoir une illustration avec l'exemple d'un pèlerinage accompli dans le but de déposer une lettre à la Vierge dans un lieu de culte qui lui est dédié, au sein d'un contenant (la corbeille) désigné par l'institution gestionnaire du lieu comme le réceptacle privilégié des prières écrites.

Alphonse Dupront ne classe l'écriture votive que dans ce qu'il désigne comme les « continuités pèlerines », ces gestes que réalisent les orants avant leur départ du lieu saint, pour y demeurer jusque dans l'absence corporelle. À sa suite, Jean Chélini et Henri Branthomme classent les inscriptions et graffitis dans les « derniers gestes avant de repartir » qui permettent de « marquer sa trace au sanctuaire » (Chélini & Branthomme, 2004 : 232). À travers ce pèlerinage suivi dans les pas de Simon, nous voyons au contraire que l'écriture votive, même si elle n'est pas effectuée par le pèlerin lui-même qui « porte » la prière de l'une de ses proches, peut être au cœur de la « dramatique de la rencontre » avec le divin, son enjeu, et non une simple trace laissée au-delà d'une absence corporelle.

4.3.2 Parcours dans les lieux de culte

Il n'est pas de « cheminement » que celui du pèlerinage. Pourtant, toutes les situations d'écriture observées au cours de cette enquête sont caractérisées par un « aller vers », tel que le décrivait Léa (« Il te demande d'aller vers Lui, de faire ce geste, de faire ce pas. ») Ce mouvement est notamment tangible dans certains déplacements des orants au sein des lieux de culte. Loin d'être simplement intérieur ou spirituel, le parcours engage le pas et le regard dans des espaces physiques. Le cas le plus éclairant est sans doute celui des « chemins de croix ».

Chemins de croix

Issue d'une tradition commémorative imaginée par les franciscains au XV^e siècle, cette *via dolorosa* organisée à Jérusalem constituait un exercice spirituel à part entière. Les moines eurent l'idée de transposer cette forme de méditation sur la Passion dans le cadre de vie habituel des fidèles qui ne pouvaient se rendre en Terre Sainte. Pour ce faire, ils disposaient en plein air ou dans les églises des séries d'évocation (tableaux, statues) des

scènes marquantes de l'itinéraire du Christ vers le Calvaire, et ils faisaient prier les fidèles à chacune de ces étapes ou « stations ». A Saint Germain des Prés et à Notre Dame des Champs, le chemin de croix établi sur les bas-côtés reprend les quatorze stations fixées au XVIII^e siècle par Benoît XIV.

- | |
|--|
| 1. Jésus est condamné à mort |
| 2. Jésus est chargé de sa croix |
| 3. Jésus tombe sous le poids de sa croix |
| 4. Jésus rencontre sa très sainte Mère |
| 5. Simon le Cyrénéen aide Jésus à transporter sa croix |
| 6. Une femme pieuse essuie la face de Jésus |
| 7. Jésus tombe pour la seconde fois |
| 8. Jésus console les filles d'Israel |
| 9. Jésus tombe pour la troisième fois |
| 10. Jésus est dépouillé de ses vêtements |
| 11. Jésus est attaché à la croix |
| 12. Jésus meurt sur la croix |
| 13. Jésus est descendu de la croix est remis à sa mère |
| 14. Jésus est mis dans le sépulcre. |

TABLE 4.1 – **Le chemin de croix**

Le chemin de croix, au même titre que le pèlerinage, est donc un dispositif culturel à part entière, qui peut également devenir un composant d'un agencement organisationnel. Quelles seraient, pour reprendre la terminologie de Jacques Giry, les « mandats » assignés à ce type de parcours au sein d'un lieu de culte ? En quoi résiderait son efficacité ?

L'historienne Mary Carruthers, étudiant les mécanismes de la mémoire dans les pratiques de méditation monastique, établit une correspondance entre les parcours au sein des oratoires et le *ductus* rhétorique.

« Le *ductus* est ce à quoi nous autres donnons parfois le nom de “ mouvement d'une composition ”. Aspect de la “ disposition ” rhétorique, le *ductus* est le

mouvement qui s'opère à l'intérieur des différentes parties d'une œuvre et entre elles. L'idée de dynamique est essentielle au *ductus*. » (Carruthers, 2002 : 104)

Sous-jacente à cette notion de *ductus* se trouve l'idée de route, de circulation. Elle illustre le fait que l'esprit emprunte des voies, que la mémoire fonctionne en trouvant un chemin, en réalisant un parcours. Or le parcours physique de l'orant dans l'église « donne une route à sa prière » (Carruthers, 2002 : 325). S'appuyant notamment sur les travaux de Carol Heitz qui a montré comment les processions dans l'abbaye de Saint-Riquier étaient « balisées » par les objets liturgiques (autels, tableaux) et l'architecture du lieu, Mary Carruthers revient sur les « chemins de croix ».

« Les liturgies stationnelles constituent un moyen très efficace de créer une “mémoire localisante” et furent inventées à cet effet. Même à Jérusalem, où les lieux sont censés coïncider avec le cadre réel des événements, le réflexe de “loger les images” que l'on a conservées de ses lectures dans les *loci* dispensés par la topographie locale était d'emblée manifeste. L'important, pour les pèlerins, n'était pas tant les lieux eux-mêmes que leur pouvoir d'évocation. (...) Les pèlerins se rendaient sur les sites non seulement pour voir les lieux mais aussi pour “visualiser”, “réactualiser” et surtout localiser les images qu'ils avaient conservées de leurs lectures et transportaient dans leur mémoire. » (Carruthers, 2002 : 334)

Ainsi Mary Carruthers introduit-elle également dans sa réflexion un rapport à la lecture, au texte écrit et mémorisé « en images », réactivé par le pèlerinage ou le parcours dans des lieux de culte. Ces correspondances établies entre le mouvement du corps, les « prises sensibles » proposées par un lieu (objets, images, jeux de lumières), l'architecture et la mémoire du texte sont particulièrement stimulantes si on les met à l'épreuve de l'observation.

Chaque Vendredi Saint à Paris, des chemins de croix sont organisés dans les rues de différentes paroisses, le plus célèbre étant celui de Montmartre. Mais tout au long de l'année, des fidèles se rendent dans des églises pour réaliser cet exercice, en guise d'hommage, de demande, de pénitence ou de remerciement. C'est le cas de Cathy, une jeune Réunionnaise de 26 ans, qui se rend régulièrement à Notre-Dame-des-Champs, proche de son lieu de travail, pour ses actions votives — elle n'y vient pas pour la messe, cette église étant trop

éloignée de son lieu de résidence. Suivant le chemin de croix à partir de l'entrée latérale de la rue Notre-Dame-des-Champs, elle marque une pause à chaque station, se signe et lit dans un ouvrage à couverture verte. Au milieu de son parcours, après la 7^e station, arrivée à hauteur de l'entrée principale de l'église, elle se rend devant le cahier d'intentions de prière. Elle lit la page ouverte, écrit une prière, puis continue son parcours. L'action dure au total une demie-heure³⁶.

Avec Cathy, j'ai refait *a posteriori* ce chemin de croix à ses côtés. Il ne s'agissait donc pas, à ce moment-là, d'une action votive, mais d'un parcours commenté rétrospectif. L'ouvrage à couverture verte était l'une de ses bibles personnelles, qu'elle laisse sur son lieu de travail — un bureau d'experts comptables — pour pouvoir en lire des extraits au cours de la journée. À chaque station, elle lit un extrait de l'Évangile correspondant à la scène représentée. Elle « jongle » ainsi entre les différents évangiles : la condamnation à mort de Jésus est méditée à partir de celui de Saint Jean, tandis que l'épisode de Simon de Cyrène portant la croix est lu dans celui de Saint Marc. Les pages de la bible de Cathy ont été préalablement marquées par des morceaux de papiers autocollants sur lesquels les numéros des stations sont inscrits.

La prière qu'elle inscrit sur le cahier à l'entrée de l'église, au milieu du chemin de croix, est à l'intention de Saint Benoît, « son » saint. Cette action votive mêle donc un exercice spirituel traditionnel portant sur la vie du Christ avec un acte d'écriture tourné vers un saint personnel.

« Je peux vous dire que je souffre vraiment avec le Christ pendant tout le chemin de croix. Jésus tombe une fois, deux fois, trois fois, et il se relève. En souffrant avec lui, je sais qu'il m'aidera dans le chemin de croix qui est le mien aujourd'hui. (...) Saint Benoît, c'est mon saint personnel, que j'ai choisi quand j'étais petite et que je vivais encore à La Réunion. C'était le saint protecteur de ma paroisse. (...) Je fais une pause au milieu du chemin de croix, ici [elle désigne l'entrée de l'église où nous nous trouvons] pour penser à Saint Benoît, et puisqu'il y a un cahier de prières, pour lui écrire. »³⁷

36. Voir le plan présenté en annexes.

37. Entretien avec Cathy, église de Notre-Dame-des-Champs, jeudi 13 octobre 2005 (entretien C131005).

La méditation de la passion avec le Chemin de Croix se réalise donc d'une manière concrète, en parcourant un trajet de stations au sein de l'église. Le corps est associé à la méditation par la marche, les différents arrêts, les pages que l'on tourne dans la Bible. Cette méditation est également étayée par les images des différentes stations et le texte lu. La marche, les images et la lecture de l'Évangile soutiennent la pensée. À ce mouvement du corps et de l'esprit, Cathy ajoute le mouvement de l'écriture, le *ductus* calligraphique — l'ensemble des traits effectués pour former une lettre. Ce mouvement est présenté comme fortuit, incité et conduit par la présence d'un objet-support (« puisqu'il y a un cahier de prières »). Mais aussi contingent soit-il, cet acte d'écriture se présente là encore au cœur de l'action votive — ou plutôt comme une « pause » au milieu de celle-ci — et non comme un geste esquissé avant de quitter le lieu de culte.

Parcours touristique, parcours dévôts

Pour autant, les parcours effectués dans les lieux de culte ne sont pas tous réglés par une trajectoire aussi rigoureuse que celle du chemin de croix³⁸. Les églises du diocèse parisien sont aussi des lieux de visite touristique, dans lesquelles les déambulations n'ont pas uniquement une visée pèlerine. Selon l'Agence Française de l'Ingénierie Touristique, le « tourisme religieux » représente 44 % de l'ensemble du tourisme culturel. Or les pratiques et les attentes du public concerné par ce type de tourisme ne sont pas forcément religieuses. Dans l'église de Saint-Germain-des-Prés, nombre de visiteurs ne viennent ni pour participer à la messe de midi quinze ni pour se recueillir devant la statue de Notre-Dame-de-la-Consolation. Cette église, souvent présentée comme « la plus ancienne de Paris »³⁹ est simplement une étape culturelle de leur circuit touristique au cœur du quartier

38. Les plans des églises de Notre-Dame-de-Champs et de Saint-Germain-des-Prés en annexe présentent ainsi deux exemples de parcours-type de scripteurs se rendant sur place pour prier à un endroit précis : leur cheminement dans l'église, contrairement à celui du parcours-type des touristes, est limité à un seul espace, celui où se trouve la statue du saint visé.

39. L'origine de l'église de Saint-Germain-des-Prés remonte en 558, lorsque Childebert décida de construire une basilique pour contenir des reliques et les tombeaux des rois. Devenue une immense abbaye bénédictine au XIX^e siècle, l'ensemble fut en partie détruit sous la Révolution et pendant l'incendie de 1794. L'église actuelle est issue d'une série de restaurations réalisées au XIX^e siècle.

de Saint-Germain-des-Prés. De ce fait, l'accueil des visiteurs est repensé par l'institution catholique et s'étoffe pour répondre à ces aspirations. L'Eglise a créé, depuis le Concile de Vatican II, un service issu de la Conférence des évêques de France et présent dans tous les diocèses, intitulé « Pastorale des réalités du tourisme et du loisir ». Composé de laïcs et de religieux, ce service collabore avec le Secrétariat d'Etat au Tourisme et l'Agence Française de l'Ingénierie Touristique pour anticiper et de répondre aux nouvelles attentes des touristes au sein des lieux de culte. Les « orientations 2003-2007 » de la Pastorale des réalités du Tourisme et des Loisirs mettent ainsi à jour la double contrainte dans laquelle cet accueil touristique est compris : « La vocation première d'un édifice religieux est d'accueillir dans le but du recueillement mais pas de se transformer uniquement en lieu d'animation. »

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"> - Cathédrale Notre-Dame-de-Paris : 13,6 millions de visiteurs - Basilique du Sacré-cœur de Montmartre : 10,5 millions de visiteurs - Chapelle de la Médaille Miraculeuse : 2 millions de visiteurs - Basilique Notre-Dame-des-Victoires : 1,3 millions de visiteurs - Eglise de Saint-Germain-des-Prés : 900 000 visiteurs - Eglise de Notre-Dame-des-Champs : (non renseigné) |
|---|

TABLE 4.2 – Fréquentations touristiques des lieux de culte parisiens (estimations de l'Office du tourisme et des congrès de Paris et de l'Observatoire national du tourisme pour l'année 2008)

Du fait de sa grande fréquentation touristique (estimée à 2 500 visiteurs par jour selon l'Observatoire national du tourisme), les gestionnaires de l'église Saint-Germain-des-Prés sont obligés de tenir compte de cette activité, dans un souci de canalisation (pour que l'église reste un lieu de culte) et de visibilité (pour que la foi chrétienne soit mise en valeur à travers des ouvrages d'art)⁴⁰. Le déambulatoire, les collatéraux (ou bas-côtés) d'une église,

40. L'association « Art, culture et foi » joue de ce point de vue un grand rôle dans le lien qui essaye d'être créé entre l'activité touristique et l'activité religieuse. Créée en 1989 à l'instigation du Cardinal Lustiger, sa mission est de « promouvoir dans la capitale, par des manifestations ou des créations artistiques et culturelles de qualité, les rapports que l'art et la culture conservent ou retrouvent avec les inspirations de

sont des espaces de circulation. Ils mettent en évidence la pluri-fonctionnalité de l'église, à la fois lieu de culte et lieu touristique. Des orants les parcourent : la marche au sein de l'église, pour se rendre de l'entrée à l'espace de prière, est un moment-clé dans leur parcours votif car il implique un premier niveau de concentration et de recueillement. Ces orants croisent dans ces espaces des visiteurs et des touristes dont le degré d'implication votive est moindre, voire nulle. Cette double fréquentation demande de la part des gestionnaires du lieu une attention particulière pour encadrer les parcours et points de convergence tout au long de ces espaces.

Les parcours touristiques sont donc balisés, depuis l'entrée de l'église, pour que le visiteur se sente accueilli mais aussi pour qu'il respecte l'intégrité du lieu. Cette fonction de « balise » est en partie assumée par des objets écrits (affiches annonçant des interdictions, panneaux d'exposition relatant l'histoire de l'église, plaques de marbre gravées à la mémoire des sculpteurs) qui jalonnent ces parcours dans un véritable dispositif graphique. Les visiteurs observés sur le terrain, qu'ils soient seuls avec leur appareil photo, en couple ou en groupe, ne sont pas seulement contemplatifs, ils sont aussi lecteurs : ils lisent les feuillets de présentation de l'église proposés en huit langues et vendus dix centimes d'euros, les ex-votos, les panneaux d'affichage présentant les activités de l'église. Lorsqu'ils arrivent à hauteur des statues qui suscitent des prières écrites, sur le bas-côté droit pour Saint-Antoine-de-Padoue et sur le bas-côté gauche pour Sainte Rita, ils sont déjà entrés dans une activité de lecture.

L'emplacement de ces écritures votives exposées n'est pas non plus laissé au hasard, occupant des positions très précises dans l'espace cultuel. La disposition des statues au sein de l'église répond en effet à une certaine hiérarchie canonique. Onze chapelles se succèdent autour du chœur : l'absidiole principale est dédiée à la Vierge Marie tandis qu'un hommage est rendu aux saints locaux ou fondateurs dans les absidioles qui l'entourent (Sainte Geneviève, patronne de Paris et Saint Germain, évêque de Paris de 555 à 576). La proximité de la Vierge se fait encore sentir dans les chapelles suivantes, dédiées à un culte marial ou à des membres de sa famille : la chapelle du Sacré-Coeur et celle de Saint

la foi chrétienne. » (Extrait des statuts) L'association organise des visites guidées de l'église, un dimanche par mois.

Anne (mère de la Vierge). Des saints de moindre importance nichent dans les chapelles secondaires : Saint Benoît, Sainte Thérèse, Sainte Marguerite et Saint François-Xavier. Les saints qui suscitent des prières écrites sont encore plus minorés dans la hiérarchie spatiale, puisqu'ils ne possèdent même pas de chapelle à leur nom et sont installés sur les bas-côtés.

Ces deux statues sont couvertes de graffitis votifs⁴¹. Sous le socle de la statue de Sainte Rita sont glissés des dizaines de morceaux de papier pliés qui contiennent soit des prières personnelles, soit des neuvaines. Les laïcs qui officient à l'accueil de l'église ont scotché des feuilles blanches de format A0 sur les piliers proches de ces statues pour que les visiteurs continuent à écrire sans détériorer les statues. Les feuilles scotchées sur les piliers ne sont donc là que pour épargner les statues, qui sont elles-mêmes nettoyées chaque année. Simples sculptures de plâtre réalisées dans les années 1960, Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue ne sont pas, dans cette église, des statues protégées par un classement aux Monuments historique.

Cette situation spatiale (dans le déambulatoire) et l'absence de protection par une barrière ou un cordon laissent les statues en grande proximité avec le public, visiteurs ou dévots. Le toucher est donc omniprésent dans le rapport sensible entretenu par les orants. Certaines parties du corps des saints de plâtre sont effleurées après une prière silencieuse, après le dépôt d'un cierge, après l'écriture d'une prière. C'est souvent le dernier geste effectué au moment du départ de l'orant. Plus rarement, l'orant s'appuie sur la statue tout au long de l'exécution de la prière. Certaines parties du corps sont privilégiées : les pieds pour Saint Antoine (les pieds de Sainte Rita sont cachés par sa robe, les orants se rabattent donc sur le socle de la statue), les mains et la bouche, mais aussi la croix du chapelet que Sainte Rita porte autour de la taille. Nous pourrions rapprocher ces pratiques des croyances concernant les reliques et « l'avoir du saint » (Gagneux 1993 : 38) qui induit des vertus transmises par contact. Mais il semble plus probable que ces gestes soient liés à l'actualisation de la présence divine au moment de la prière. Une orante (par ailleurs auto-proclamée responsable de la composition florale autour de Sainte Rita) avance par

41. C'est surtout le cas pour Sainte Rita, faite de marbre blanc. Saint Antoine de Padoue est recouvert d'un enduit brun qui limite les inscriptions.

exemple : « *Quand je prie Sainte Rita devant elle, quand je la touche comme ça [elle fait le geste de toucher fermement le socle] je sais qu'elle est là.* ». Plus qu'un gage d'efficacité, il s'agirait plutôt de la convocation d'une présence dans un moment d'adresse au saint.

Ces actes de prière et d'écriture sont des actes publics : les lieux qui les accueillent, bien que marginaux, n'en sont pas moins de grands lieux de passage. On écrit donc sa prière sous l'oeil des autres, fidèles, visiteurs, laïcs et religieux. Objet de curiosité, ces statues et les feuilles de prière qui les accompagnent sont très lues par les visiteurs. Individuellement ou en groupe, ils s'attardent à déchiffrer les messages, ils les photographient. Commentées par les guides touristiques qui sillonnent l'église, ces prières écrites sont présentées comme des reliquats de piété populaire, au même titre que les ex-votos. Cependant, les ex-votos sont désignés comme appartenant déjà à l'histoire de la communauté, tandis que ces pratiques d'écriture actuelle ne possèdent ni la solidité ni la patine qui impose le respect. La lecture de ces feuillets de prière est souvent réalisée en groupe. La petite taille des caractères oblige ces lecteurs à un rapprochement avec l'objet écrit, mais aussi à un rapprochement entre lecteurs. Comme le souligne Béatrice Fraenkel au sujet des inscriptions présentes dans les rues de New-York après le 11 septembre, « l'espace public ainsi réaménagé montre à chacun qu'il appartient au même corps, à la même entité qui l'englobe, et chaque scripteur, chaque lecteur, parce qu'il produit cet espace, réaffirme sa qualité de citoyen. » (Fraenkel, 2002 : 52). Ici, ce n'est pas le « citoyen » qui est convoqué, mais le chrétien, même non-pratiquant, qui parcourt l'église et se laisse emporter sur les voies de la foi. La lecture à plusieurs est exploitée à des fins « esthétiques », c'est-à-dire perceptives et émotives : elle est le moyen et la fin d'une action collective tournée vers les émotions, une tentative collective d'influer sur les émotions, les sensations, le ressenti de chacun.

L'efficacité du dispositif cultuel à Saint-Germain-des-Prés réside donc principalement dans la mise en parcours : sur le chemin arpenté par les visiteurs autour de la nef et du choeur, les chapelles latérales s'offrent comme autant de lieux de pause et de méditation. Mais cet agencement, lié à la structure architecturale du lieu, est complété par l'installation de statues (Sainte Rita, Saint Antoine de Padoue) au beau milieu de ce chemin. Contrairement aux deux statues de la Vierge respectivement disposées à l'entrée et au fond de l'église, entourées d'un cordon de sécurité, les statues qui recueillent des suffrages

écrits se trouvent à portée de main. Ce n'est donc pas uniquement le pouvoir attribué au saint qui contribue à son succès (Sainte Rita est l'apôtre des « causes désespérées » tandis que Saint Antoine est requis pour retrouver des biens perdus, matériels ou spirituels) mais également la façon dont il est intégré dans un dispositif culturel.

4.3.3 Itinérances : prier en aérogare

Les actions votives des voyageurs rencontrés à l'aéroport d'Orly diffèrent à bien des égards de celles des touristes de Saint-Germain-des-Prés. Mis à part quelques habitués, la plupart des passagers font la découverte impromptue de l'existence de lieux de cultes dans les aérogares. Ils arrivent à l'entrée de la chapelle, hésitants, chargés des bagages qu'ils n'ont pas laissés au comptoir d'enregistrement situé deux étages plus bas. Bien souvent, ces voyageurs ouvrent la porte vitrée, s'attardent un instant sur le seuil sans avancer plus loin et repartent. D'autres posent leur valise au bout d'une rangée de banc et s'assoient quelques minutes, profitant du calme qui règne au milieu du tumulte de l'aéroport. Certains s'avancent jusqu'aux présentoirs situés sur les deux côtés de la chapelle, où se côtoient de petites piles de documents : extraits de la Bible lus au cours de la messe dominicale accompagnés d'une réflexion sur l'Évangile, textes photocopiés de prières issus de magazines chrétiens (principalement, le mensuel *Prier*), renouvelés chaque semaine, que les voyageurs peuvent emporter dans l'avion. Sur l'un de ces présentoirs est disposé un cahier d'intention de prière, ouvert.

Si l'aéroport est pour les voyageurs un lieu de transit, souvent accompagné d'une attente qui marque une rupture avec le temps quotidien, il est, pour d'autres personnes, un lieu de travail. Personnel navigant (membres des équipages : pilotes, hôtesses de l'air et stewards) et personnel au sol (mécaniciens et techniciens, employés de service et de restauration, vendeurs de magasin, police, personnels de douane et de sécurité, personnel médical et para-médical) sont en effet désignés comme les premières personnes concernées par la Pastorale catholique pour l'aviation civile, groupe de réflexion vaticane issu du Conseil Pontifical pour la Pastorale des migrants et personnes en déplacement, qui donne ses orientations aux aumôneries d'aéroport. Le texte du Directoire de la Pastorale catholique pour l'aviation civile détaille ainsi, par ordre décroissant d'importance, son auditoire :

« Pour qu'aucun fidèle ne soit privé du Message du Salut, l'Église veut aller vers tous ceux qui, à cause des circonstances dans lesquelles ils vivent, ne peuvent suffisamment profiter de son ministère pastoral ordinaire ou en sont même entièrement privés. Sont inclus parmi eux tous ceux qui sont employés ou servent dans les aéroports et les avions. Quand cela est nécessaire et opportun, ce ministère pastoral est offert aussi aux passagers. En cas de nécessité ou s'il est utile, ce ministère sera offert aussi à des catégories spéciales comme les réfugiés retenus dans les aéroports, les personnes égarées, les sans-logis qui trouvent refuge à l'aéroport. » (1995)

L'enquête réalisée au sein de l'aumônerie de l'aéroport d'Orly permet de confirmer cette pluralité des profils entrevus, à la fois à la chapelle ou dans la salle d'accueil — exception faite des réfugiés retenus, le centre de rétention étant situé sur l'aéroport de Roissy. Toutefois, au cœur de la chapelle, l'accent est mis sur la diffusion de textes chrétiens pour les voyageurs, par le biais des textes photocopiés, extraits des Évangiles, des Psaumes ou de recueils de prières. Ils prennent une importance considérable dans un contexte où le visiteur ne passe que quelques minutes sur place. Bien souvent en effet, les voyageurs font le tour de la petite chapelle sans prendre le temps de s'asseoir, mais restent quelques instants à côté des présentoirs pour feuilleter le cahier d'intentions de prière et emporter les pages volantes à leur disposition. Ces feuilles se mêlent parfois à d'autres imprimés que les voyageurs ont déjà en main, avant leur embarquement : prospectus d'agences de location de voiture, journaux, magazines. Les prières sélectionnées et photocopiées par l'équipe de l'aumônerie viennent donc rejoindre un ensemble d'objets écrits que le voyageur rassemble en vue d'une lecture, attentionnée ou distraite. L'action votive, dans ce type de situation, est fragmentée : elle peut prendre racine à l'intérieur de la chapelle, dans la fulgurance de la découverte du lieu, et se prolonger après le décollage de l'avion.

Certains voyageurs, moins pressés, consacrent une grande part de leurs temps d'attente dans la chapelle. C'est le cas de Gabriel, qui se rend en Algérie en ce vendredi saint, 9 avril 2004. Entré dans la chapelle en costume sombre, il va rester plus d'une heure à prier. Avant de quitter les lieux, il inscrit un message sur le cahier d'intention de prière :

« *Vendredi Saint. Je vais en Algérie. Que la paix règne entre musulmans et chrétiens. Dieu qui a donné ton fils pour nous sauver, protège ma famille et mes défunts. Protège tous les enfants malades ou blessés. [initiale + signature]* »

De toutes les prières photocopiées présentées ce jour-là, il n'emportera que la « prière du voyageur », celle qui est renouvelée en permanence par l'aumônerie. Ce même jour, une femme de service de l'aéroport entre furtivement. Portant avec elle un seau et un balai, il semble au premier abord qu'elle vienne pour nettoyer le sol de la chapelle. Mais elle pose son matériel, s'agenouille devant l'autel et se signe. Puis elle va directement écrire sur le cahier :

« *Vendredi Saint 2004. Je suis triste, mon mari est gravement malade. Je suis révoltée contre cette maladie et je me sens dans un gouffre. Je n'ai plus d'espoir. Dieu nous abandonne ?* »

Elle repart aussitôt, l'air grave. Un jeune couple qui était entré avec des bagages prie, tous deux assis sur le banc le plus au fond de la chapelle. Sur l'initiative de la femme, ils se lèvent et lisent quelques pages du cahier d'intention de prière. Sans doute touchée par la prière de la femme de service, la jeune fille compose la sienne sur la même thématique, à la page suivante :

« *Que nous soyons toujours unis dans la santé. Merci [souligné]. G et G* »

Le couple repart en prenant une prière extraite du magazine *Prier* d'avril 2004, intitulée « Hymne au désir d'aimer ». La particularité de ce texte réside dans le fait qu'il n'est pas extrait des prières canoniques de l'Église catholique, ni écrit par un religieux ou par un écrivain — auxquels le magazine ouvre régulièrement ses colonnes. Il a été envoyé au magazine par une lectrice, présentée comme « Anne, mère de famille de 35 ans ». Prière de louange et de demande de félicité, elle y délivre sa joie de croire en Dieu.

« *Apprends-moi à sortir de mes ténèbres, pour laisser danser ma vie, pour laisser brûler mon cœur, pour laisser jaillir ton amour. Que tout mon être chante ta gloire, Seigneur !* » (extrait)

Commentée par un rédacteur du magazine, cette prière est publiée à titre d'*exemplum*, de voie à suivre pour une foi quotidienne :

« Dans un mouvement intérieur d'abandon et de grande confiance, elle laisse jaillir son élan de vie vers le Créateur. A son exemple, nous pouvons redire notre "Oui" de chaque jour comme une "danse d'être", un hymne au désir d'aimer toujours plus. »

Les voyageurs de l'aéroport d'Orly sont donc pris dans un entrelacement d'écrits qui se présentent à eux. Ecrit exposé, d'abord, puisque sur la face avant de l'autel, une inscription en larges capitales rappelle ce précepte : « Dieu parmi les hommes ». Chaînes d'écritures ensuite, si l'on considère par exemple la lignée composée par la prière écrite de la mère de famille, envoyée au magazine, publiée par celui-ci, sélectionnée, photocopiée et déposée par l'équipe de l'aumônerie de l'aéroport, puis emportée par la jeune voyageuse. Dans le cahier d'intentions de prière enfin, les prières écrites des uns inspirent celles des autres, les textes se répondent. En écrivant, les voyageurs et travailleurs de l'aéroport construisent un objet collectif, fait non pas de textes isolés mais d'inscriptions en écho.

Nous avons défini l'agencement organisationnel au sein d'un cadre religieux comme l'ensemble des ressources qui permettent d'accomplir une action cultuelle, qu'elle soit liturgique ou votive. A travers l'analyse de situations de production, nous avons pu mettre en valeur plusieurs types de dispositifs. Le dispositif cultuel de délégation permet de « prier à distance » et de faire porter sa prière par une autre personne sur un lieu de culte. Dans le cadre de l'intercession, ce dispositif cultuel de délégation peut passer des mains des hommes aux mains des divinités, celles-ci acheminant la prière jusqu'à Dieu. Nous avons exploré en amont, avec des scripteurs, comment peuvent se dessiner des dispositifs de préparation de la prière. Ils comprennent le commerce régulier avec des textes saints mais aussi des prises de note au moment des offices et des copies d'un certain type de prières enrichissant le texte original et ajoutant du sens par des choix graphiques. Enfin nous avons abordé l'étude de quelques dispositifs culturels basés sur le modèle de la déambulation et du pèlerinage, intégrant l'écriture votive au cœur de l'action orante.

Quels seraient alors les buts, le « mandat » de ces agencements ? Nous avons précisé que ces mandats variaient selon la position des personnes qui en sont à l'origine. Mais au-delà des différences propres à chaque orant ou à chaque gestionnaire d'une activité votive (qu'il soit organisateur laïc de pèlerinage ou religieuse chargée d'administrer les intentions de prières électroniques), une piste de réflexion semble se dégager : l'écrit par-

ticipe d'une mise en lumière de la présence divine dans l'espace culturel et, dans le cas d'une volonté manifeste de diffusion, comme c'est le cas pour les neuvaines, d'une démonstration croyante. La question de la performativité de l'écrit est ici convoquée car l'acte d'écriture, sans se substituer à la prière orale, à l'oraison mentale ou à l'expérience pèlerine de l'épreuve, s'ajoute à ces activités et redouble leur vigueur. Marlène Albert-Llorca montrait déjà comment, en pèlerinage à la chapelle de Pibrac, certains orants priaient mentalement, déposaient un cierge et inscrivaient sur le cahier d'intentions ce qu'ils venaient d'accomplir. Avec Simon à la chapelle de la Médaille Miraculeuse, nous avons vu pour notre part qu'il priait en lui-même avant de déposer la lettre de sa cousine dans la corbeille, en maintenant l'enveloppe contre la médaille bénie. Il n'y aurait donc pas substitution mais là encore, ajout de sens, ajout de force.

Nous allons prolonger ces réflexions au cours du chapitre suivant en explorant le travail d'encadrement quotidien de ces prières écrites, au sein des lieux de culte.

Chapitre 5

Administrer l'écrit votif

Après s'être interrogés sur le « travail de l'orant » lorsqu'il réalise une prière écrite, nous allons à présent déplacer notre regard vers l'institution catholique, questionner le « travail de l'administrateur » et les actions d'encadrement de l'écriture votive. Nous restons dans la perspective méthodologique du chapitre précédent en nous attachant au suivi d'activités et à l'analyse de situations concrètes, en remettant la question de l'efficacité non plus entre les mains des orants mais dans celles des gestionnaires des lieux de culte. En quoi cette gestion quotidienne participe-t-elle à l'élaboration des conditions de félicité des prières écrites ? Comment l'acte votif est-il prolongé au sein de l'institution, dans l'église et au cœur de la liturgie ? Quelles sont les conditions requises pour que ces prières soient perçues comme recevables pour les administrateurs ?

L'organisation du travail des « accueillants »

Pour répondre à ces questions portant sur la construction de l'efficacité des prières écrites par les administrateurs, il nous a paru essentiel de s'interroger sur l'organisation de leur travail au quotidien. Quels sont leurs rôles au sein de l'église ? Comment se répartissent-ils leurs différentes tâches ? De quelles manières se communiquent-ils les informations qu'ils jugent déterminantes pour la gestion quotidienne de l'église ?

Le terme d' « administrateurs » ou de « gestionnaires » désigne ici l'ensemble des acteurs qui sont amenés, par leur engagement personnel et leur contrat avec l'Eglise

catholique, à occuper des fonctions administratives et pastorales dans des lieux de culte¹. Cette désignation empruntée au lexique administratif ne doit pas laisser penser que nous amenuisons la valeur spirituelle de ces engagements. Nous souhaitons simplement souligner le rôle de ces acteurs dans la réception, l'évaluation, la mise en valeur et parfois même la co-production des prières écrites. Ces administrateurs du quotidien d'un lieu de culte sont aussi bien des clercs (prêtres, religieuses) que des laïcs qui s'engagent quelques heures par semaine à accueillir, écouter et orienter les visiteurs et fidèles d'une église.

Dans certains cas, ces personnes sont salariées, comme le prêtre et la sœur de l'aumônerie de l'aéroport d'Orly, employés par l'entreprise « Aéroports de Paris », ou le sacristain de Saint-Germain-des-Prés, employé par le diocèse. Dans d'autres, ils sont bénévoles, comme tous les « accueillants » rencontrés sur notre terrain d'enquête. Les prêtres paroissiaux représentent un cas limite, car s'ils perçoivent un traitement, celui-ci n'est pas assimilé à un salaire².

Nous privilégierons, pour désigner les administrateurs officiant à l'accueil des églises, le terme d' « accueillant », qui constitue pour ces acteurs une auto-désignation. En effet, la sociologue Céline Béraud, dans son étude portant sur la redistribution des tâches entre les différentes catégories d'acteurs ecclésiaux face à la chute du nombre d'ordination des prêtres³, distingue plusieurs catégories de personnel. Les « permanents laïcs » regroupent

1. La pastorale peut être définie comme « l'ensemble des pratiques institutionnelles localisées qui ont pour finalité la diffusion du message religieux dans des conditions concrètes de réception. » (Buisson-Fenet, 2004).

2. En France, exception faite des ministres du culte catholique d'Alsace-Moselle (territoire non soumis à la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat), les prêtres et les évêques sont rémunérés par le diocèse avec le denier du culte et par les offrandes des messes. Pour éviter une trop grande disparité entre les paroisses « pauvres » et les paroisses « riches », ces offrandes sont centralisées au niveau du diocèse et reversées à parts égales à chaque prêtre. (Béraud, 2006 : 44)

3. Albert Piette, dans son enquête menée au sein d'un regroupement de paroisses, met en avant les différentes modalités d'entente et de coordination d'une équipe de laïcs chargée de pallier la raréfaction des prêtres en secteur périurbain. Dans ce cadre particulier, certains laïcs se voient confier des missions habituellement dévolues aux prêtres, comme l'animation de célébrations liturgique (Piette, 1999). Dans le cadre de notre terrain parisien, cette situation n'apparaît pas, le nombre de prêtre restant élevé malgré la baisse des ordinations.

des individus qui « bien que non ordonnés prêtres, prennent part de manière continue et substantielle à la division du travail religieux dans l'Église catholique. Ces permanents reçoivent une lettre de mission qui leur est délivrée par un évêque. Une part importante d'entre eux est salariée et dispose, de fait, d'un contrat de travail. » (Béraud, 2007 : 107) Ces permanents occupent des fonctions variées : ils peuvent être chargés de la catéchèse, de l'accompagnement des malades dans les aumôneries d'hôpitaux ou de la « garderie spirituelle » des jeunes enfants durant le temps des messes. Ils se distinguent du groupe très nombreux d'individus qui « proposent plus ou moins occasionnellement (et généralement gratuitement) leurs services à l'administration ecclésiale, mais également des personnels administratifs qui ne reçoivent pas de lettre de mission et n'exercent pas de fonction de nature spirituelle. » (Béraud, 2007 : 107)

Les « accueillants » de notre enquête sont tous bénévoles et si leur engagement est parfois ancien (entre 10 et 20 ans pour certains), ils ne consacrent que peu de temps (entre 2 et 4 heures par semaine) à ces fonctions d'accueil. Ils n'ont pas tous reçu, à titre personnel, de lettre de mission, mais se conforment à l'organisation et aux objectifs d'un collectif : « l'équipe d'accueil », qui regroupe tous les « accueillants » d'une même paroisse. Le lien et la communication entre tous ces « accueillants » sont réalisés sur le modèle de la coopération (Lacoste, 2001), à travers trois dispositifs : la « relève », la réunion et le « cahier de transmission ».

La « relève », terme appartenant au domaine militaire, en usage dans toutes les professions qui exigent une présence permanente (métiers hospitaliers et médicaux, pompiers, police, marine marchande, etc.), est le moment où un accueillant « prend son service » et remplace l'accueillant précédent. Ce moment ne dure que quelques minutes mais il est essentiel à la convivialité (salutations, brèves discussions personnelles sur la santé et la famille) et à la communication d'informations, oralement (sur les événements qui se sont produits durant la permanence) et tacitement (l'accueillant qui arrive « prend le pouls » et évalue l'ambiance, la tension ou le calme qui règne). Il peut également arriver que les deux accueillants partagent un moment de prière, silencieuse ou orale, avant de se séparer.

Le « cahier de transmission » est un outil de « relève écrite » pour les accueillants d'une église : à la fin de chaque permanence réalisée, le responsable résume les faits marquants du jour, exprime des propositions, ce qui permet de conserver un historique des événements

et de constituer un lien entre tous les intervenants. Ce cahier se rapproche une fois encore d'un outil scripturaire essentiel à l'organisation du travail hospitalier et infirmier, repéré et analysé par Béatrice Fraenkel (2001), Michèle Grosjean et Michèle Lacoste (1998) : « au moment de quitter son poste, l'infirmière remplit pour chaque malade un compte rendu écrit et codifié, consultable par l'équipe suivante et qui sert de base à l'organisation des soins. » (Lacoste, 2001 : 332) Le cahier de transmission des accueillants ecclésiaux se distingue de l'outil de travail hospitalier par son absence de codification (les intervenants écrivent sans abréviation, dans un langage compréhensible par tous) et par son aspect personnel. En effet, même si ce cahier est collectif, les accueillants osent mettre en avant un certain lyrisme, une inspiration qui dépasse les strictes limites d'un recueil de faits et de propositions. Ils y consignent leurs doutes, leurs sentiments à l'égard de leur mission d'accueil, leurs joies quotidiennes. C'est d'ailleurs pour cette raison que, si nous avons pu consulter librement les cahiers de transmission à l'intérieur des églises, notre entrée sur le terrain, axée sur la prière écrite, ne nous a pas permis de les emprunter ou de les photocopier. Nous avons cependant été autorisés à recopier les extraits de ce cahier qui concernaient la gestion des cahiers d'intentions de prière.

Les réunions trimestrielles de l'équipe d'accueil permettent de mettre en commun ce travail coopératif. Dans ces moments collectifs, la construction d'un « partage d'intelligibilité » (Lacoste, 2001) est essentielle. Les missions liées à l'accueil sont précisées, les situations vécues par les accueillants sont discutées pour leur donner une définition commune et établir une orientation d'action. Comment, par exemple, réagir en cas de violence d'un visiteur ? Comment accueillir et orienter les sans-abris ? En outre, au cours de ces réunions, les rôles de chacun sont négociés, les tâches sont réparties selon les affinités personnelles. C'est ainsi qu'Eloïse, à Saint-Germain-des-Prés, s'est vue confier la mission de changer les feuilles scotchées aux piliers, près des statues de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue.

Céline Béraud souligne la faible stabilisation institutionnelle des permanents laïcs au sein de l'Eglise catholique (Béraud, 2007 : 105). Nous avons pu, au cours de notre enquête, observer également la « navigation à vue » et le constant travail d'ajustement à l'œuvre dans la gestion quotidienne de l'écriture votive.

Le statut incertain des écrits votifs

Dès lors que l'on s'intéresse à la gestion quotidienne des écrits votifs au sein des lieux de culte en la considérant comme un ensemble d'activités de travail, une interrogation sur la mise en œuvre de règles et de normes émerge. Au cœur de ce vaste domaine⁴, nous privilégierons la perspective qui tient compte de l'incarnation de ces règles dans les interactions quotidiennes (Strauss, 1988) et dans la mobilisation de supports écrits, conjoints à ces interactions orales (Grosjean et Lacoste, 1998 ; Fraenkel, 2001 ; Denis, 2007). Cette attention portée à l'incarnation et aux mobilisations des règles dans l'activité quotidienne permet en effet de cerner ce qui, au sein d'un dispositif culturel, constitue les règles et les normes en tant que ressources ou contraintes pour l'action.

Les recherches portant sur le caractère scriptural des règles et leur mobilisation dans l'activité professionnelle n'ont pas manqué de rappeler les « illusions » qui s'attachent à l'écrit : illusion de vérité et d'objectivité, illusion d'efficience, de complétude, de transparence et de neutralité (Grosjean et Lacoste, 1998 : 458-459). L'incarnation écrite des règles n'échappe pas au fragmentaire, à l'interprétation, aux défaillances. En outre, s'il existe une performativité propre à l'écrit, celle-ci ne peut advenir sans la multitude d'opérations qui maintiennent ces écrits en état d'activité : l'affichage doit être renouvelé sous peine de tomber en désuétude, il faut garantir la conservation matérielle des actes juridiques, procès-verbaux et décrets⁵.

Or sur notre terrain, le problème se pose d'une façon encore différente : les clercs et les laïcs qui administrent l'écrit votif dans les églises n'ont que peu de prises institutionnelles pour orienter leurs actions quotidiennes. Il n'existe en effet aucune règle précisément centrée sur la gestion des écrits votifs. Comment les administrateurs du quotidien font-ils

4. Les différents courants actuels de la sociologie de la prescription sont très clairement présentés dans l'article de Jérôme Denis, « La prescription ordinaire. Circulation et énonciation des règles au travail » (Denis, 2007).

5. Nous pensons ici à deux travaux déjà cités, celui de Béatrice Fraenkel et David Pontille sur l'écriture juridique dans le travail quotidien des huissiers de justice (Fraenkel et Pontille, 2007) ; celui de Jérôme Denis et David Pontille sur la maintenance de la signalétique dans le métro parisien (Denis & Pontille, 2009 a, b).

face à cette absence de règle ? Quelles sont leurs ressources pour agir convenablement en la matière ? Comment eux-même orientent-ils leur action administrative pour favoriser et canaliser l'action votive ? Au cours de ce chapitre, nous allons examiner différents actes de gestion de ces prières écrites, de la censure à la valorisation en passant par cette figure de la médiation que constitue la procédure d'intercession.

Il serait abusif d'avancer qu'il n'existe aucun texte réglementaire auquel ces administrateurs peuvent se rapporter. Le Code de Droit canonique, les décrets régissant les missions des laïcs, le Catéchisme de l'Église catholique, les principes et orientations du « Directoire sur la piété populaire et la liturgie » sont publiés dans des ouvrages mais également disponibles en ligne sur Internet, avec des outils de navigation hypertexte favorisant la lecture et la mise en concordance des différentes publications entre elles. Toutefois, ces textes fondamentaux ne sont pas présents « sous la main » des administrateurs ecclésiastiques, au sein même des bureaux d'accueil. Nous n'avons pas, pour notre part, observé d'utilisation de ces textes dans la résolution des problèmes quotidiens. Les entretiens avec ces responsables n'ont pas non plus fait émerger une telle utilisation. La définition de « ce qu'il convient de faire » surgit au détour d'un problème, d'une faille, et si cela peut, en théorie, être discuté au cours des réunions trimestrielles, la gestion de l'écrit votif reste considéré comme un menu détail en regard d'autres problèmes relatifs à l'accueil du public et à l'administration. C'est donc davantage au détour de conversations entre un prêtre et un laïc, dans les questions posées « en passant » à un collègue qu'émergent des embryons de choix collectifs. La grande part de ce travail de décision reste, d'après nos observations, largement entre les mains de l'accueillant qui se trouve présent au moment où surgit le problème.

Venant renforcer cette invisibilité institutionnelle, la prière écrite dans les lieux de culte échappe pour le moment à toute définition, classification et réglementation officielle de la part des instances catholiques.

D'une part, la prière écrite n'est pas citée dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* dont la quatrième partie définit les différentes formes de prière. Dans l'article portant sur

« les expressions de la prière », seules trois formes sont reconnues : la prière vocale, la méditation et l'oraison⁶.

D'autre part, le texte qui propose des orientations et des dispositions sur les « dévotions », le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, ne cite pas non plus l'écriture votive. Ce texte désigne toutefois les responsabilités et les compétences concernant les « manifestations de piété populaire » :

« Les manifestations de la piété populaire sont placées sous la responsabilité de l'ordinaire du lieu⁷ : c'est à lui qu'il appartient de les régler, de les encourager dans le cadre de sa fonction propre qui consiste à stimuler la vie chrétienne des fidèles, de les purifier là où cela s'avère nécessaire et de les évangéliser.

Il revient aussi à l'ordinaire du lieu d'approuver les textes des prières et des formules qui sont employées dans le cadre des pratiques de dévotion.

Les fidèles, à titre personnel, doivent éviter de proposer publiquement et de propager des prières, des formules et des initiatives sans le consentement de l'ordinaire.

La Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements est compétente pour aider les évêques dans la détermination des prières et des actes de piété du peuple chrétien. »(n° 21)

Ces orientations portent donc sur quatre actes, dont l'interprétation peut se révéler très large : « régler », « encourager », « purifier » et « évangéliser ». Nous verrons au cours de ce chapitre comment ces actes sont mis en œuvre, au quotidien, dans la gestion des prières écrites.

Les principes présentés par le *Directoire* portent également en eux la question de la diffusion des « textes » et « formules », qu'ils soient oraux ou écrits. Ils se réfèrent au Droit Canon, selon lequel :

6. Pour les définitions précises, se reporter aux annexes.

7. Ordinaire du lieu : l'Évêque, le Vicaire général ou un Vicaire épiscopal ou encore un prêtre délégué par ce dernier. (Droit canon 527, § 2)

« Les textes des prières et des actes de piété qui ont un caractère permanent et public requièrent l'approbation de l'ordinaire du lieu. » (Droit canon 826, § 3).

Toute la question est donc de savoir si les prières écrites que les « accueillants » administrent au quotidien dans les cahiers d'intentions de prière, sur les feuilles scotchées aux piliers ou au creux de morceaux de papier pliés possèdent « un caractère public ». Elles ne sont en effet en aucun cas « permanentes », car les cahiers, feuilles et bouts de papier restent en place de quelques jours à quelques mois. Elles possèdent pourtant un certain caractère public, car, même si elles n'ont pas le poids de prières publiées par un organe d'édition classique, elles restent présentes dans un lieu de culte, à la vue ou à la portée des fidèles et visiteurs.

Un autre principe est délivré par un texte réglementaire : « l'atmosphère de dévotion sereine »⁸ :

« Il est nécessaire que durant le déroulement de ces prières, on n'en vienne pas, surtout de la part de ceux qui les dirigent, à des formes revêtant un caractère hystérique, artificiel, théâtral ou sensationnel. » (Disposition disciplinaire 5.3)

Les formes des prières qui sont ici concernées seraient *a priori* orales : nous pensons notamment aux cérémonies charismatiques de guérison. Mais nous verrons que cette « atmosphère de dévotion sereine » compte, dans le jugement des « accueillants », à propos de certains textes. Comment ces principes sont-ils traduits dans le cadre de prières écrites, exposées dans des lieux de culte ?

Les pratiques d'écriture votive semblent invisibles, à la lecture des textes réglementaires de l'Église catholique. Pourtant, en filigrane, les administrateurs peuvent puiser dans le *Catéchisme*, le *Directoire sur la piété populaire* et les *Instructions sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*, quelques principes d'action. En outre, il n'est pas entendu qu'en cas de protocole clair et établi, cette action quotidienne soit exempte de pièges et de problèmes d'interprétation. Mais la situation telle que nous l'avons observée sur le terrain est celle d'une grande latitude laissée par les évêques aux curés de paroisse et responsables des lieux de culte, qui eux-mêmes délèguent parfois la gestion des prières écrites aux « accueillants » et aux sacristains. Comme l'ont souligné Michèle Grosjean et

8. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*.

Michèle Lacoste à propos de l'organisation du travail dans un hôpital, c'est la question de l'évaluation qui va se révéler, dans ce contexte, primordiale. « L'appréciation de l'état de l'environnement » (Grosjean & Lacoste, 1998) au jour le jour, pour savoir si telle ou telle prière est acceptable ou pas et quelle conduite tenir, est déterminante.

Céline Béraud avait déjà noté, à propos de l'action quotidienne des « permanents laïcs » dans les églises et les aumôneries, la « faiblesse de la conflictualité » qui constituait les rapports de travail et les « arrangements locaux » qui prévalaient, dans la gestion des situations délicates (Béraud, 2007 : 213). De la même façon, l'observation menée sur notre terrain nous a révélé, sur la question de l'écriture votive, une absence de véritables controverses, de scandales ou de contestations. Pourtant, le travail quotidien de l'administration de l'écriture votive au sein des lieux de culte est le fruit d'évaluations et d'ajustements permanents, pour conserver « l'atmosphère de dévotion sereine » et favoriser la diffusion de la « Vérité chrétienne ».

5.1 Un travail de réparation

L'attitude minimale de gestion quotidienne des prières écrites est celle qui consiste à faire face à un afflux permanent d'inscriptions dans le lieu de culte. Le défi alors lancé aux administrateurs est, d'une part, d'accueillir ces prières dans l'espace de l'église tout en préservant le mobilier votif et liturgique et d'autre part, en écartant toute exposition ou diffusion de prières jugées malsaines. C'est le cas à Saint-Germain-des-Prés, l'une des cinq églises les plus visitées de Paris en terme de fréquentation touristique. L'équipe gestionnaire est obligée de prendre en compte les prières écrites qui couvrent les statues de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue. Mais cette prise en compte tient plus d'une tentative d'endiguement que d'une véritable volonté de mise en valeur.

5.1.1 « On évite les dégradations »

Contrairement à la chapelle de l'aéroport d'Orly, point de cahier ou d'écritoire à Saint-Germain-des-Prés, mais de simples feuilles de papier scotchées sur des piliers. Ces feuilles de format A0 ont été mises en place il y a quinze ans suite à la constatation suivante : les statues de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue étaient graffitées. Or ces graffitis ne

constituaient pas un épiphénomène. Tous les jours, les visiteurs laissaient des messages destinés à la sainte « des causes désespérées » et au saint « des objets perdus ». Comme le rapporte Eloïse, responsable des feuilles de prière et « accueillante » à Saint-Germain-des-Prés depuis 37 ans :

« On s'est bien rendu compte que les graffitis n'étaient pas injurieux, qu'ils étaient de véritables prières, même si elles étaient un peu simples. Mais cela posait problème car le sacristain était obligé de repasser au plâtre la statue de Sainte Rita une à deux fois par mois. (...) On s'est donc posé la question, en réunion d'équipe : que faire pour laisser les gens prier sans abîmer les statues ? On s'est alors souvenus d'une expérience qui avait été faite par des étudiants de l'aumônerie, durant la période d'été. Pendant une semaine, ils avaient scotché par terre des feuilles blanches, près des statues. Il s'était avéré que les gens écrivaient sur ces feuilles, sans marcher dessus. On a alors repris cette idée, en scotchant des feuilles non plus par terre, car les gens étaient obligés de se mettre accroupis pour écrire, mais sur les piliers, à côté des statues, ainsi les personnes pouvaient écrire debout. »⁹

Le but visé par l'équipe d'accueil est le suivant : « laisser les gens prier sans abîmer les statues ». Il ne s'agit pas de favoriser cette pratique, ni même « de [la] purifier là où cela s'avère nécessaire et de l'évangéliser », comme cela est préconisé dans le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*. Il s'agit simplement de protéger le mobilier dévotionnel sans empêcher la proximité des orants avec la statue du saint.

Les procédés de mise à distance employés à Saint-Germain-des-Prés pour protéger les statues varient selon la hiérarchie patrimoniale de ce mobilier. En effet, à l'entrée de l'église, une statue en marbre du XVI^e siècle, représentant une Vierge à l'enfant en grandeur nature, est vénérée sous le titre de « Notre Dame de Consolation ». Classée au titre d'objet sur la liste des Monuments historiques depuis 1905, elle fut déposée à Saint-Germain-des-Prés en 1805. Elle est entourée d'une grille d'un mètre vingt dont les piques supérieures retiennent une trentaine de cierges allumés. Il est donc impossible, à cause de

9. Entretien avec Eloïse dans la salle d'accueil de l'église Saint-Germain-des-Prés, le lundi 29 mars 2004 [Entretien E290304].

la flamme des bougies, de s'approcher trop près de la statue ou de la toucher. Du fait de ce classement sur la liste des Monuments historiques, cette statue est tenue à distance des fidèles et visiteurs par un dispositif d'exposition et de dévotion — la grille n'est pas un simple cordon de sécurité, elle soutient des cierges. Un banc et une rangée de prie-dieu sont installés à un mètre de la grille, devant laquelle trônent des bouquets de fleurs. Les fidèles s'assoient généralement sur le banc et se tiennent à distance les uns des autres. Lorsque trois personnes sont assises sur le banc, d'autres prient debout derrière celui-ci ou attendent leur tour.

Pourtant à côté de la grille, des graffitis sont visibles sur les murs et les ex-votos qui y sont scellés. D'une orthographe approximative, certains sont à moitié effacés : « *Ô Marria je Tain supli aid moi É mon bébé* ». Des prières de demande et des remerciements sont ainsi inscrites, utilisant le support du marbre des ex-votos, se faufilant entre les lettres dorées : « *merci* », « *que tout aille très bien que tout s'arrange pratiquement. merci* », « *soutenez ma maman guérissez-là ô je vous en supplie guérissez-là qu'on est absolument rien à faire* »¹⁰. Comme la statue ne peut être atteinte, ce sont les ex-votos de remerciement qui font office de support.

Comparées à la statue de Notre Dame de Consolation, les statues de Sainte Rita et de Saint Antoine de Padoue sont donc — tout comme les ex-votos¹¹ — sujettes à plus

10. Voir figures 5.1 à 5.4 dans le cahier photographique.

11. Ces inscriptions sur les ex-votos sont conservées plus longtemps que les prières écrites sur des feuilles volantes. Le sacristain, chargé du nettoyage des lieux, les laisse en place. Il existe en effet une certaine tolérance sur l'entretien de ces objets que sont les ex-votos. Les ex-votos de Saint-Germain-des-Prés, propriété de la ville de Paris pour ceux versés avant 1905, propriété de l'Église pour les dons postérieurs à cette date, ne sont pas sauvegardés au titre de monuments historiques. En France, les seuls ex-votos protégés sont les tableaux, maquettes (de bateau notamment), statues et objets (chaînes de prisonniers, pendentifs, etc.). Sur 3234 objets recensés, seuls trois sont des plaques de marbre sur lesquelles figurent des inscriptions : l'inscription votive de Saint Barthélémy et de Saint Jacques conservée dans l'église Saint-Nicolas-du-Chardonnet (Paris, 5^e arrondissement), une plaque datant de 1622 dans l'église de Favorney (Franche-Comté) et une autre de 1478 provenant de fidèles ayant échappé à un « fléau public », conservée dans l'église de Mervan (Saône-et-Loire) Source : base de donnée Palissy, qui recense le patrimoine mobilier français dans toute sa diversité : meubles et objets religieux, domestiques, scientifiques et industriels. Elle contient environ 300 000 notices, dont près de 35 000 illustrées. Elle s'enrichit à mesure des enquêtes

de latitude dans leur préservation : en effet, non seulement elles ne sont pas réalisées en matériau noble (le plâtre), mais elles ne sont pas non plus classées sur la liste des Monuments historiques. En outre, leur situation spatiale dans l'église, sur les bas-côtés et dans le déambulatoire, les installe en plein passage des visiteurs. Rien n'empêche donc les fidèles de toucher ces statues et d'écrire à même le plâtre¹².

« On évite les dégradations, souligne Eloïse. Mais on est encore obligés de passer Sainte Rita au plâtre deux fois par an. Les gens pensent que leur prière sera plus entendue si elle est contre le saint. » [Entretien E290304]

Intégrant les analyses anthropologiques sur « l'avoir du saint » et la force qui peut, par extension, se dégager d'une de leurs représentations, Eloïse mêle dans cette assertion deux offenses : l'atteinte faite au mobilier par l'inscription de graffitis sur les statues et l'idolâtrie. Si elle se positionne dans une posture compréhensive, il existe bien cependant à ses yeux une distance à respecter vis-à-vis des représentations matérielles du saint. En tant que gestionnaire, les statues sont avant tout des objets culturels, un mobilier à préserver ; en tant que catholique, elle déplore les trop grandes manifestations d'intimité avec les images. La réflexion sur le désordre engendré par l'écriture votive exposée se structure donc, pour Eloïse, dans une logique de « réparation ». Il s'agit de créer, grâce aux feuilles scotchées sur les piliers, un dispositif qui respecte le cadre culturel mais aussi patrimonial.

de l'Inventaire sur le terrain. Cette absence de dispositif de protection officielle laisse une grande marge d'appréciation aux gestionnaires, qui doivent les conserver selon l'obligation faite par le droit canon : « Les objets votifs d'art populaire et les témoignages de piété, exposés dans les sanctuaires ou dans des lieux proches, seront conservés et gardés en sûreté. » (Can. 1234). Or il advient parfois que ces ex-votos soient abandonnés, dans un coin de l'église ou contre le mur sur lequel ils étaient scellés. C'est le cas notamment pour un ex-voto à Saint-Antoine-de-Padoue, cassé, décloué, posé à côté des tombeaux d'Olivier et Louis de Castellan, près de l'endroit où des ex-votos à Saint-Antoine datant du début du XX^e siècle sont encore exposés. C'est le cas également dans cet espace de prière à Notre-Dame-de-Consolation, où certains ex-votos sont maculés de la cire fondue des cierges, où la corbeille qui recueille les morceaux de cierges éteints restreint leur lisibilité. Ces détails montrent que l'aménagement d'une église est sujet à des failles, qu'il existe une hiérarchie de traitement entre ce qui est bien entretenu et ce qui est laissé pour compte. Ce « désordre graphique » est un indice du peu de cas fait à ces ex-votos, trop récents pour être mis en valeur, trop anciens pour ne pas être oubliés dans l'entretien quotidien de l'église.

12. Voir figures 5.5 et 5.6 dans le cahier photographique.

La future restauration de l'église pose d'ores et déjà des problèmes d'organisation d'un nouvel agencement :

« Il faudra trouver un autre système, une fois que l'église sera restaurée, car elle sera repeinte dans ses couleurs originales, en vert, rouge et or, y compris les piliers. Quoique là, j'aie trouvé un scotch qui se décolle sans enlever la peinture. » [Entretien E140504]

L'attention de l'accueillante est donc portée sur le respect patrimonial, mais aussi sur la place de l'orant. Elle souligne l'importance de la position « debout » des scribes, opposée à la position « accroupie » qui prévalait dans le dispositif antérieur imaginé par les étudiants, avec les feuilles scotchées à terre. En outre, elle tient à replacer la cérémonie eucharistique comme primordiale dans ce lieu de culte qu'est l'église. Elle s'étonne de la présence d'orants qui continuent leurs dévotions privées alors que la messe est en cours. Dans ce moment de communion collective, le plus sacré qui soit, la circulation dans les bas-côtés est restreinte et interdite dans le déambulatoire. Si Sainte Rita devient alors inaccessible, Saint Antoine reste à portée de main et des scribes surviennent alors, tournant le dos à l'office. Il existerait donc pour Eloïse deux types de fidèles, dont la description des attitudes antagonistes rappelle la division formulée par le Vatican entre la « piété populaire » et la « liturgie » : d'un côté, les fidèles attentifs à l'eucharistie et à la primauté de la liturgie, de l'autre, les fidèles orientés sur la dévotion privée. A cette division binaire s'ajoute un troisième type de visiteur : les touristes.

C'est à leur intention que sont affichées des consignes qui s'avèreraient inutiles pour la plupart des autres fidèles, à l'exemple de cette affiche installée sur un support de bois au pied du maître-autel, rédigée en français, anglais et italien : « Merci de ne pas entrer dans le chœur ! »¹³. En effet, si le fidèle décrit par Eloïse comme engagé dans une activité votive ne tient pas compte des temps de la liturgie, le « touriste », dans sa volonté de « tout voir », ne respecterait ni la division de l'espace ni « l'atmosphère de dévotion sereine » préconisée par la Congrégation pour la doctrine de la foi :

13. Cf. figures 5.7 et 5.8 dans le cahier photographique.

« *Il en vient par cars entiers, ils déferlent dans l'église et ils veulent tout voir. (...) Certains courent, certains crient, d'autres vont jusqu'à s'appuyer sur le maître-autel.* » [Entretien E290304]

Là encore il est question de distance : certains espaces (comme le chœur) ne doivent pas être franchis autrement que dans le cadre des mouvements plus ou moins réglés d'une cérémonie ; certains mobiliers (comme l'autel) ne doivent être approchés que par les clercs et les servants de messe. Passer devant un autel, lieu de la consécration du corps et du sang du Christ au moment de l'eucharistie, meuble liturgique recelant une relique, demande traditionnellement une gémulation de la part de tout chrétien ¹⁴. Si Eloïse définit plusieurs « types » de visiteurs, il n'en reste pas moins qu'elle désigne davantage des activités différenciées que des rôles figés dans des personnages. Courir, crier, toucher le maître-autel procède, dans une église, d'une offense qui doit être réparée, et c'est là qu'intervient l'autorité des administrateurs, quels qu'ils soient : prêtres, sacristains, laïcs bénévoles se font un devoir de réprimander les contrevenants, les rappelant à l'ordre et leur intimant une attitude plus convenante. Cette canalisation des attitudes prévaut également pour instaurer un ordre graphique cohérent : une place assignée est définie pour l'écriture votive et les inscriptions qui ne s'y conforment pas, comme les graffitis ou les billets votifs, sont effacés ou jetés.

5.1.2 Prières pourfendues

Un certain type de prières ne semble pas trouver sa place dans les églises catholiques parisiennes : les neuvaines. Ces chaînes de prière qui peuvent être déposées au pied des statues, dans les mains mêmes des saints ou sur les bibles qu'ils tiennent dans les bras, sont systématiquement jetées par les accueillants et par les sacristains. A Saint-Germain-des-Prés comme à Notre-Dame-des-Champs, les sacristains ont d'ailleurs l'ordre de mettre au rebut toutes les prières inscrites sur des morceaux de papier pliés, toutes celles qui

14. Au cours de mon terrain, trois attitudes ont été observées vis-à-vis de l'autel, aussi bien chez les orants que chez les administrateurs : soit un contournement assez large (un passage à bonne distance, en dehors de la travée qui sépare l'autel des premières rangées de bancs de la nef), soit une gémulation, soit un passage au ralenti, tête baissée.

ne se donnent pas pleinement à voir dans les cahiers d'intentions de prière ou les feuilles scotchées aux piliers. Ce tri ne procède donc pas d'une lecture qui déterminerait quelle est la « bonne » ou la « mauvaise » prière, qui évaluerait la piété des textes. Tout ce qui n'entre pas dans le dispositif d'écriture prévu par l'administration ecclésiale est considéré au mieux comme superflu, au pire comme inconvenant. Cette ségrégation des supports tient principalement au fait que les neuvaines, prières jugées superstitieuses, se transmettent sous la forme de feuilles volantes ou de billets pliés.

Les neuvaines sont en effet au cœur d'une controverse : l'Église s'interroge sur la nécessité de les encadrer, pour les faire entrer dans la grande famille des exercices spirituels chrétiens, ou de les rejeter hors du champ des pratiques autorisées. Cette controverse nous ramène à la dimension institutionnelle de tout acte d'écriture : il ne semble efficace qu'en relation à un cadre culturel qui assure une transmission des formules et des procédures, qui organise les valeurs permettant de réunir les conditions de félicité de ces actes.

La seule évocation de ces prières suffit à faire naître chez nos interlocuteurs des réactions de violent rejet, notamment à propos de la garantie d'efficacité qui se dégage de ces textes. Ainsi s'exprime Paul, accueillant à Notre-Dame-des-Champs :

« Je suis un forcené de la destruction de ces neuvaines. Il y a une vieille dame qui met régulièrement les neuvaines à saint Jude à Notre-Dame-des-Champs... plus trop ces derniers temps, je ne sais pas si elle s'est fatiguée... Je me suis amusé, moi, à en laisser à la Sacristie avec une aiguille à travers le portrait de Saint Jude, pour voir si j'allais être puni par Saint Jude ! (rire) Et encore, le texte que nous avons à Notre Dame des Champs, il est à peine mécanique. Et il n'est pas absolument magique, anti-chrétien, complètement à côté de la plaque. Il n'y a pas le "vous serez punis" sur ces neuvaines, mais j'en ai déjà trouvé qui disaient : "si vous ne le faites pas, il va vous arriver malheur", alors là, on est en plein délire. Il y a un côté "distributeur automatique de grâces" contraire à l'esprit chrétien. Il faut quand même prohiber ce type de textes, expliquer pourquoi, les détruire pour éviter la diffusion. Parce que c'est mécanique, ce n'est pas "que ta volonté soit faite"... » [Entretien P070405]

Paul « s'amuse » et s'irrite, face à ces pratiques qu'il tient pour superstitieuses : il déchire les feuilles, les jette, il plante des aiguilles dans le portrait du Saint. Les termes

employés montrent à quelle distance il se place par rapport à ces pratiques : « magique », « anti-chrétien », « complètement à côté de la plaque », « délire ». Léa, la jeune libraire, n'est pas plus tendre avec ce type de prières. En professionnelle de la diffusion d'ouvrages religieux, elle trace une ligne de partage entre différents genres de publications :

« Alors il y a deux choses : il y a des neuvaines à Saint Jude et Saint Antoine, faites par la librairie Tequi, entièrement catholiques, bien cadrées et tout. Et tu as les dévotions à Saint Jude, Sainte Antoine, Sainte Rita et à l'Ange gardien, qui ont été récupérées par l'ésotérisme et du coup c'est les librairies "borderline" qui vendent ça, ou ce sont des gens plus ou moins allumés qui te vendent ça dans la rue, et là effectivement on sort complètement, même s'il y a une structure identique, de la religion catholique, parce que ce sont des choses qui relèvent plus de la magie. Ça circule beaucoup dans les quartiers pauvres et les gens qui n'ont pas de formation et qui n'ont pas de clés de discernement ne voient pas la différence. Et la différence, quand tu regardes d'un peu près, elle est énorme. On franchit un cap. Ce n'est plus seulement qu'on pose un acte, mais c'est "parce que j'ai posé un acte ma prière va être exaucée", alors le Bon Dieu là-dedans, ça devient un distributeur parce que t'as rentré ton nombre de bons points... À partir du moment où tu te dis que ta prière va être exaucée parce que tu l'as faite à tel endroit ou à telle heure ou en écrivant tel mot de telle manière sur tel type de papier... tu passes dans un ordre différent. » [Entretien L020706]

Pour Léa, la « neuvaine » peut signifier deux pratiques opposées : d'un côté, les exercices spirituels de neuf jours en dévotion à tel ou tel saint, proposés dans des livrets autorisés par l'Église catholique, de l'autre, les chaînes de prières écrites, jugées magiques. Le même terme revient entre le discours de Paul et celui de Léa : Dieu, par le truchement de ces prières, serait considéré comme un « distributeur ». Cette position rejoint celle des autorités officielles, en particulier la Congrégation pour la discipline du culte et des sacrements qui annonce dans le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie* : « L'Église écarte ce qui pourrait corrompre les exercices de piété, comme toute forme de superstition laissant penser que l'efficacité de telle prière viendrait du nombre précis de jours où elle serait récitée (3,7,9) ». Or les neuvaines qui sont aujourd'hui diffusées en marge des

pratiques officielles passent essentiellement par cet efficace de la répétition. Mais si Paul s'amuse et tient à distance cette « magie », Léa s'en méfie :

« Les gens qui rentrent dans ce type de pratiques-là et pour qui ça marche... parce que ça marche!.. Mais c'est ça le truc, tu vois, c'est que la prière, elle n'est pas là pour "marcher"... Il y a des répercussions et des conséquences, tu rentres dans un engrenage, dans une forme de pensée. Le nombre de clients que j'ai vu dans des états pas croyables, après être passés par là... » [Entretien L020706]

Tout en récusant une vision excessivement pragmatique de l'activité religieuse (« la prière, elle n'est pas là pour "marcher" »), Léa estime que la pratique de la neuvaine fait basculer l'orant dans une pensée magique, un « engrenage » qui, pour citer le terme employé par Jeanne Favret-Saada à propos de la sorcellerie dans le bocage normand, « prend » les personnes qui s'y engouffrent. Pourtant, à travers le témoignage de Louïsianna, nous avons vu que les neuvaines écrites peuvent être considérées par ceux qui les copient comme de véritables exercices spirituels.

En outre, cette pratique se réfère à une culture de l'écrit propre à l'Église catholique, qui a répandu ces formules et ces procédures. Jean-Pierre Albert, dans son article sur les « chaînes et la chance », montre comment ces prières sont les héritières des "brevets" ou prophéties écrites diffusées au XIX^e siècle (Albert, 1994). Ainsi l'hebdomadaire liturgique *Semaine du Clergé*, en 1877, consacre un article à une « révélation apocryphe » : un prêtre, en disant la messe, aurait entendu une voix l'appelant à faire dire et faire distribuer à 7 personnes une prière, transmise de la main à la main. L'Église tolère ou propage à cette époque des dévotions tout à fait analogues à celles qu'elle condamne aujourd'hui : prières indulgenciées d'origine divine, neuvaines, invocations inscrites sur des images pieuses.

L'Église a donc encouragé ces formes de piété, voyant là un outil de diffusion de la foi, en veillant à ce qu'elles s'harmonisent avec la vie liturgique.

Dans la Pologne d'aujourd'hui, plus précisément à l'église Sainte-Croix de Varsovie, cette voie est à nouveau explorée : il existe une tentative d'encadrement de ces prières écrites. Le texte de la neuvaine à Saint Jude circule, manuscrit ou photocopié. Les prières manuscrites sont conservées dans la Sacristie, mais pas les imprimés, car, selon l'une des

soeurs rencontrées, « *il est impoli de s'adresser à Dieu ou aux Saints par ordinateur* »¹⁵. La sélection des prières conservées ne s'effectue donc pas sur la base du texte, mais sur sa mise en forme.

Les orants sont conviés chaque mardi soir à réciter ensemble, sous la conduite d'un prêtre, une neuvaine à Saint Jude, avant l'office du soir. Les neuvaines à Saint Jude sont encadrées de la même façon que le rosaire (quinze dizaines d'Ave Maria précédées chacune d'un Notre Père) ou le chapelet (cinq dizaines d'Ave Maria précédés d'un Notre Père), autres formes de prières récitées « en chaîne ». Durant une demi-heure, les fidèles se tiennent à genoux sur le sol, ou sur des prie-dieu pour les personnes plus âgées. L'église brille de mille feux en raison d'un éclairage particulier et des centaines de plaques de cuivre gravées de prières de demandes et de remerciements, qui constituent de petits ex-votos (3 × 6 centimètres), cloués sur les prie-dieu et les murs. La cinquantaine de participants répète les formules de la prière prononcée par le prêtre, qui sera elle-même répétée neuf fois. Les noms des personnes ayant laissé des prières écrites dans les urnes prévues à cet effet sont cités, ainsi que certaines de leurs demandes.

Dans deux pays d'Europe différents, malgré une culture écrite catholique commune, des orientations opposées émergent : en Pologne, le choix a été fait, comme le préconise le *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, de « purifier » et d' « évangéliser » les neuvaines dans une cérémonie précédant la messe ; en France, ces pratiques d'écriture sont combattues et détruites dans les lieux de culte.

Plusieurs régimes de tri se dégagent de ces premières observations. Dans un premier cas, le tri s'effectue en fonction du support sur lequel les prières sont inscrites : si elles se trouvent en dehors des objets (cahiers, affiches scotchées aux piliers) prévus par l'encadrement ecclésial, elles sont effacées ou jetées. Dans un deuxième cas, ce tri s'effectue sur la base d'une lecture des textes : s'ils sont jugés « magiques » ou « superstitieux », ils sont également détruits. Enfin, un troisième cas se présente à Varsovie, dans la mesure où les neuvaines sont « évangélisées » : le tri s'effectue en fonction de la forme graphique. Manuscrites, les prières sont conservées et intégrées dans un dispositif culturel d'intercession. Ecrites à l'ordinateur ou imprimées, elles sont jetées. Dans ce dernier cas se pose la

15. Entretien du mardi 6 décembre 2005, traduction de Roman Chymkowski.

question des raisons qui motivent un tel choix, question que nous n'avons pas pu approfondir. Nous ne pouvons qu'avancer une hypothèse, relative aux raisons déjà invoquées par Louisianne, écrivant ses neuvaines à la main : l'engagement du scripteur serait moindre lorsqu'il passe par le truchement d'une machine pour s'adresser à Dieu. Cette conception n'est d'ailleurs pas généralisée, puisque, comme nous le détaillerons plus loin, la pratique des prières envoyées par e-mail est encouragée dans certains lieux de pèlerinage.

Nous avons vu comment l'attitude des administrateurs pouvait procéder d'une réparation au sein d'un dispositif culturel perturbé par des pratiques d'écriture interférentes. Nous allons à présent étudier le cas particulier de l'injure, qui, pour être repéré, nécessite un tri sur la base d'une lecture.

5.1.3 Comment réparer l'injure ?

La gestion quotidienne de supports d'écriture tels que les feuilles scotchées sur les piliers ou les cahiers d'intentions de prière impose aux accueillants une surveillance régulière des textes qui y sont consignés. Les plaisanteries anti-cléricales et les insultes sont particulièrement traquées et oblitérées. Toutefois, des divergences existent entre les accueillants pour trouver la bonne procédure d'effacement : comment, en effet, éliminer un texte « impropre » à figurer dans le cahier sans toucher aux textes contigus et sans introduire de rature disgracieuse au sein de la double page¹⁶ ?

Paul, à Notre-Dame-des-Champs, est partisan d'une méthode radicale : l'arrachement de la page.

« Paul : *Il y a parfois des petites discussions entre nous, pour savoir s'il faut déchirer une page ou ne pas la déchirer, il y en a qui se cassent la tête. Moi, si je pense que c'est trop ordurier, ce qu'il y a sur le cahier, parce que parfois il y a des choses extrêmement ordurières, dans le domaine simplement grossier, dans le domaine anti-religieux, bon, il faut l'enlever, on ne va pas le laisser. . .*

- CL : *La question se porte en fait sur les prières qui sont de l'autre côté de la page ?*

16. L'unité visuelle de référence du cahier d'intention de prière est en effet la double page, puisque le cahier est toujours présenté ouvert sur la table ou l'écrtoire.

- Paul : *Ben voilà, alors il y en a qui se cassent la tête, ce n'est pas mon cas. Il y a deux cents pages par an de cahier, ma foi, s'il y en a une de moins, ce n'est vraiment pas grave* [rire]. *Des esprits un peu scrupuleux se disent que c'est dommage... quand même! Moi je dis que c'est écrit "la-haut"! [rire] Et puis, quelquefois, il y en a qui, au lieu d'arracher, ont collé deux pages l'une sur l'autre, bon... c'est une autre solution. Et puis il y a la dose de grossièreté qui nécessite, bon, qu'on barre simplement, pas besoin de biffer complètement, mais si c'est trop gros, hein... et puis il faut penser aux enfants, ben oui... Mais ce n'est pas très institutionnalisé, il n'y a pas de règle absolue!* » [Entretien P101105]

Puisqu'il n'existe pas de protocole précis concernant cette procédure d'effacement, les accueillants font appel à leur faculté d'évaluation. Si la « dose » d'injure est minime, Paul intervient sur le texte en barrant certains mots ; si l'injure est trop importante ou trop longue, si elle prend trop de place sur le cahier, il choisit la solution extrême de retirer la page de son unité codicologique. La violence symbolique de cette intervention se perçoit dans les justifications qu'il avance : même si Paul « ne se casse pas la tête », il donne deux arguments qui amenuisent son geste. Le premier est le peu de valeur que revêt une page comparée à la masse d'inscriptions que les cahiers recueillent (« *Il y a deux cents pages par an de cahier, ma foi, s'il y en a une de moins, ce n'est vraiment pas grave.* »). Le second, plus théologique et plus en lien avec une conception de l'écrit votif, part du principe qu'une fois la prière écrite, elle est présente dans le lieu crucial, qui n'est pas le cahier dans son acception matérielle mais la destination divine (« *Moi je dis que c'est écrit "la-haut"* »). A chaque fois, ces arguments sont ponctués d'un rire qui met à distance à la fois le geste effectué (arracher la page) et l'argument lui-même (d'un côté, une prière parmi des milliers d'autres représente peu, de l'autre, une prière est si importante qu'elle a sa place auprès de Dieu).

Un acte d'effacement intermédiaire est présenté par Paul : celui qui consiste à coller deux pages ensemble, pour cacher l'affront. Dans ce cas, c'est la double page qui disparaît, mais cette solution apparaît comme moins intrusive car elle dissimule les textes sans les supprimer du cahier. A la chapelle de l'aéroport d'Orly Sud, des pages sont également arrachées, découpées ou collées par la sœur et l'aumônier. Mais il arrive que ce dernier

emploie une autre méthode. Il préfère, dans certains cas, répondre sur le cahier à l'injure et à la violence des mots, dans un souci pédagogique.

« Ce cahier nous donne l'occasion de maintenir, quoiqu'il advienne, un dialogue, notamment inter-religieux. Si je répons en écrivant au lieu d'arracher la page, je lave l'affront différemment, d'autres personnes donnent leur avis derrière, ça nous permet d'avancer. » [Entretien F160604]

Dans le cahier de la chapelle de l'aéroport d'Orly, il arrive que Musulmans et Chrétiens s'affrontent ainsi, par message écrit. L'enjeu est important et l'aumônier estime nécessaire de « répondre », dans un processus de réparation et de compréhension. Mais lorsque le combat se fait trop virulent ou trop récurrent, l'aumônier peut estimer que le cahier n'est plus à sa place et le supprimer. Ainsi dans la salle de prière inter-confessionnelle d'Orly Ouest, un cahier qui avait été mis en place a été retiré.

« Quand on a essayé de mettre le cahier à Orly Ouest, alors là je crois qu'il y avait une toute autre idée de défi. En général, sur le cahier, c'étaient les musulmans qui écrivaient parce que c'est un lieu de prière commun à toutes les religions. Et eux écrivaient vraiment pour dire "nous, on est les meilleurs, toutes les autres religions, ras-le-bol". Et là, ils s'en servaient comme d'une arme. Elle n'était qu'écriture, mais c'était méchant. Quelquepart, je ressentais ça plus comme de la méchanceté. D'un air de dire "pourquoi vous êtes là, laissez-nous, nous on est chez nous". Alors c'est pour ça qu'on n'a pas continué le cahier, parce que ça ne sert à rien. On avait l'impression que c'était un peu comme une vengeance, "puisque'on peut s'exprimer, on va pas se gêner". Alors qu'à Orly Sud, ce n'est pas du tout la même chose. D'où la difficulté de l'interreligieux. C'est très, très difficile, pour le respect, dans l'esprit, c'est très difficile. »

L'effacement d'un message dans le cahier d'intentions, même si le texte n'a rien d'une prière, est donc un acte grave, qui nécessite une évaluation de la situation afin d'accomplir l'action adaptée. Les accueillants, aumôniers, prêtres et religieuses se basent sur leur appréciation personnelle pour trouver des solutions qui impliquent leur propre conception de l'écrit. A travers ces exemples d'effacement, nous pouvons voir comment l'écrit exposé « agit », quelle est, en résonance, son efficacité : l'écrit rend public une insulte, il « jure »,

il est « une arme », mais il peut aussi « laver l'affront » et réparer le dialogue brisé par l'offense. Dans un ouvrage consacré aux discours de haine (« hate speech ») homophobes, racistes ou sexistes, ainsi qu'à la pornographie et à la censure, la philosophe Judith Butler propose une interprétation de l'injure qui éclaire d'un jour nouveau les tentatives de réponse des administrateurs au sein des lieux de culte. Les discours de haine, affirme-t-elle, ouvrent un espace de lutte politique dans lequel la personne injuriée peut agir, se défendre mais aussi se définir et s'affirmer. « Ainsi une adresse injurieuse peut sembler figer ou paralyser la personne hélée, mais elle peut aussi produire une réponse habilitante et inattendue. » (Butler, 2004 : 23) Ce faisant, elle redéfinit le champ opératoire de la censure :

« Quand nous affirmons avoir été blessés [injured]¹⁷ par le langage, quelle est la nature de cette affirmation ? Nous attribuons au langage une puissance d'agir [agency], un pouvoir de blesser, et nous nous positionnons comme des objets situés sur sa trajectoire injurieuse. Nous affirmons que le langage agit, et qu'il agit contre nous ; cette affirmation est elle-même une production linguistique, mais elle vise à arrêter la force de la production précédente. Ainsi, nous recourons à la force du langage alors même que nous cherchons à la contrer, et nous sommes pris dans un nœud que nul acte de censure ne peut défaire. » (Butler, 2004 : 21)

Lorsque Paul, à Notre-Dame-des-Champs, déchire certaines pages sur lesquels sont inscrits des propos « orduriers », il empêche l'injure de se répandre en effaçant le propos — et, s'il le faut, le support. Cette question de l'effacement met à jour la force particulière attachée aux écrits votifs, qui ne sont ni « sacrés » (puisque l'on peut arracher les pages sur lesquelles il sont inscrits) ni ordinaires : même effacés, on ne peut totalement les faire disparaître car ils sont « là-haut », contrairement aux écrits injurieux, qui une fois éliminés n'opèrent plus.

Mais lorsque l'aumônier d'Orly prend soin de répondre à une insulte, il place le débat sur le terrain politique qui mêle chrétiens et anti-cléricaux, ou chrétiens et musulmans.

17. Nous reproduisons ici la traduction de Charlotte Nordmann, qui précise entre crochets certains termes de la version originale.

Dans l'un des exemples recueilli au sein des cahiers d'intentions de prière, le prêtre ne s'adresse cependant pas à la personne qui vient d'injurier les chrétiens, il s'adresse à Dieu, au Christ. Un scribe s'introduit en effet sur le cahier à la suite d'une prière de demande par des lettres capitales et une cursive à larges caractères, des traits de séparation en diagonale, des ratures et des croix — non pas la croix du Christ mais le « x » d'une absence de signature. Cette irruption n'est pas seulement graphique, elle l'est aussi par la provocation contenue dans le message, qui semble vouloir distiller une théologie musulmane basique aux chrétiens fréquentant ce cahier :

« DIEU EST GRAND ET JESUS N'EST PAS SON FILS MAIS UN ENVOYÉ.

(rature+ croix)

(rature) SEIGNEUR = DIEU

ENVOYÉ = JESUS

Fais par des personnes qui croient en leur Seigneur et à ses messagers.

(Deux traits de séparation + croix)

Dieu ne peut pas avoir comme fils Jésus car il ne peut pas avoir d'enfants "ce n'est pas un humain".

(croix) »¹⁸

Face à cette provocation, le message suivant s'adresse à la fois à Dieu, à Jésus mais également à tous les lecteurs du cahier, visiteurs de la chapelle ou gestionnaires de l'aumônerie. Il répare l'affront en demandant pardon pour cette offense :

« Pardon Jésus Tu es Vrai Dieu et Vrai Homme.

Pardon Mon Dieu

G. »

Ici, la réparation est effectuée par l'acte de demander pardon mais elle apparaît également dans l'emploi des majuscules, qui peuvent alors riposter, dans l'espace de la page, aux lettres capitales employées par l'offenseur. Loin d'instaurer un dialogue, il réalise un acte d'écriture : demander pardon pour l'offense d'autrui, dans un registre plus personnel que distancié. L'aumônier ne se présente d'ailleurs pas comme l'autorité régulatrice du lieu de culte, mais comme un simple chrétien : il signe d'une initiale, gardant l'anonymat pour

18. [Orly, cahier vert 1999, prière 2 page 98, voir page suivante.]

ne pas mettre en avant sa fonction. Celui qui signe n'est pas le prêtre mais l'homme, le catholique offensé. En masquant son identité, il tend à universaliser son message.

Le travail de réparation de l'injure écrite doit donc porter sur le support où a eu lieu l'affront. Il peut prendre la forme d'une censure, en collant ou en arrachant les pages des cahiers, en raturant le message jusqu'à ce qu'il soit invisible. Mais il peut également se présenter comme une réponse, qui, pour reprendre les termes de Judith Butler, « vise à arrêter la force de la production précédente ». Rendant visible aux yeux de tous les lecteurs les deux mouvements de l'affront et de la réparation, l'administrateur place cette irruption et sa réponse dans le champ politique, exposant alors la face du Christ et des chrétiens, bafouée, puis lavée dans le pardon. Cet acte d'écriture est donc un acte, qui, tout en restant dans un registre personnel, n'en est pas moins théologique et évangéliste.

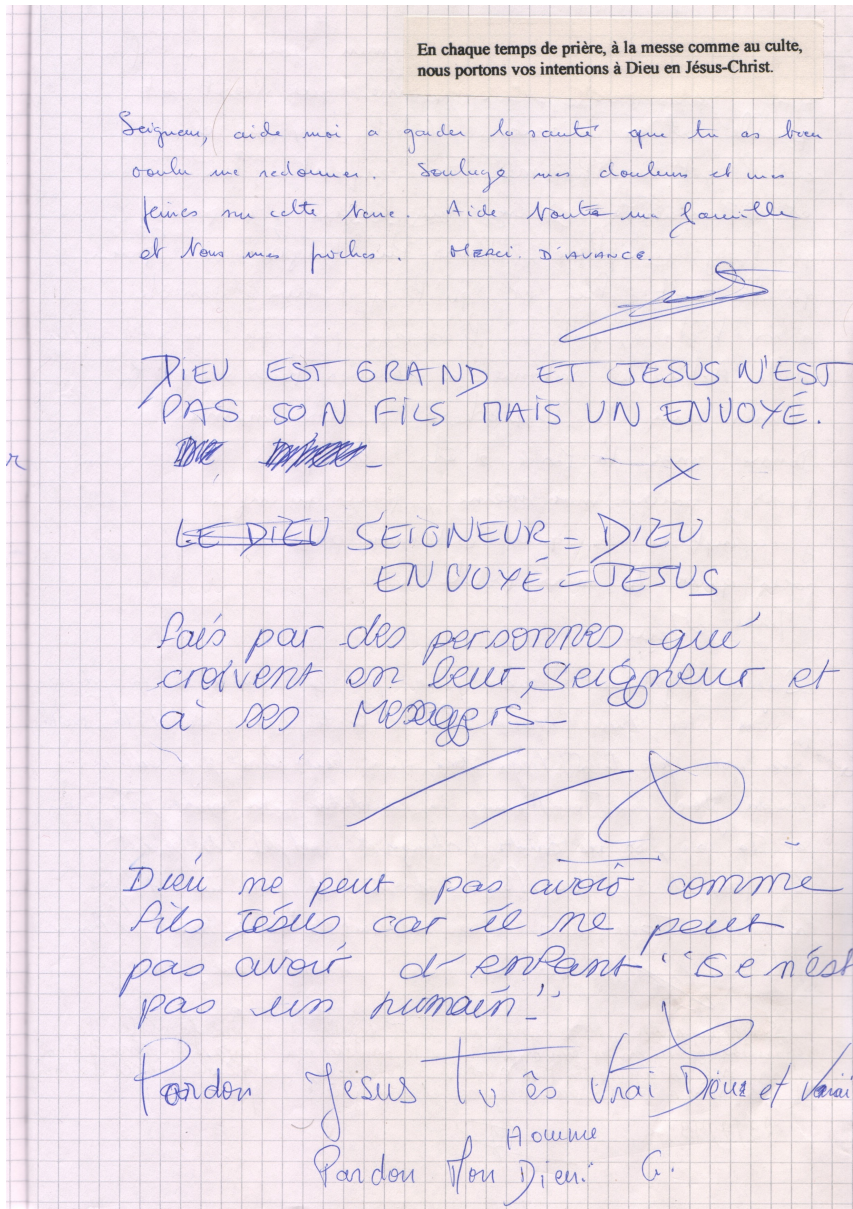


FIGURE 5.1 – Cahier d'intentions de prière de la chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, juillet 1999

5.2 Amorcer, inciter, porter l'écrit

Si l'encadrement minimal de l'écriture votive dans les lieux de culte est caractérisé par la protection du mobilier, le tri des prières et le traitement des injures, certains dispositifs tentent d'aller plus loin en affichant le souhait d'un accompagnement qui ne se limite pas à une simple gestion matérielle. La présence d'un cahier d'intentions de prière dans une église ou une chapelle est ainsi la marque d'une volonté de réception, dans un cadre institutionnel mobilisateur. A Orly, à Notre-Dame-des-Champs, à la Chapelle de la Médaille miraculeuse ou encore à Notre-Dame-des-Victoires, la prière écrite est objet de réflexion pour l'équipe gestionnaire, qui l'encadre et met en place des procédures de prise en charge spirituelle.

5.2.1 Invitation à l'écriture

Les actes qui procèdent d'une invitation à l'écriture au sein d'un lieu de culte sont de deux ordres : le premier concerne l'aménagement d'un espace et d'objets spécifiques, le second, moins apparent, peut consister en une amorce du « fil d'écriture » sur le cahier d'intentions de prière.

Aménagement de l'espace de prière

La conception de l'espace de prière écrite dans le lieu de culte n'est jamais le fruit du hasard, même lorsque celui-ci semble plus ou moins fortuit. Chaque détail du dispositif est pensé pour garantir la sérénité de l'orant, depuis son entrée dans l'église ou la chapelle.

A Notre-Dame-des-Champs, la porte principale et les deux portes latérales de la façade sur le boulevard Montparnasse sont ouvertes en permanence sur la ville, comme l'explique Paul : « *L'église est située sur le boulevard, c'est une église très visible, très accessible, et le parvis doit inviter à rentrer.* » Si les bruits de la rue pénètrent parfois à l'intérieur du lieu de culte, cette configuration permet aussi à quelques passants a priori réticents de s'offrir la curiosité d'une visite, comme l'explique sœur Agathe : « *Le passant est directement au contact de l'église, les portes sont grandes ouvertes, même la porte centrale. Je vois quelquefois des gens qui entrent... ils me disent "j'ai vu la porte ouverte et je suis entré,*

je suis venu voir comment ça se passait”. »¹⁹ Les bruits urbains sont cependant atténués si l’organiste est en répétition, puisque la tribune du grand orgue surplombe cette entrée.

À gauche en entrant se situe l’ancien baptistère : les fonts baptismaux ont été conservés mais ne sont plus utilisés. Cet espace est aujourd’hui dédié aux dévotions privées, avec la présence de trois statues, Saint Antoine de Padoue, Sainte Thérèse de Lisieux et une Pietà. Sur les piliers de chacune de ces statues, une prière affichée est proposée au visiteur²⁰. Des présentoirs à cierges sont installés devant chaque statue, mais la disposition de ces bougies ne peut nous indiquer quel est le saint le plus apprécié des fidèles, car une paroissienne têtue s’est accaparée cet espace et l’organise à sa façon, en agençant les fleurs et les cierges, en nettoyant les statues. Persuadés qu’une exclusion de cette fonction auto-attribuée accroîtrait la détresse patente de cette femme, le curé, le sacristain et les accueillants se sont mis d’accord pour lui laisser cette prérogative.

A droite en entrant dans l’église, le visiteur trouve sur une table, derrière le premier pilier, le cahier d’intentions de prière²¹. Sa situation est donc périphérique par rapport à l’espace central de l’église, mais il est placé à l’entrée de façon stratégique, car certains visiteurs ne dépassent pas les premiers piliers et ne pénètrent jamais jusque dans la nef, comme le fait remarquer sœur Agathe : « *On le met à l’entrée de l’église pour que ce soit plus facile pour les gens qui entrent, pour qu’il soit accessible à tous. Certaines personnes n’osent pas s’avancer plus loin. Une fois j’ai deux jeunes asiatiques qui sont entrés et qui m’ont demandé s’ils pouvaient avancer.* » Le cahier invite à la lecture des prières contenues dans ces pages comme une plongée dans la foi des autres fidèles, rappelant ainsi au visiteur sceptique la vigueur de la communion des Saints à laquelle il ne peut se dérober²².

19. Entretien avec soeur Agathe à la salle paroissiale, le lundi 5 septembre 2005. [Entretien A050905]

20. Voir figure 5.9 dans le cahier photographique.

21. Voir le plan proposé en annexes.

22. La communion des saints est la conception théologique selon laquelle tous les Chrétiens, vivants ou morts, sont unis par une solidarité intime, invisible mais forte. Le concile de Vatican II a réaffirmé cette doctrine dans la *Constitution dogmatique sur l’Église* : « L’union de ceux qui sont encore en chemin avec leurs frères qui se sont endormis dans la paix du Christ ne connaît pas la moindre intermittence ; au contraire, selon la foi constante de l’Église, cette union est renforcée par l’échange de biens spirituels ».

Ce cahier est situé sous le regard du bureau d'accueil, qui prend place dans la chapelle de droite, juste à l'entrée. L'accueillant doit se tenir prêt à recevoir les visiteurs, à les orienter, à écouter leurs demandes, leurs confidences. Il doit inviter le visiteur de passage à prolonger son temps de recueillement et à aller plus avant dans l'église. A travers leurs sensibilités personnelles, les accueillants sont les médiateurs qui invitent, par l'écoute et le dialogue, les visiteurs à faire une halte, les fidèles férus de dévotions privées à découvrir la liturgie. Les « passeurs » au seuil de ce chemin, ce sont eux : les prêtres viennent seulement après. D'où l'importance qu'ils accordent au maintien d'une vigilance au sein de l'église : si certains restent dans l'attente et dans une « disponibilité intérieure » au bureau d'accueil, d'autres flânent dans les bas-côtés et les déambulateurs, à la rencontre de ceux qui hésitent, n'osent pas parler, n'osent pas prier.

Pour Paul, l'aménagement réalisé pour le cahier d'intentions de prière, installé sur une table qu'il estime trop basse dans un endroit de passage, n'est pas encore parfait.

« J'ai cru remarquer du point de vue pratique, que beaucoup de gens sont plus ou moins gênés d'être obligés d'écrire quasiment cassés en deux, ni assis sur une chaise, ni debout face à un pupitre un peu plus haut, ce n'est pas très pratique et ça doit les gêner, voire les en empêcher. (...) Et puis, comme par-dessus le marché il y a les petites bêtises humaines d'apparence... comme c'est aussi en plein dans le passage, il y a aussi l'apparence que je vais avoir devant ce pilier, devant cette table, cassé en deux, etc. Ça peut jouer. »

Il envisage plusieurs solutions pour améliorer cet agencement, mais il ne parvient pas à une conclusion qui lui semble satisfaisante :

« Je ne crois pas qu'une chaise serait utile, je crois même que ce serait encore pire... parce qu'il faudrait que les gens s'engagent à s'asseoir. Donc ce serait pire. Un pupitre serait peut-être mieux. Mais un pupitre devant ce pilier-là n'aurait pas sa place non plus... Un pupitre est plus à sa place devant une statue, dans un lieu stratégique, si je puis dire. »

Arrêtons-nous un instant sur cette description que fait Paul du lieu d'écriture. Depuis le bureau d'accueil, Paul a pu observer à de nombreuses reprises les scripteurs face au cahier d'intentions de prière. Il développe donc, dans son activité d'accueillant, une certaine expertise ergonomique. Il évoque les corps d'orants, non pas comme des « arbres

de gestes », tels que ceux des hommes en prière magnifiés par Michel de Certeau, mais comme des corps exposés au regard des autres, « cassés en deux », contraints d'adopter des positions inconfortables. Mais à cette réflexion ergonomique s'oppose une pensée stratégique. L'agencement des objets et des meubles qui serviront à écrire doit apparaître assez souple pour ne pas intimider le chaland. En outre, certains meubles ne sont pas, selon lui, adaptés à l'endroit choisi.

Cette attention au détail, cette réflexion orientée sur l'invitation à l'écriture se note également dans l'importance quotidienne accordée à la vérification de la présence d'un stylo :

« On regarde aussi qu'il y ait un crayon, c'est nous qui en sommes chargés, ce n'est pas le sacristain, c'est plutôt nous, le sacristain le fait s'il veut, mais c'est plutôt l'un ou l'autre d'entre nous qui change le cahier quand il est fini, qui regarde à ce qu'il y ait un crayon, que le crayon fonctionne bien... »

La configuration des objets au service de l'écriture votive est donc d'une réelle importance pour les accueillants, qui cherchent sans cesse à améliorer les conditions concrètes de la prière en église. Cette prière qui s'incarne dans des objets passe nécessairement par une attention prosaïque aux détails de l'agencement (le cahier rempli doit être changé, le stylo doit fonctionner) et par une organisation minimale (ici, une gestion au jour le jour par les accueillants, secondés par le sacristain). Pour monter jusqu'à Dieu, les prières écrites ont besoin de supports et d'outils, qui eux, ne tombent pas du ciel.

Amorcer

L'invitation à écrire va parfois plus loin qu'un simple agencement des objets : Paul, tout comme l'aumônier d'Orly, inscrit une prière sur la première page du cahier, dans le but de l'amorcer. Il explique ce geste ainsi : « *Les gens se sentent moins intimidés par une page déjà commencée que par une page toute blanche.* » Pourtant, Paul n'a pas l'habitude de prier par écrit, comme le montre sa réaction à ma question :

« CL : Vous ne priez pas par écrit ?

- Paul [en riant] : Oh non, ça, non. [rire] Il m'est arrivé de penser à ce que je voudrais mettre, mais je n'ai rien mis. Parce que... oui, ça n'était pas impossible mais... je ne voulais pas me mettre en avant, ça faisait bête, comme ça. »

« *Je ne voulais pas me mettre en avant* » : ce positionnement rappelle celui du père François, aumônier d'Orly, qui signe son message de réponse à l'injure faite aux chrétiens par une simple initiale. Le choix d'inscrire une prière d'amorce sur le cahier provient donc d'un raisonnement porté sur l'invitation à l'écriture pour autrui. Il choisit une formulation simple et non personnelle (« *Mon Dieu aidez-nous, merci* »), et ajoute tout de même sa signature car selon lui, « *ça n'en reste pas moins une vraie prière, dans laquelle je m'engage personnellement.* » La relation entre prière, signature et engagement est ici clairement énoncée.

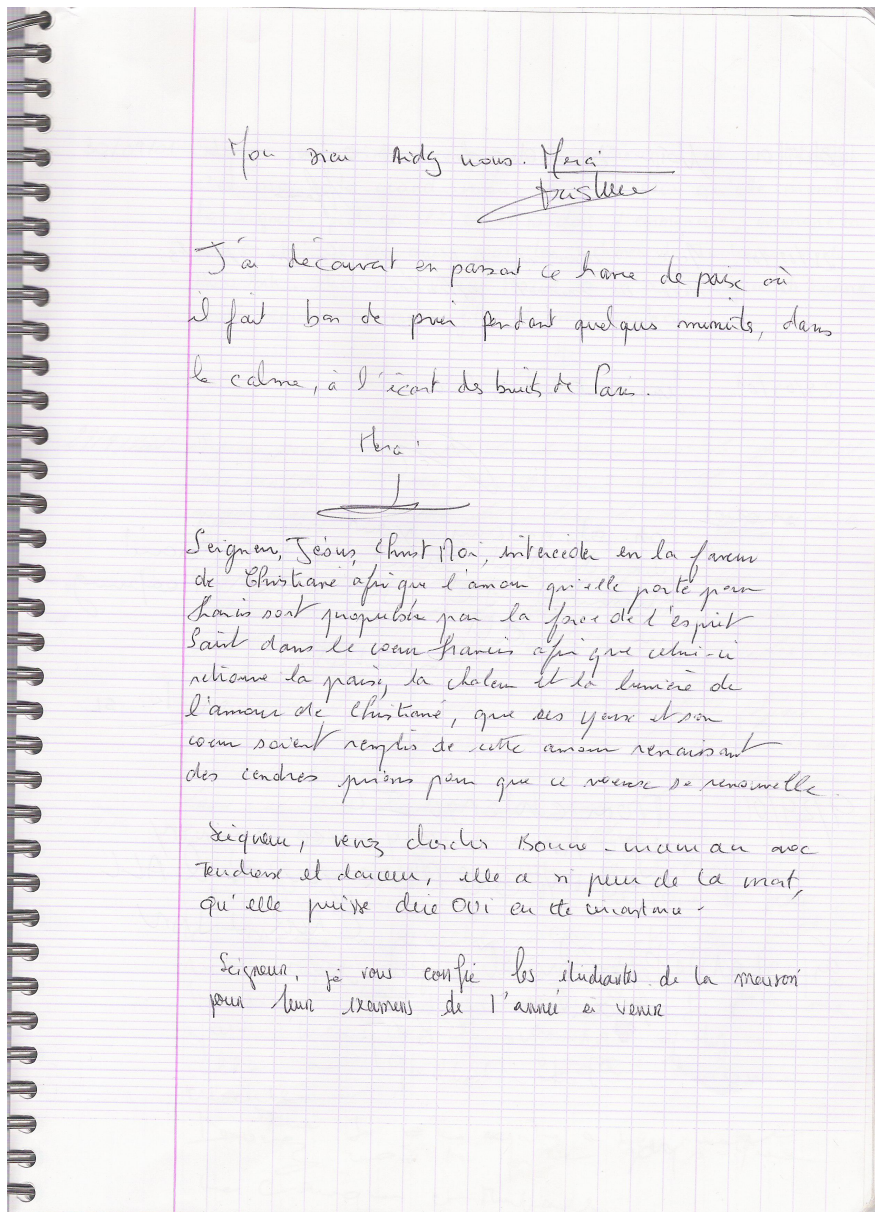


FIGURE 5.2 – Cahier d'intentions de prière de l'église Notre-Dame-des-Champs, août 2001

Cette position est partagée avec l'aumônier de l'aéroport d'Orly, qui débute les cahiers d'intentions par une prière personnelle, qu'il signe.

« Le 8/08/03

Seigneur, nous te confions chaque personne qui passe par cet aéroport en ce temps de vacances.

[Signature] »²³

La prière de l'aumônier est circonstanciée, elle fait référence à une temporalité précise, non liturgique, mais qui affecte la vie de l'aéroport (les vacances). Là encore, cette prière mêle tout à la fois un engagement personnel (par la signature), un acteur collectif (le « nous » fait ici référence à l'équipe de l'aumônerie) et une formulation simple.

Ces deux prières sont des prières de demande, pourtant les actes qu'elles accomplissent sont différents. La première est une sollicitation ; la seconde, plus active, place les passagers de l'aéroport sous la protection du Christ de manière plus affirmée²⁴. Pourquoi est-il nécessaire d'amorcer le cahier d'intentions de prière ? Une première raison serait à rechercher du côté de la pensée stratégique qui prévaut pour l'agencement du mobilier et des objets : il est nécessaire d'aménager une place pour le scripteur, pour l'attirer et lui donner envie d'écrire. Mais vaincre la timidité des orants n'est pas l'unique mandat attribué à ce dispositif d'écriture. La prière d'amorce permet de poser un cadre, au sens où l'entend Goffman. Elle annonce : « Ceci est un cahier d'intentions de prière. » Elle permet de situer d'emblée le cahier comme un objet votif et empêche, à l'orée de ces pre-

23. Voir la figure 5.10 dans le cahier photographique.

24. Notons que les deux scripteurs n'occupent pas la même position hiérarchique au sein de l'organisation ecclésiale : Paul est laïc bénévole, Le père François est un clerc, prêtre aumônier de l'aéroport et ancien aumônier général de l'armée de l'air. Il ne s'agit pas d'un enjeu hiérarchique au sein d'un même lieu de culte — puisque Paul est dans la paroisse de Notre-Dame-des-Champs et le père François à Orly — mais nous voyons ici que les actes réalisés par la prière ne sont pas du même ordre selon la position du scripteur. Dans son analyse sur les recompositions du travail des clercs et des laïcs, Céline Béraud note ainsi deux tendances : l'euphémisation des rapports hiérarchique dans la gestion quotidienne et l'exaltation du sacerdoce dans un modèle hiérarchique inchangé. (Béraud, 2007). Le laïc formule une demande, dans une position effacée (« je ne voulais pas me mettre en avant ») ; le prêtre agit en responsable officiellement mandaté pour servir d'intermédiaire entre les hommes et Dieu.

mières pages, que celui-ci soit confondu avec un autre objet du même format mais d'une destination différente — comme le « livre d'or » d'un musée²⁵. Elle donne ainsi à la fois un élan et une direction.

5.2.2 Procédures d'intercession

Dans la gestion quotidienne des écritures votives, il existe un acte spirituel qui s'ajoute et parachève l'invitation à l'écriture : l'intercession.

Une procédure liturgique standardisée

Dans l'un des cahiers d'intentions de prière de la chapelle de l'aéroport d'Orly, un papillon imprimé est collé par l'aumônerie sur chacune des pages : « En chaque temps de prière, à la messe comme au culte, nous portons vos intentions à Dieu en Jésus-Christ ». L'aumônerie se rend présente auprès des scripteurs par cet écrit. Elle s'engage à porter les intentions de ce cahier dans la prière communautaire. Dans d'autres cahiers de la chapelle, cette promesse d'intercession n'est pas contenue sur chaque page mais uniquement sur la page de garde, écrite à la main par le prêtre :

« Notre Dieu est un Dieu de Tendresse et de Miséricorde. Il entend, Il accueille la prière de ceux qui se confient à lui.

Vos intentions de Prière Confiées à ce Cahier sont portées dans les diverses célébrations de l'aumônerie de l'aérogare.

“Père, qu'ils soient UN afin que le monde croie” St Jean »²⁶

Le papillon imprimé ou la mention manuscrite sur la page de garde permettent, de la même manière que la prière d'amorce, d'établir un cadre, indiquant la procédure qui sera mise en œuvre.

Littéralement, l'intercession est l'intervention en faveur de quelqu'un. Dans la théologie catholique, l'intercession peut être à la fois terrestre ou céleste : il s'agit de la prière en

25. Dans le chapitre suivant, nous verrons comment les scripteurs opèrent parfois un glissement du cahier d'intentions de prière au livre d'or.

26. Voir figures 5.11 et 5.12 dans le cahier photographique.

faveur d'une personne. Le recours aux saints fait par exemple appel à leur intercession : dans la prière chrétienne, l'invocation est tournée vers Dieu, mais cette prière peut lui être adressée par l'intermédiaire des saints. On nomme également « prière d'intercession » celle que l'on réalise en faveur d'un autre que soi-même : le scripteur devient alors intercesseur. L'intercession est donc à la fois une délégation et une prise en charge : dans le cas d'un fidèle priant Sainte Rita pour la guérison de son fils, le scripteur prend en charge la personne malade pour la confier à la Sainte qui tournera cette invocation vers Dieu.

L'intercession implique des relations interpersonnelles, soit avec un proche ou un membre de la famille, soit avec un saint. Ces relations interpersonnelles forment un réseau d'échange, qui oblige tour à tour chacun des partenaires à prier pour l'autre, sans toutefois que cet échange soit conclu entre deux personnes : le « je prie pour toi » n'implique pas un « tu pries pour moi » mais plutôt un « quelqu'un d'autre priera pour moi ». Ce réseau d'échange est particulièrement renforcé dans le cas où les inscriptions sont insérées dans un cadre institutionnel fort. Les prières écrites contenues dans les « cahiers d'intentions de prière », sont considérées comme des demandes de prières adressées à la communauté, qui depuis le Concile de Vatican II sont insérées dans la liturgie eucharistique au moment de la prière universelle : le prêtre prie et demande aux fidèles présents dans l'assemblée de s'associer à cette prière pour l'Église et pour ses membres qui ont demandé un soutien spirituel.

L'intercession peut cependant subsister sans nécessiter l'existence d'une sphère officielle médiatrice, dans le cas où un passant présent dans l'église lit les prières écrites et les associe à sa propre prière, orale, mentale ou écrite. C'est cette catégorie tierce de bénéficiaire ou d'émetteur qui participe de ce que nous avons désigné comme « la communion des saints ».

A l'aéroport d'Orly, cette question de l'intercession et de la communion des saints a été évoquée au moment de la passation de poste entre l'ancien aumônier et le père François :

« Et donc, pour le cahier, il m'a dit : "Tu verras, il y a un cahier de prières. Il est important parce que ça nous unit. C'est la grande dimension spirituelle de l'aéroport, ça nous unit en fait au monde entier." Parce que les gens passent et ils vont dans plusieurs directions à travers le monde, certains s'en vont, d'autres reviennent. Alors il a dit "Ce cahier, c'est ce qui fait que quelquepart on est tous

unis sur l'essentiel, sur la prière, donc les gens mettent leurs intentions, que l'on prend et que l'on offre au Seigneur, et c'est en même temps une grande communion." Je pense qu'à travers le cahier, il existe en effet une grande communion. Il existe des fils tenus, comme ça, c'est un lien. Un lien discret, mais qui n'est pas que temporel : c'est "je passe, je mets un mot", il y a des fois où ça aide à créer un lien. »

Le cahier d'intentions de prières est donc chargé, dans la description qu'en fait l'aumônier, d'une très grande force de rassemblement : « dimension spirituelle de l'aéroport », il « unit sur l'essentiel », dans « une grande communion ». Les termes choisis sont ceux de la foi, de la conviction qu'il existe un « lien » entre les hommes, et entre les hommes et Dieu. Ce lien est matériellement assumé par le cahier (qui tend des « fils ») mais il est lui-même relié à l'entité vers qui se tournent les prières et qui est ici nommée par son titre (« Seigneur »). L'ambiguïté de l'expression « qui n'est pas que temporel » prend ici tout son sens : le lien n'est pas que temporel car il dure dans le temps au travers du cahier, mais également parce qu'il n'est pas seulement matériel mais spirituel.

En plus de cette dimension théologique, l'intercession implique une prise en charge pratique, qui permet de « porter » les prières :

« François : Je prends les prières avant la messe, je regarde un peu les intentions, et puis je les porte à la messe. Et puis le dimanche, on fait vraiment prier l'assemblée pour toutes les intentions qui sont là. Il y a un suivi. On prend au sérieux ces prières et on les porte au Seigneur.

- CL : Porter une prière c'est quelque chose d'intérieur, vous ne dites pas une phrase à voix haute ?

- François : Moi, je le dis au Seigneur, mais aux gens qui sont là je dis "Ici on va confier toutes les intentions de prière qui sont marquées dans le cahier, toutes les personnes qui sont passées cette semaine." Mais comme moi avant, je les ai lues, intérieurement je dis "Seigneur, je te confie plus particulièrement telle ou telle personne, toi qui connais le cœur de l'homme, accompagne-les." Mais évidemment, je garde une certaine discrétion. (...) La prière, nous, en tant que religieux, on est là pour la porter. »

L'intercession, telle qu'elle est présentée par l'aumônier d'Orly, est le fait des clercs. Pourtant, dans l'action qu'il décrit, il procède à l'intercession sur deux tableaux, l'un personnel, l'autre communautaire. Tout d'abord il les lit. Au cours de cette lecture s'effectue un jugement ordinaire, une qualification sur la base de sa propre sensibilité. Les prières jugées les plus importantes sont confiées « intérieurement » et directement du prêtre à Dieu, ou plutôt ici, de l'être humain sensible à Dieu « qui connaît le cœur de l'homme ». Ensuite, au cours de la célébration, il ne parle plus directement à Dieu mais à l'assistance — donc en prêtre. Il demande à cette assistance de prier pour l'ensemble des intentions de prière écrites dans le cahier. Ce faisant, il prie à nouveau avec l'assemblée, en prononçant les formules de la prière universelle. Cette procédure est donc à la fois terrestre et céleste : les prières écrites, ici désignées comme « intentions » sont « portées » par le prêtre et les fidèles présents à la messe dominicale, jusqu'à Dieu, à travers le Christ et son sacrifice. En effet, le temps de la « prière universelle » où ces prières sont mentionnées se situe juste avant l'eucharistie proprement dite, c'est-à-dire le moment crucial où le prêtre appelle le Christ à « sanctifier » le pain et le vin qui deviennent alors son « corps » et son « sang ». Mais la prière universelle peut également être préparée par des laïcs.

Procédures informelles : la prise en charge des laïcs

La prise en charge spirituelle des prières du cahier d'intentions a été tenté à Notre-Dame-des-Champs, du côté des laïcs responsables de l'accueil. En effet, dans cette paroisse, aucune procédure d'intercession officielle n'est organisée régulièrement. Dans le cahier de transmission daté du 24 juin 2005, Elisabeth, la responsable principale, écrit :

« Je suis allée hier au Conseil consultatif paroissial. J'ai saisi l'occasion de parler du cahier d'intentions de prière et de l'intérêt de le faire connaître aux paroissiens lors de la prière universelle. Réponse du Père B. : "Rien ne vous empêche de préparer de temps à autre une prière universelle pour les messes du Dimanche à partir de ce cahier." Il faudra y penser sérieusement l'année prochaine. »

Il existerait, selon cette accueillante, une dichotomie entre les paroissiens et les orants-scripteurs, fréquentant la même église mais n'ayant pas les mêmes pratiques (liturgiques pour les uns, votives pour les autres) et les mêmes lieux d'action (la nef pour les uns, les

chapelles votives pour les autres). Cette conception est partagée par tous les accueillants de Notre-Dame-des-Champs, à quelques rares exceptions près. On retrouve donc ici la séparation opérée par l'Église entre « piété populaire » et liturgie, et la volonté de ramener sans cesse la première dans le champ du culte officiel. Mais d'un point de vue organisationnel, ce travail de prise en charge est laissé au bon vouloir des laïcs : la formule « rien ne vous empêche » montre à quel point cette procédure d'intercession des prières écrites est jugée subsidiaire.

En effet, pour le père Jean, ancien prêtre à Notre-Dame-des-Champs, il existe une incompatibilité entre les prières écrites dans le cahier et la prière universelle liturgique, d'un point de vue stylistique. La « traduction » lui semble donc impossible :

« Tous les efforts d'Elisabeth risquent de ne pas aboutir, parce que ce n'est pas possible s'il n'y a pas un grand travail sur les textes en amont. Parce que les données à l'état brut contenues dans les prières écrites, ce ne sont que des clichés, donc les gens ont l'impression qu'on rabâche. Alors que ce n'est pas tout à fait vrai. À travers ces clichés-là, il y a quelque chose de plus profond qui s'exprime, si on sait, encore une fois, faire ce travail d'interprétation. On sait bien le faire pour l'Évangile, le travail d'interprétation, on pourrait aussi le faire pour d'autres types d'écrits. Il faut trouver les référents de manière à ce que le sens ne soit plus comprimé dans la formule. »

Le père Jean ne pense pas à une simple phrase, comme c'est le cas à Orly, qui prenne en compte l'ensemble des intentions de prière. Sa réflexion porte sur la transmission de la forme stylistique autant que du fond votif des prières écrites. « Que le sens ne soit plus comprimé dans la formule » : le travail d'interprétation s'opère à cet endroit, et ce travail demande de saisir le sens profond de chaque prière, de l'extirper et de le reformuler pour qu'il n'apparaisse pas dans sa brutalité d'énonciation originelle. Il rapproche ainsi ces textes des Psaumes, qui dans l'Ancien Testament sont des prières adressées à Dieu, sous une forme poétique :

« L'Évangile est narratif, les Psaumes ne le sont pas. C'est un travail sur la forme, comme en poésie, le fond est anecdotique par rapport à la forme. C'est exactement l'inverse de l'Évangile, les Psaumes, on ne peut pas les aborder de la même manière. (...) Donc si on veut assimiler les prières du cahier, les

communiquer, ça suppose un travail d'interprétation, comme pour les Psaumes, qui respecte le genre littéraire et qui restitue ça dans l'efficacité recherchée. »

L'inadéquation de l'écriture votive et de la liturgie est donc, pour le père Jean, manifeste. Pour lui, les prières écrites des cahiers d'intentions de prière sont un « genre » autonome dont la caractéristique principale serait sa recherche de l'efficacité. Ces prières seraient sur un registre unique, inextricablement mêlé à l'intimité des individus qui les formulent. Elles sont donc communicables d'homme à Dieu mais ne peuvent être exposées sur une scène liturgique. La formalisation nécessaire pour que ces prières contenant des « données à l'état brut » (selon les termes du prêtre) puissent être intégrées à la prière universelle n'est pas impossible, mais difficile. Pourtant, au regard d'autres administrateurs, la prise en charge des prières dans la procédure d'intercession participe de leur « efficacité ». Évoquant son activité d'accueillante, Soeur Charlotte souligne cet aspect.

« Charlotte : Notre mission, c'est aussi un accompagnement par la prière de tous ceux qui entrent, qui vont déposer des cierges, ils ont des intentions certainement, même si elles ne sont pas écrites, alors on prie avec eux. »

- CL : Donc dans vos prières personnelles, vous portez les intentions des autres personnes...

- Charlotte : Et même dans celles qui sont écrites, on fait attention aussi de lire un petit peu ce qui a été dit dans la semaine pour que toute notre équipe les porte également dans notre prière. Mais aussi, comme nous sommes parmi les bénévoles quelques religieuses, et bien nous portons quelquefois certaines intentions dans notre prière communautaire. Alors les gens savent aussi que les soeurs du quartier prient pour leurs intentions. (...) En général on va toujours jeter un petit coup d'oeil dans ce cahier parce que ça fait partie de notre accueil dans l'église et puis, ces intentions qui sont écrites là, on veut les porter dans la prière, toutes ces demandes, ces actions de grâce, ces cris quelquefois, qu'on s'y joigne pour qu'ils soient exaucés, pour que le Seigneur les accueille... Et c'est vrai que c'est un beau rôle, une belle mission, que ce groupe. Mais chacun, individuellement, peut porter dans son coeur la prière de quelqu'un d'autre, dès qu'on se relie à Dieu ou qu'on tourne un regard vers Lui. Même quelquefois,

sans forcément prier formellement pour cette personne, on pense à elle et Dieu en fera ce qu'il voudra. [petit rire] »

Ici, le discours de la sœur prend la même tonalité que celui, précédemment cité, du prêtre d'Orly évoquant les cahiers. Il faut faire en sorte que Dieu « accueille » ces prières qui sont des « cris », des « actions de grâce ». Il est question de « porter dans son cœur » la souffrance ou le bonheur d'inconnus, il est question de « se relier » à Dieu, de « tourner un regard » dans sa direction pour implorer sa miséricorde et son amour. Cet amour, selon l'analyse qu'en donne Albert Piette dans son enquête sur l'administration quotidienne d'une paroisse, est la clé du travail réalisé par l'équipe d'accueil. Il ne désigne pas « un état émotionnel de haute exaltation réciproque » mais « un dispositif d'interaction et des modalités d'interprétation des situations vécues. » (Piette, 1999 : 9) Il est ce qui donne sens à l'action de tous les jours, parfois rébarbative, et qui fait émerger une cohésion collective, d'où cette conclusion que tire la sœur : « c'est un beau rôle, une belle mission que ce groupe ». Cet « amour » est en outre à rapprocher du régime de l'*agapé* mis en évidence par Luc Boltanski, supposant la suspension du jugement sur autrui et la reconnaissance de son humanité (Boltanski, 1990). C'est cette visée altruiste de l'activité d'intercession qui annihile toute accusation de voyeurisme dans leur lecture. Pourtant, face au regard étranger du chercheur — qui lit les cahiers dans un autre but que celui de l'intercession — la sœur trouve opportun de se justifier, en minimisant l'activité de lecture (« on va toujours jeter un petit coup d'œil ») et en désignant la lecture comme un mandat (« ça fait partie de notre accueil dans l'église »).

Cette procédure d'intercession officielle peut donc avoir plusieurs niveaux. Les prières écrites peuvent être prises en compte dans une prière liturgique (la prière eucharistique). Elles peuvent également être prises en charge dans la prière personnelle des accueillants. Mais elles peuvent aussi être transmises par une soeur-accueillante au sein de sa communauté, et seront reprises dans une prière collective. Enfin, cette procédure d'intercession peut fonctionner de deux façons : soit dans une reprise formelle, fastidieuse, nécessitant une reformulation, une « interprétation », soit, comme c'est le plus souvent le cas, informellement (« on pense » à un scripteur en particulier ou on introduit la prière universelle par une formule qui désigne toutes les prières écrites du cahier).

La lecture du cahier d'intentions de prière fait donc partie intégrante de la mission des accueillants à Notre-Dame-des-Champs. Par le cahier de transmission, les bénévoles communiquent également leurs impressions sur ces prières écrites, toujours dans une visée d'intercession, comme l'explique Paul :

« Paul : *On lit, parce qu'il y a un lien entre les choses du cahier et le fait religieux dans l'église, nous sommes là pour ça, donc on s'en occupe matériellement et spirituellement de cette façon-là. On a un regard sur ce cahier parce qu'il est situé vers nous, et quand il y a des choses intéressantes on se les communique les uns aux autres, on les met parfois dans notre cahier de transmission pour les accueillants suivants.*

- CL : *Vous recopiez les prières ?*

- Paul : *Non, on ne les recopie pas, on met "vous pourrez regarder..." , on met un repère, une date, parfois...*

- CL : *Et c'est plutôt pour quel type de prière, c'est quelque chose qui vous a touché personnellement...*

- Paul : *Oui, quelque chose qui nous a touchés personnellement, oui, à la fois personnel et on pense que ça pourra intéresser l'ensemble des autres accueillants. Parce qu'on se succède les uns derrière les autres à l'accueil, parfois à heure fixe, et on prie ensemble à l'occasion, entre deux services, en se passant le relais. »*

L'intercession est donc soutenue, au sein du groupe des accueillants, par deux pratiques : la communication écrite sur le cahier de transmission et la prière commune au moment de la « relève ». Ce type d'intercession d'une prière en particulier procède d'un choix, d'un tri réalisé à la fois selon la sensibilité de chacun mais également à l'aulne de valeurs communes. Ainsi, Paul contextualise sur le cahier de transmission une prière écrite :

« 21/05/05

Une dame âgée écrit longuement (voir sur le cahier, à la date d'aujourd'hui, "Je suis croyante!"). En partant, elle vient causer. Veuve depuis un an, elle m'explique la dernière maladie de son mari et ce fait : il avait voulu qu'elle

*apprenne à conduire malgré ses 60 ans à elle. Et cela lui sert, devenue veuve.
Une visite ici chaque semaine lui redonne force. »*

Ici, les valeurs chrétiennes mises en avant par Paul sont celles du courage devant les épreuves et de la persévérance dans la foi. L'exemplarité de l'histoire personnelle (une dame de 60 ans apprend à conduire tandis que son mari est malade, elle se prépare à l'autonomie forcée et à la mort d'un être cher, puis ce permis de conduire devient un legs, un cadeau qu'il lui laisse dans le monde des vivants) et la proximité que ressent Paul à l'écoute de ce récit produisent une empathie, qu'il souhaite transmettre à ses collègues. En ajoutant un récit contextualisé à la prière de remerciement écrite par cette femme dans le cahier d'intentions, Paul introduit une épaisseur à une prière en apparence banale, que les autres accueillants n'auraient peut-être pas spécialement remarqué, du fait de sa formulation simple (« *Je suis croyante ! Merci à toute cette beauté, j'ai repris des forces !* »). Nous pouvons noter toutefois une différence entre l'appréciation de la durée d'écriture faite par Paul (« Une dame âgée écrit longuement ») et la taille réduite de la prière, tenant sur une seule ligne. Cette durée doit être liée au temps que la personne a passé, penchée, sur le cahier, peut-être le stylo en main, mais plutôt plongée dans une activité de lecture.

Le terme récurrent, dans cette chaîne d'écriture et de paroles, est celui de « force » : écrit par l'orante, énoncé oralement à l'accueillant, ré-écrit par celui-ci dans le cahier de transmission. La « force » est l'enjeu de la prière de cette femme en deuil, prière qui sera « portée » et donc « renforcée » par l'action votive, par l'intercession des accueillants.

Procédures formalisées : les chapelets

Il existe toutefois des procédures d'intercession plus formalisées, notamment dans les lieux de pèlerinage. A la Basilique Notre-Dame-des-Victoires, il existe deux façons de prier « par écrit ». Soit sur des feuilles volantes jaunes où une prière est imprimée au recto et un espace laissé libre au verso pour la prière personnelle, ces feuillets étant ensuite remis à l'accueil. Soit par l'intermédiaire des accueillants, en téléphonant au bureau ou en s'y rendant : les orants dictent leur prière et les accueillants les écrivent dans un classeur qui est ensuite remis aux religieuses du lieu, comme l'explique Vincent, ancien accueillant :

« Vincent : *Ces feuilles jaunes, c'est un peu particulier, c'est-à-dire qu'il existe un groupe de prière qui va prier uniquement les feuilles jaunes, une fois par mois. Ils vont tenir les feuilles entre les mains et les lire à haute voix, certaines d'entre elles, et cela en récitant un rosaire, un chapelet. (...) Un chapelet, c'est rythmé : dix "je vous salue Marie", une pause, dix "je vous salue Marie", et de la méditation, et entre les dix, on lit la prière écrite et comme on sait pas forcément bien s'y prendre autrement, on recommence à réciter dix "je vous salue Marie", jusqu'à ce que la Sainte Vierge voit notre croyance, croit en notre prière, la mette sur un plat et l'apporte à Dieu tout puissant.*

- CL : *C'est l'intercession...*

- Vincent : *Exactement, l'intercession. C'est pas elle qui résout les problèmes. Elle les présente. »*

La répétition induite par le chapelet est à la fois présentée comme une force qui interpelle la divinité et comme un désarroi face à la prière d'autrui (« comme on sait pas forcément bien s'y prendre autrement, on recommence à réciter dix "je vous salue Marie" »). Mais l'intercession par le chapelet est également la méthode adoptée par les professionnelles de la prière que sont les Soeurs bénédictines de Montmartre, présentes à la basilique de Notre-Dame-des-Victoires.

« *A l'accueil, nous prenons les prières des gens qui viennent s'y présenter ou qui nous téléphonent, sur des feuilles blanches et ensuite ce sont les soeurs qui prennent en charge les prières. Une fois par jour, il y a un chapelet qui est récité. Donc il y a deux boîtes à la sacristie, une boîte "ça y est c'est prié" et une autre "ça sera prié demain". Nous, le soir, on apporte les papiers et il y a ces deux boîtes. Ce sont les Bénédictines de Montmartre qui prient, et au cours du chapelet elles en lisent quelques-unes, trois, quatre... au cours des cinq mystères. »*

Tel qu'elle est présentée Vincent, la gestion quotidienne des prières dans ce lieu de pèlerinage s'apparente plus, du fait des procédures bien en place, à un travail administratif. Pourtant, l'accueillant ne réalise pas uniquement une prise de note, mais parfois une création textuelle, une rédaction libre à partir du souhait formulé par l'orant :

« Je suis comme un standardiste qui réceptionne les messages. Je prends note. Nous invitons la personne à être très précise dans sa prière. Parfois les personnes sont longues, très longues à expliquer, d'autres seront plus confiantes et nous laissent libres de rédiger à partir d'une intention. Alors je peux simplement écrire "La mère Michel a perdu son chat, aidez-la à le retrouver ", mais je peux trouver que ça manque d'amour, alors je donne une autre forme. Il y a des personnes qui me touchent plus particulièrement et je prends plus de temps à rédiger. »

Nous sommes, là encore, dans une situation de jugement, de qualification et de tri, dans laquelle la sensibilité personnelle joue un rôle pour mesurer la prière à l'aulne de l'« amour ». Si une prière en « manque », Vincent n'hésite d'ailleurs pas à en ajouter, à la faveur d'un travail de reformulation. Mais ce qui ressort particulièrement de son témoignage est l'aspect administratif de cette procédure : il se voit comme un « standardiste », il décrit les boîtes qui servent à trier ce qui est transmis à Dieu et ce qui va l'être, il distingue les « feuilles blanches » et les « feuilles jaunes ». Ce travail est décrit sous l'angle bureaucratique du classement et rappelle celui du courrier présidentiel analysé par Béatrice Fraenkel, où la dignité de l'émetteur est évaluée à l'arrivée des lettres, où ces lettres sont ensuite orientées vers des dispositifs outillés d'artefact (Fraenkel, 1997 : 254-256). A Notre-Dame-des-Victoires, des objets bureautiques de rangement et des codes couleurs soutiennent la réalisation de tâches intellectuelles : lieu de pèlerinage et d'affluence régulière, ces dispositifs viennent assister les « professionnelles de la prière » dans la charge qui leur est confiée.

Or comme le souligne Albert Piette dans son enquête sur la gestion d'une paroisse, les laïcs comme les religieux aiment présenter leur travail à l'opposé d'une organisation purement fonctionnelle. « Il ne s'agit pas dans une paroisse de "faire tourner la boutique" ou de "faire vivre une institution", mais de "se laisser emporter par le souffle de l'Esprit" » (Piette, 1999 : 149) Si Vincent met l'accent sur l'aspect bureaucratique de ce travail, c'est sans doute à cause de sa position critique d'ex-accueillant, qui lui permet de présenter un point de vue plus ironique. Il ne revient pas, comme le fait la religieuse de Notre-Dame-des-Champs, sur la « beauté » de sa mission et se décrit dans une position subalterne.

La rédaction de l'accueillant est conditionnée par une perception personnelle, une évaluation de la « justesse » de la prière de l'orant :

« Vincent : *Certaines personnes demandent des choses et on voit tout de suite qu'elles ne prennent pas en compte la volonté de Dieu.*

- CL : *Vous faites comment dans ces cas-là ?*

- Vincent : *On l'écoute et on essaye de la raisonner. Selon la capacité d'écoute de la personne, je la corrige, il y a un acte d'évangélisation aussi, et d'autres personnes n'auront pas forcément l'écoute... tant pis. On prend en note sa prière mais... bon. (...) Il y a des personnes qui rappellent plusieurs fois en disant "y'a intérêt à ce que ça marche!", il y en a qui rappellent toujours pour la même chose, toujours, toujours, toujours. Et elles ne sortent pas de leur brouillard. »*

Le travail de l'accueillant porte donc plus sur une mise en cohérence de la prière des orants avec des moyens partagés d'expression, recevables par la communauté catholique. C'est ce que Nicolas Dodier désigne comme « la double nature des dispositifs » : « En se rassemblant, les personnes créent des moyens partagés d'expression ; dans le même temps l'appartenance au groupe suppose de respecter les formes d'expression qui ont été instituées » (Dodier, 1990). Ce travail sur les formes d'expression passe par un « acte d'évangélisation », pour inviter les orants à intégrer une dimension essentielle de la prière chrétienne : quelle que soit la détresse vécue, quelle que soit la demande formulée, il est nécessaire de s'en remettre à « la volonté de Dieu ».

Cette gestion de la prière par co-réalisation de l'acte d'écriture entre l'orant et l'accueillant est assez inédite : sur notre terrain parisien, ce procédé n'a pu être recensé qu'à la Basilique Notre-Dame-des-Victoires.

Intercession et informatisation

L'introduction d'Internet au sein des paroisses et lieux de pèlerinages a permis l'enrichissement des moyens de relation entre les orants et les sanctuaires. Les sites Internet sont ainsi pris en compte et règlementés par la Congrégation pour la doctrine de la foi, à travers les *Instructions sur certains aspects de l'utilisation des instruments de communication sociale dans la promotion de la doctrine de la foi*. Là encore, rien n'est cité en

relation avec les prières écrites et les procédures d'intercession, même s'il est rappelé que les sites Internet sont sous la responsabilité de l'Ordinaire du lieu.

Pourtant, à Notre-Dame-des-Victoires, une possibilité nouvelle est offerte aux orants. A la page « Intentions », un simple texte mentionne :

« Vous pouvez nous envoyer vos intentions de prière par e-mail. Elles seront confiées à la Vierge Marie, refuge des pécheurs, au cours du chapelet de chaque jour. »

Le traitement de ces messages électroniques n'est pas confié aux accueillants, mais aux permanents laïcs salariés :

« Ce qu'il se passe avec Internet, c'est que des gens qui vivent au bout du monde peuvent prier ici. Mais là ça arrive directement au presbytère, aux secrétaires, elles les sortent, les impriment et les donnent aux soeurs. »

Les prières envoyées par e-mail suivent donc le même chemin que les prières rédigées à l'accueil. Vincent souligne bien que l'acte d'écriture alors réalisé par l'orant permet de placer sa prière dans le lieu de culte qui la reçoit : il s'agit bien en effet, quel que soit l'endroit où se trouvent les orants de par le monde, de « prier ici ».

Comme nous l'avons déjà évoqué, à la Chapelle de la Médaille miraculeuse, c'est une religieuse qui est chargée de recevoir ces prières électroniques. Tous les matins, Sœur Vivianne ouvre son logiciel de messagerie. Le formulaire Web de la page Internet est conçu de telle façon que l'adresse de l'expéditeur n'apparaisse pas. La sœur ne voit donc que le « prénom », la « provenance » (généralement, le pays) et le texte de la prière lui-même. Dans un cahier, elle note chaque jour la date et le nombre de prières reçues, entre 50 et 100 par jour, jusqu'à 200 les dimanches et les jours de fête mariale. Bien qu'elle soit très attachée à ce travail quotidien, elle ne lit pas forcément les textes :

« Je ne lis pas toujours les prières, je n'en ai pas souvent le temps car je m'occupe aussi de l'accueil physique des pèlerins dans la chapelle. Mais je repère les habitués, certaines personnes écrivent régulièrement comme Hortense, du Sénégal — je suppose que c'est toujours la même personne, car les formules de début et de fin sont identiques à chaque fois, ce qui n'est pas toujours le cas chez toutes les personnes qui nous écrivent du Sénégal. Quand je vois arriver

l'une de ses prières, à Hortense, c'est sûr, je la lis, c'est comme si je prenais de ses nouvelles. »

Une certaine proximité s'établit donc entre Sœur Vivianne, rue du Bac à Paris et Hortense, au Sénégal. Sans la connaître, la sœur reconnaît ses prières, qu'elle porte dans ses propres oraisons. Ainsi peut être réalisée une opération de tri, dans la lecture des messages : par la reconnaissance d'un prénom, d'un pays d'origine et de formules récurrentes propres à identifier une personne, la religieuse construit une relation de proximité sans qu'il existe pour autant de situation d'interlocution. En effet, Hortense n'écrit pas à Sœur Vivianne, mais à la Vierge, et jamais Vivianne n'a écrit à Hortense.

Sœur Vivianne imprime ces prières électroniques, et réceptionne également les prières reçues par La Poste et par fax. Ces feuilles sont ensuite pliées en quatre et déposées dans le panier à prière de l'église, qui sera élevé devant l'autel au moment de la messe de midi.

Les procédures d'intercession possèdent donc de multiples facettes, selon le type d'encadrement qui est institué. De la plus informelle à la plus rigoureuse, elles mettent en jeu non plus un simple système de coopération (Lacoste, 2001), mais un véritable travail de coordination des acteurs, entendu comme « agencement des multiples chaînes d'activité, systèmes coopératifs, réseaux d'acteurs, ayant chacun une autonomie partielle mais dont la mise en cohérence est nécessaire à l'efficacité d'ensemble d'une organisation. » (Lacoste, 2001 : 324) La « mise en cohérence », comme nous avons pu le voir au travers de certains exemples d'ajustements délicats, est composite, à la fois en raison de l'organisation hiérarchique (la division du travail entre clercs et laïcs) et par l'interprétation délicate des textes-mêmes des prières écrites. Toutefois, chacun des acteurs concourt à favoriser une « efficacité d'ensemble » au service de la prière et de l'institution. Il n'y plus ici une simple incitation à l'écriture mais un véritable engagement de la communauté à insérer les prières écrites dans un dispositif culturel.

Comme nous avons pu le constater, ce dispositif n'est pas monolithique. Il existe bien entendu une pluralité de circonstances et de lieux, mais les variations ne peuvent être uniquement imputées aux différents espaces. Nous retrouvons au contraire des similitudes

entre plusieurs lieux de culte. Ces différences s'expriment donc davantage en termes de modalités : il existe plusieurs nuances d'actions prenant place dans un type de dispositif.

Nous avons vu, au cours de notre quatrième chapitre portant sur les actions des orants, comment pouvait s'instituer un dispositif cultuel de délégation. A la faveur d'un pèlerinage accompli par un proche, il permet de « prier à distance » et de faire porter sa prière par une tierce personne sur un lieu de culte. Dans un cadre théologique, ce dispositif cultuel de délégation peut passer des mains des hommes aux mains des divinités, celles-ci acheminant la prière jusqu'à Dieu. Il est à cet égard tout à fait éclairant de rapprocher ce dispositif cultuel de délégation d'autres agencements, notamment dans le monde « repoussoir » et pourtant constamment présent dans la sphère pastorale, du travail administratif. Etudiant un corpus de lettres de réclamation et de réponses administratives au sein d'une Direction départementale de l'équipement, Anni Borzeix, Sophie Fisher, Michel de Fornel et Michèle Lacoste repèrent ce qu'ils nomment une « instance médiatrice ». Elle peut être, dans le cadre d'un litige entre un particulier et la DDE, le maire de la commune, qui prend en charge la demande de son administré afin de la présenter à l'administration concernée. Or comme dans le cas d'une prière écrite que l'on transmet à son amie en partance pour la Terre Sainte, le mandataire ne se substitue pas au réclamant :

« On notera que l'instance médiatrice n'a que rarement pour objectif de réclamer en lieu et place du réclamant de départ, bien qu'il arrive qu'elle puisse apporter un soutien ferme à la demande ou donner son opinion sur la réclamation qu'elle transmet. » (Borzeix et al., 1995 : 93)

La procédure est donc identique à la seule différence que dans le cas cité, l'intermédiaire peut également prier pour elle : j'écris une prière sur une feuille de papier, je la remets à mon amie qui ira la placer sur le Mont des Oliviers en y ajoutant sa propre prière écrite, dans laquelle elle pourra insérer une demande en ma faveur. La complexité de ces niveaux de délégation peut en outre se multiplier si l'on considère la sphère divine, où un saint peut intercéder en faveur d'un scripteur.

Pour simplifier l'ensemble de ces relations, nous présentons un schéma, qui, malgré la réduction qu'il impose, donnera une idée synthétique de la procédure d'intercession.

1. *Scripteur* → *Dieu*
2. *Scripteur* → *Saint, Vierge*
3. *Scripteur* → Instance médiatrice → *Dieu*
4. *Scripteur* → Sphère officielle → *Dieu*
5. *Scripteur* → Sphère officielle → Instance médiatrice → *Dieu*
6. *Mandant* → Déposant → *Dieu*
7. *Mandant* → Déposant → *Saint, Vierge*
8. *Mandant* → Déposant → Instance médiatrice → *Dieu*
9. *Mandant* → Déposant → Sphère officielle → *Dieu*
10. *Mandant* → Déposant → Sphère officielle → Instance médiatrice → *Dieu*

Dans le premier cas (1), le scripteur s'adresse directement à Dieu, sans délégation. Dans le deuxième cas (2), il s'adresse à un saint ou à la Vierge, considérés comme instances médiatrices par l'Eglise mais qui, ici, du point de vue du scripteur, sont les destinataires finaux de la prière. Le troisième cas de figure (3) est l'intercession céleste telle que la conçoit l'Eglise ; le quatrième cas est l'intercession terrestre par le biais des administrateurs, passant par la médiation d'un prêtre, d'une religieuse ou d'un laïc (4). Le cinquième cas est plus rare, réservé aux lieux de pèlerinage (5) : il s'agit d'une situation où les administrateurs ecclésiastiques confient d'abord les prières écrites à la Vierge ou à un saint, pour qu'il les remette ensuite à Dieu. Les cinq cas suivants (6, 7, 8, 9 et 10) reproduisent ce schéma en ajoutant une intercession terrestre supplémentaire : celle qui lie un mandant (pouvant être scripteur) et un déposant (pouvant lui aussi écrire une prière, ou simplement déposer celle du mandant). Une dernière situation d'intercession existe enfin — non schématisée ici — lorsque le scripteur prie pour un bénéficiaire sans que celui-ci le lui ait expressément demandé.

Sur quoi repose l'efficacité de ces procédures de délégation ? Pourquoi multiplier ainsi les intermédiaires alors qu'une prière adressée à Dieu peut suffire ? Là encore, un élément de réponse peut être apporté en réalisant un détour par le monde de l'écrit administratif. Etudiant le fonctionnement du service du courrier présidentiel à l'Elysée en 1995, Béatrice Fraenkel montre comment certaines lettres de requête peuvent être transmises aux

administrations concernées par le problème du requérant. Or cette transmission n'est pas un simple passage d'un service de l'Etat à un autre. La lettre de requête du simple citoyen se trouve ainsi acheminée mais aussi validée par une instance de médiation à forte valeur ajoutée. La missive se trouve donc « chargée d'un pouvoir supplémentaire » (Fraenkel, 1997 : 261). Il en va de même pour les prières écrites. Passant de mains en mains, aussi bien terrestres que célestes, la requête se trouve renforcée de toutes les autres prières formulées par les différents intermédiaires.

5.3 La tentation de la mise en valeur

Les procédures d'intercession ne sont pas les seules opérations de transformation appliquées à l'écriture votive. Certains gestionnaires ayant développé une familiarité quotidienne aux prières écrites se sont également lancés dans des opérations de mise en valeur éditoriales ou artistiques.

5.3.1 Le recueil *Prières d'Orly*

Observons à nouveau la page du cahier d'intention de prière de la chapelle de l'aéroport d'Orly, qui porte le papillon imprimé évoquant la procédure d'intercession réalisée par l'aumônerie.

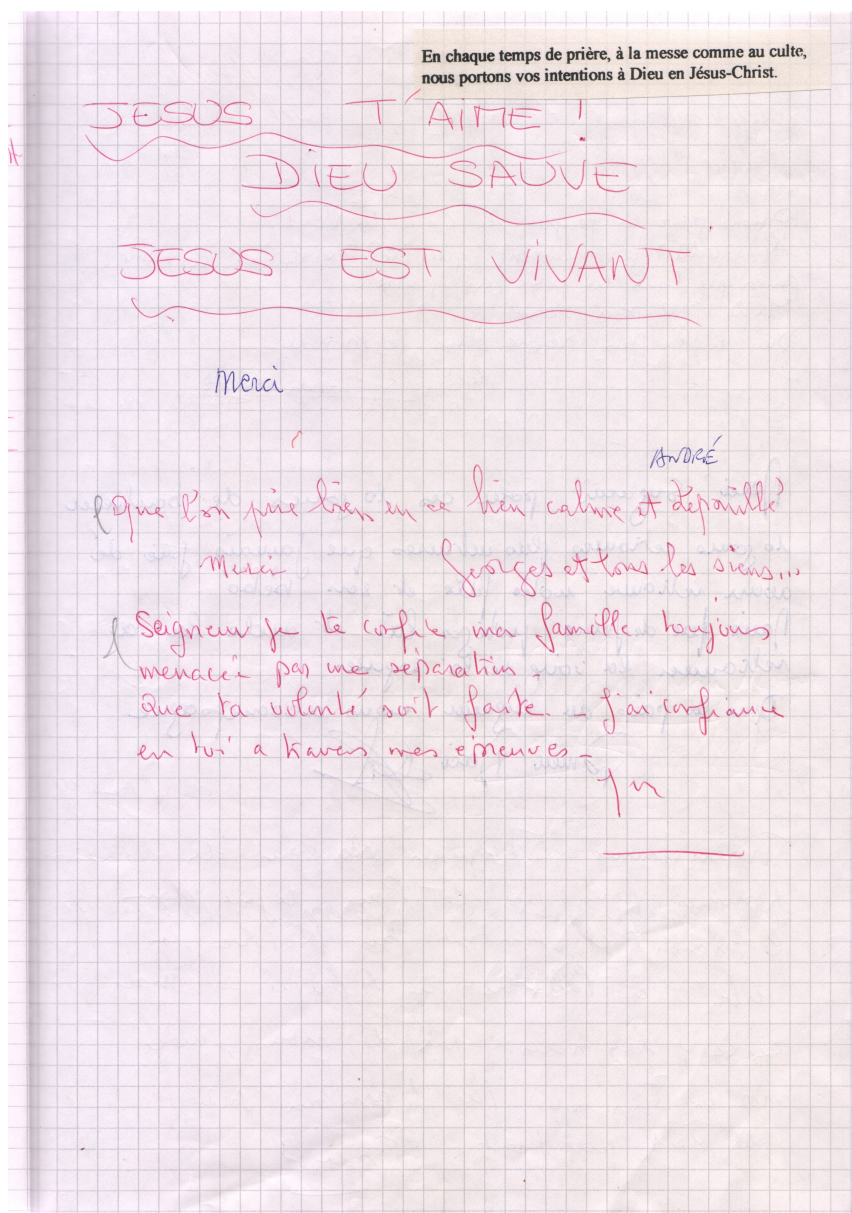


FIGURE 5.3 – Cahier d'intentions de prière de la chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, mai 1999

Si nous regardons de plus près ce document, nous apercevons une croix au crayon de papier en face de la deuxième prière. À la fin de l'année 2001 — avant notre arrivée sur le terrain, qui a eu lieu en février 2004 — l'une des sœurs de l'aumônerie a en effet formulé un projet : sélectionner des prières écrites pour constituer un recueil et le publier.

L'événement déclencheur de cette décision fut les attentats du 11 septembre 2001 à New-York. Pour sœur Marie-Pierre, une page de l'histoire mondiale se tournait et il s'agissait de témoigner, au travers des prières du cahier, de « la générosité de l'âme humaine », en ces temps troublés :

« J'avais déjà entendu parler du livre de Serge Bonnet, Prières secrètes des Français d'aujourd'hui. Je voulais m'inspirer de ce travail en ajoutant une autre dimension : celle du temps historique que nous étions en train de vivre. Pour moi, comme pour beaucoup de gens dans le monde, le 11 septembre, c'était quelque chose de sidérant. Je pressentais quelque chose de terrible, vous savez... J'ai connu la seconde guerre mondiale, la guerre froide et sa peur de la bombe atomique, et là je sentais qu'on entrait à nouveau dans un temps de peur, de méfiance et de rejet de l'autre. A travers ce recueil, je souhaitais faire œuvre de paix. »

Sœur Marie-Pierre commence alors, en novembre 2001, à recopier les prières d'anciens cahiers dans un logiciel de traitement de texte. La première prière qu'elle copie est datée du 15 septembre 2001 et fait référence aux attentats qui ont eu lieu quatre jours plus tôt :

« Je prie de tout mon cœur pour que les événements du 11 septembre 2001 à New-York ne soient pas le début d'un engrenage de violence et de guerre entre les différentes cultures. Que ces événements nous aident tous à réfléchir sur les vraies valeurs de l'humanité et de la vie, sur l'essentiel, au-delà des catégories riches-pauvres, blancs-noirs, bien-mal. Je prie pour une construction ensemble au lieu de la destruction, construction spirituelle et non destruction matérielle de vies humaines. Accueillons-nous, pour nous reconnecter au sens fondamental de notre vie sur terre et prions pour la paix. »

Cette prière résume l'esprit général que Marie-Pierre souhaite délivrer dans son recueil. Elle sélectionne donc les prières qu'elle lit quotidiennement dans le cahier d'intentions et

compulse les anciens cahiers, avec les critères suivants : qualité littéraire, simplicité stylistique, références à la Bible, manifestation de la foi du scripteur, générosité et « élan du cœur » vers autrui. Ce dernier critère est la raison pour laquelle nous trouvons dans les textes saisis par Marie-Pierre un grand nombre de « prières d'intercession », où les scripteurs prient pour quelqu'un d'autre qu'eux-mêmes. Les prières d'enfants sont également privilégiées par la sœur, ainsi que tous les messages, prières ou remerciements de type « livre d'or », qui font référence au lieu, à la chapelle ou à l'aéroport.

« Je souhaitais appeler le recueil Prières d'Orly, pour montrer ce que j'appelle l'esprit d'aéroport : les personnes qui se retrouvent dans cette chapelle sont dans un temps de rupture avec leur vie quotidienne. Soit elles viennent avant un voyage, soit à leur retour, ou encore elles viennent accompagner un proche dans un moment important de leur vie. L'aéroport est un carrefour de destinées individuelles, se tourner vers Dieu à ce moment-là permet de s'ouvrir à une dimension plus universelle, plus profonde, même si chacun est dans son propre parcours, sa propre petite histoire. Et je ne crois pas que les gens qui poussent la porte de la chapelle de l'aéroport soient tous pratiquants, loin de là. Je crois que pour la majorité d'entre eux, c'est l'occasion d'une démarche personnelle, un temps de recherche spirituelle. »

Là encore, les attentats du 11 septembre 2001 sont très présents dans le choix de cette référence à l'aéroport :

« Les attentats du 11 septembre ont été perpétrés avec des avions... C'est l'image des avions fonçant et s'écrasant sur les tours, que nous gardons tous en tête. Et à l'aéroport, nous vivons au milieu des avions. A travers ce recueil, je voulais en quelque sorte apaiser ce traumatisme général, cette peur panique. »

La chapelle est en effet présentée, à travers les prières sélectionnées, comme un lieu de paix et de beauté :

*« J'ai été très heureuse de trouver ce lieu de réconfort avec Dieu dans l'aérogare.
(...) »*

« Bravo pour ce lieu. »

« Merci pour ce lieu... ça fait du bien. »

L'ouvrage *Prières d'Orly* se paraîtra pourtant jamais en librairie, car malgré les précautions prises quant à l'anonymat des scripteurs (les noms et prénoms sont enlevés), l'équipe de l'aumônerie a jugé que les orants seraient en quelque sorte abusés, n'ayant pas été prévenus à l'avance de ce projet.

5.3.2 Les piliers lumineux de Notre-Dame-des-Champs

Une expérience de mise en valeur artistique des cahiers d'intentions de prière a pourtant vu le jour. À Notre-Dame-des-Champs, le bas-côté droit accueille une installation permanente de piliers lumineux présentant l'expérience de la foi, intitulée *Croire pour rendre l'homme possible*, à l'initiative du Père Jean, prêtre et décorateur. Cette installation met en valeur des extraits tirés du cahier d'intentions de prière et insiste sur deux dimensions visuelles : l'affichage d'écrits et la lumière.

À la fin des années 1990, l'équipe pastorale de Notre-Dame-des-Champs émet le souhait d'aménager un lieu d'accueil des visiteurs pour que l'entrée de l'église soit plus chaleureuse et dans le même temps, plus informative sur les activités de la paroisse. Le Père Jean, alors vicaire, fait appel à un ami décorateur de cinéma et ils travaillent ensemble à la mise au point de colonnes lumineuses dans le bas-côté droit, qui définiraient à la fois un espace de déambulation et un lieu d'affichage. Ces colonnes triangulaires permettent en effet de présenter sur deux de leurs côtés les groupes permanents de la paroisse et les actualités ponctuelles. Sur la dernière face, visible de la nef, des pages du cahier d'intentions de prière ont été numérisées et mises en tableau avec une surimpression d'images (visages, dessins) et de texte en caractères d'imprimerie (le verbe « croire », par exemple)²⁷.

L'aspect matériel du cahier a été conservé, la numérisation reprenant les trous occasionnés par les spirales dans le papier. Il existe, de la part des concepteurs de cet espace, une véritable prise en compte de l'impact émotionnel de ces écritures. En les exposant dans un dispositif de piliers lumineux, en reproduisant les caractéristiques de leur support (feuilles à carreaux perforées), elles sont là pour susciter une réaction chez le lecteur.

« L'idée, le fil rouge de cette année-là était "Croire pour mettre l'homme debout", que la foi ne soit pas un cercle fermé spirituel mais une ouverture sur le monde.

27. Voir figures 5.13 à 5.15 dans le cahier photographique.

D'où cette idée de se lier à ce que les gens apportent spontanément de leur vie, par les prières écrites sur le cahier. (...) Donc l'idée c'était d'avoir un espace un peu plus intime mais qui soit lumineux, qui ne soit pas un endroit où l'on se cache mais un endroit où l'on peut parler, où l'on peut s'ouvrir. C'est pour ça qu'il fallait que les affiches soient très fortes, pour qu'elles parlent. »

La « force » de ces affiches tient donc à leur esthésie, à leur capacité à « parler » d'elles-mêmes, à l'émotion et à la réflexion qu'elles peuvent engendrer. Il s'agit, pour le père Jean, d'une véritable « performance » visuelle, qu'il défend avec conviction pour transmettre une foi vivante au sein des églises :

« Si on veut que la foi se fasse entendre, il faut qu'elle soit audible, visible, forte et donc... performante. Et ça, ce sont les artistes, les professionnels qui peuvent aider à ça. Ce n'est pas parce qu'on a quelque chose à dire qu'on sait comment le dire et qu'on le dit bien... »

La sélection des prières à exposer a donc été pensée sur la base de ces principes de performance et d'évangélisation. Elle s'est faite de manière informelle, en collaboration avec l'équipe des accueillants :

« Les bénévoles ont souligné les prières qui leur semblaient avoir le plus de contenu, qui soient, disons, le moins cliché, et puis on a essayé de prendre des prières aux origines étrangères aussi. Et à chaque fois, on a essayé de faire le lien avec des psaumes, à chaque fois il y a un verset d'un psaume et une prière mise en regard, pour montrer que la prière d'aujourd'hui reprend aussi la prière des hommes à travers les âges. (...)

Et moi j'en ai sélectionné là-dedans, sur une trentaine de pages, quelques-unes. Je les ai choisies aussi pour leur visibilité, j'avais un critère graphique qui rentrait en ligne de compte. Il y avait aussi un problème de confidentialité, les gens auraient pu être choqués de voir leur prière affichée, mais comme c'était déjà un an avant, il n'y a pas eu de problème. Et puis bon, je n'ai mis que des passages qui montraient une forme religieuse de travail sur le langage, les intentions proprement dites avaient déjà été portées dans la prière depuis longtemps. »

La sélection des textes s'est donc faite en deux temps. En premier lieu, les accueillants ont désigné une trentaine de pages sur les cahiers d'une année, où les textes se démarquaient par leur « contenu », par la manifestation d'une foi personnelle. Ils ont également élu quelques prières en langue étrangère, pour montrer la diversité culturelle accueillie par l'église. Puis le père Jean a réalisé une sélection sur deux autres critères : la « visibilité » et la valeur graphique d'une part, le travail linguistique d'autre part. Cette « forme religieuse de travail sur le langage » a été rapproché des Psaumes, selon la vision proposée par le père Jean : certains Psaumes sont en effet affichés dans ce dispositif, sur l'une des faces des piliers.

L'emplacement de ces textes dans l'église Notre-Dame-des-Champs et l'effort de présentation qui prévaut sont une invitation à la lecture. Comme le souligne l'historienne Mireille Corbier, au sujet de l'affichage à Rome, « l'écriture exposée à donc vocation à être lue. (...) Si une annonce a été faite en public (*proscribere palam*) en lettres bien distinctes (*claris letteris*), de façon à être lisible de plain-pied (*unde de plano recte legi possit*), non dans un lieu caché mais bien en évidence (...) en un lieu où un grand nombre de personnes peuvent le lire, on n'écouterà pas celui qui déclarera qu'il ne sait pas lire ou qu'il n'a pas regardé ce qui était affiché. » (Corbier, 2006 : 47). Pourtant, un élément peut venir perturber cette performance de visibilité et cette invitation à la lecture publique : l'usure.

« Au départ, ça arrêtait les gens, ils parlaient, ils retournaient voir les gens de l'accueil pour parler un peu plus, et puis comme c'est resté trop d'années en place, maintenant c'est usé, les gens ne le voient plus. (...) On a fait ce dispositif de colonnes en matériau léger, c'est-à-dire, tout ça est fait en résine pour que ça puisse ne pas s'éterniser et puis en fait, ça s'est éternisé, tout ce qui est provisoire dure ! Y compris les affiches, qui auraient dû être renouvelées au moins tous les deux ans, elles sont là depuis l'origine, donc cet affichage provisoire qui ne devait pas durer, dans lequel j'ai repris des scans de cahiers de prière, ça a duré aussi. »

L'usure et l'habitude provoquent l'invisibilité des écritures exposées : si les écritures monumentales d'apparat de la Rome antique ne sont plus lues, elles restent présentes dans l'espace public pour signifier la permanence de la loi ou des grandeurs militaires — or les

piliers lumineux de Notre-Dame-des-Champs n'avaient pas, au départ, vocation à durer. Ils devaient manifester la vigueur de la foi vivante et son constant renouvellement : l'usure les fait disparaître.

Le père Jean possède en effet une acuité particulière sur l'effet provoqué par l'écriture exposée dans l'espace ecclésial. Il déplore les modes d'affichage actuels :

« Jean : *Il y a un panneau sur lequel on punaise des affiches et c'est désolant, parce que je trouve ça assez médiocre comme affichage. Bon, ceci dit, il a le mérite d'être simple.* [Rire]

- CL : *Ca donne toujours l'impression que c'est un peu en carton-pâte...*

- Jean : *Exactement... c'est un peu mon impression* [Rire] *Le crayon-feutre a été dramatique pour les églises!* [Rires] *Mais bon, là, encore une fois, c'est lié à la culture catholique du dénigrement de l'art et du refus d'un véritable travail artistique.* »

Cette réflexion du père Jean sur l'écriture exposée dans les églises n'est ni marginale ni très récente au sein de l'Eglise. Dès 1938, un ouvrage paraît sous le titre *Nos églises : Liturgie, architecture moderne et contemporaine, mobilier, peinture et sculpture*. Ecrit par un Bénédictin, il réagit aux récentes transformations des églises et aux conséquences sur l'appréhension de la religion par les fidèles et les visiteurs. La rubrique « Affiches » est un véritable pamphlet contre la « médiocrité » qui se profile :

« 1. Des affiches peuvent aider efficacement le peuple fidèle d'une paroisse. La façon dont les affiches imprimées et les feuilles manuscrites sont placardées a son importance et engage les fidèles à lire ; or il est expédient qu'ils les lisent pour apprendre quelque chose de la vie de leurs paroisses et de leurs diocèses. L'attention s'éveille si l'on voit que M. le Curé porte un intérêt effectif à ses paroissiens — et l'on prend l'habitude de lire ce qu'il prend la peine d'écrire, de *bien écrire* et de présenter convenablement.

2. Tout avis, manuscrit et imprimé, doit donc être fixé "convenablement" et cela implique de l'ordre, du coup d'œil, voire un certain zèle. Dites-nous : est-il conforme à la dignité du lieu saint que des affiches sur cartons soient pendues de travers, que d'autres, nouvelles ou vieilles de dix ans soient collées ou clouées un peu partout sur les portes, sur les murs, sur les supports isolés ? Tout récemment

encore, dans une église remarquable qui venait d'être ouverte au culte, notre regard était attiré par une affiche mal écrite, fixée par de grosses pointes sur une belle colonne — mauvaise action qui fut sans doute suivie de plusieurs autres du même genre. Que le lecteur nous pardonne de répéter ici le mot « Sauvage ! » qui vint alors à nos lèvres ! Un pareil manque de tact et de goût devient un malheur quand il s'exerce dans une église et que les fidèles en sont humiliés et mal édifiés. Des amis courageux desillèrent-ils les yeux de cet aveugle ? Peut-être, à condition qu'il soit dans les dispositions requises : « Seigneur, faites que je voie... » et qu'à l'avenir j'agisse avec goût et zèle pour votre maison ! » (Roulin, 1938 : 699)

Cette réflexion se poursuit aujourd'hui avec autant de vigueur, comme le montre cet extrait d'un article tiré de la revue catholique *Espaces*, datée de 1982 et intitulée « Tourisme, accueil et liturgie ». Proposant quelques photographies sous la rubrique « problèmes d'affichage », l'auteur s'insurge :

« Ces affichages sont-ils dignes ? Est-ce là ce qu'il faut à l'entrée d'une église ? Qu'est-ce que le touriste attend ? Le paroissien a besoin de quoi ? Il semble bien qu'actuellement, il n'y ait rien de satisfaisant. D'une part, c'est presque toujours *bricolé* et cela *clochardise* une entrée d'église ! Les spécialistes de l'affichage doivent sourire. S'ils étaient sollicités, ne mettraient-ils pas leur technique au service de l'Eglise ? D'autre part, on se pose la question : quelle image de l'église donne-t-on à travers ces affichages plus ou moins *sauvages* ou *enfantins* ? (...) L'essentiel apparaît-il vraiment : Maison du Peuple de Dieu ? » (Espace, n°18 : 15)

Les piliers lumineux de Notre-Dame-des-Champs répondent à ces questions et ces indignations, tout en intégrant dans leur composition graphique les prières écrites des cahiers d'intentions. La dimension lumineuse contribue également à cette mise en valeur de l'écriture votive. Dans cet espace pauvre en lumière du jour qu'est l'église, les points lumineux attirent en effet le regard du visiteur. C'est pourquoi le chœur d'une église est le lieu de plus lumineux : allégoriquement, il irradie de la lumière du Christ, il est le lieu où tous les fidèles doivent converger. Les piliers décorés de Notre-Dame-des-Champs qui invitent à la foi sont lumineux : attirant le visiteur vers les bas-côtés, ils l'invitent à

poursuivre son parcours au sein de l'église. Mais cette lumière donne également toute sa place à l'écriture votive, qui n'est plus dissimulée derrière un pilier sur une petite table, mais intégrée dans un parcours au sein de la « Maison du Peuple de Dieu ».

5.4 Archivages

Il existe, au sein des églises, des mesures de protection diverses pour garantir l'intégrité des cahiers d'intentions de prière. Chacun des administrateurs, laïcs ou religieux, veille à ce qu'ils ne soient pas détruits, volés ou abimés par les visiteurs. Une fois les cahiers achevés et les feuilles totalement remplies, ils sont conservés sous clé, dans le lieu de culte. Pour autant, aucune procédure d'archivage n'est mise en place.

Or le Droit Canon prévoit des dispositions précises, non pas pour les cahiers d'intentions de prière, mais pour les « documents qui concernent le diocèse ou les paroisses » :

« Tous les documents qui concernent le diocèse ou les paroisses doivent être conservés avec le plus grand soin.

Dans chaque curie il faut établir en lieu sûr les archives ou le dépôt d'archives diocésaines, dans lequel seront conservés les documents et les écrits concernant les affaires diocésaines tant spirituelles que temporelles, classés et soigneusement enfermés.

Un inventaire ou un catalogue des documents contenus dans les archives sera dressé avec un bref résumé de chaque pièce. » (DC, 486)

« L'Évêque diocésain veillera encore à ce qu'il y ait dans le diocèse des archives historiques et qu'y soient conservés et soigneusement rangés systématiquement les documents ayant une valeur historique. » (DC, 491)

Si les prières écrites des lieux de culte catholique échappent pour le moment à toute définition, classification et réglementation officielle de la part des instances ecclésiales, elles n'ont pas non plus de véritable existence au sein même des archives de l'Église, que ce soit aux archives historiques de l'archevêché (où nous avons trouvé deux cahiers d'intention de prière de l'église Saint-Etienne-du-Mont, datant des années 1920) ou au Centre national des archives de l'Église de France (où aucun cahier n'est présent dans la section pourtant prévue).

Cette gestion est laissée au bon vouloir de chaque curé de paroisse. Dans les cas rencontrés au cours de notre enquête de terrain, les cahiers d'intentions de prière et les feuillets sont gardés dans des placards et les prières écrites sur des feuilles volantes sont jetées. Aucune véritable politique d'archivage n'est pour le moment mise en oeuvre.

A Saint-Germain-des-Prés comme à Notre-Dame-des-Champs, les cahiers et les feuilles qui ont été scotchées sur les piliers s'entassent dans un placard près du bureau d'accueil, entre les cahiers de transmission et les cartes postales. A Orly, les cahiers sont conservés dans un tiroir du bureau de la salle d'accueil. La situation est un peu différente à l'aéroport, puisque le responsable de ces documents est l'évêque aux armées, comme le souligne le père François :

« Tout ce qui est d'esprit cultuel appartient à l'aumônerie. Aéroport de Paris a mis à disposition un local reconnu comme un centre religieux, avec tout le mobilier dedans, mais après, l'animation est purement religieuse. Donc, que ce soit un cahier, que ce soit les prières, c'est vraiment d'obédience religieuse. Mais si un jour l'évêque aux armées, qui est responsable des aumôneries d'aéroport, veut récupérer ces cahiers pour les mettre aux archives, il le peut. C'est comme toute bibliothèque, ces cahiers veulent dire quelque chose à travers les époques, ce n'est pas mauvais non plus de les garder. Ça veut bien dire que même à travers l'écrit il y a un certain état d'esprit qui transparaît, une manière de recevoir, de donner, qui est propre à une époque. »

La « valeur historique » dont parle le Droit Canon n'est donc pas encore vraiment établie en ce qui concerne les cahiers d'intentions de prière. L'aumônier d'Orly, qui les tient pourtant en grande considération, estime seulement « qu'il n'est pas mauvais (...) de les garder ». L'initiative d'archivage doit cependant venir de l'évêque, elle n'appartient visiblement pas aux responsables locaux.

Dans les lieux de pèlerinage où l'afflux de prières écrites sur des feuilles volantes est plus important, les prières écrites sont détruites. Deux attitudes prédominent : la mise au rebut pure et simple ou la destruction cérémonielle par le feu. A Notre-Dame-des-Victoires, les bénédictines de Montmartre jettent les prières qui ont été prises en compte dans le chapelet quotidien, comme le suppose Vincent :

« CL : Est-ce que vous conservez les prières ?

- Vincent : *Ah moi, je ne sais pas ce qu'il advient des prières ensuite, sincèrement, je crois que c'est à la poubelle, paf.*
- CL : *Ça voudrait dire que Dieu les a déjà reçues et que le papier lui-même, la matérialité de la prière ne sert plus à rien ?*
- Vicent : *Ça pourrait être ça, mais ça serait une faute, je me renseignerais, je poserais la question à une soeur. Ça serait une faute, peut-être. »*

Interrogées, les sœurs présentes à Notre-Dame-des-Victoires n'ont pas souhaité répondre précisément à cette question. Il semblerait que les prières soient jetées sans autre forme de cérémonie, mais que les sœurs répugnent à le révéler.

A la chapelle de la Médaille Miraculeuse au contraire, les prières qui ont été portées à l'autel pendant la messe quotidienne sont brûlées. Elles pourraient être conservées dans les archives de la communauté des Filles de la Charité qui font vivre le sanctuaire, mais l'abondance des écrits semble trop grande pour qu'ils soient préservés. Même si nous n'avons pas pu y assister, Sœur Vivianne, qui gère les prières électroniques, nous a expliqué que les feuilles étaient brûlées chaque semaine au cours d'une prière d'intercession.

Il semble actuellement ne pas exister de pratique d'archivage des prières écrites dans les lieux de culte catholiques parisiens, bien qu'il se trouve des lieux d'archive et des sections spéciales (« intentions de prière et intentions de messe ») dans ces lieux. Pourtant, au vu des récentes déclarations du Vatican sur la « sauvegarde des biens culturels de l'Église » et la « fonction pastorale des archives ecclésiastiques », nous pensons qu'un processus de prise en compte institutionnelle est en cours. La lettre circulaire aux évêques diocésains de la Commission pontificale pour les biens culturels de l'Église, datée du 2 février 1997, rappelle ainsi l'importance de la « fonction pastorale des archives ecclésiastiques » et dresse les grandes lignes d'un programme de conservation des « actes ordinaires et de tout ce qui peut concourir à faire connaître la vie concrète de la communauté ecclésiale ». Encore faut-il que les cahiers d'intentions de prière et autres supports de prière écrite dans les lieux de culte catholiques soient reconnus comme pouvant posséder une valeur historique et un intérêt pour la propagation de la foi.

L'efficacité d'un dispositif cultuel réside dans les liens entre ces éléments, comme le souligne Jacques Girin à propos des agencements organisationnels : « La compétence d'un agencement organisationnel — sa capacité à honorer les mandats dont il est l'objet — dépend en premier chef du nombre, de l'intensité et de la qualité des liens qui existent entre ses différents composants, relevant des ressources humaines, matérielles ou symboliques. » (Girin, 1995 : 140) Nous avons mis en valeur, au cours de ce cinquième chapitre, comment pouvaient s'établir et se multiplier ces liens entre les hommes, les objets, les écrits et les divinités. Le mandat attribué aux différents dispositifs d'écriture votive, qui met en jeu les modes de relation instaurés entre les hommes et le divin invisible, repose sur le postulat de la présence de l'être auquel ces prières sont adressées. Mais pour faire advenir cette « présence d'une absence » (Piette, 1999 : 253), les orants comme les administrateurs s'appuient sur un ensemble de procédures, de formules, d'objets. Ce mandat nécessite également un certain nombre de conventions et d'accords afin que chacun des acteurs puisse s'orienter dans l'action. Des processus de rejet à la mise en valeur en passant par le tri et la délégation, nous avons exploré les dynamiques de construction de ces accords au sein des lieux de culte.

Dans le chapitre suivant, nous allons aborder la question des ressources graphiques et matérielles que saisissent les scripteurs pour s'adresser à Dieu par écrit.

Chapitre 6

Performativités

La question centrale qui anime notre recherche est celle de l'élaboration de la force accordée au texte écrit, au sein d'un cadre rituel qui est celui de la prière personnelle dans un lieu de culte. Nous avons jusqu'ici porté une attention particulière à l'action réalisée, à sa préparation, son accomplissement, ses prolongements et son encadrement. Mais nous n'avons pas encore examiné de près ce qui, au sein des écrits eux-mêmes, pouvait procéder de la construction d'une efficacité.

La description et l'analyse des documents votifs (cahiers d'intentions de prière, feuilles scotchées sur les piliers, morceaux de papiers glissés sous les statues) peuvent nous permettre de comprendre, au travers des textes et de leur matérialité, la façon dont les scripteurs agissent par l'écriture. Comment, en écrivant, posent-ils un acte ? Quel type d'action est réalisé lorsqu'un scripteur s'adresse à Dieu ? Dans ce chapitre, nous nous interrogerons sur les actes de langage réalisés par les scripteurs : leurs aspects linguistiques mais aussi graphiques, l'énoncé et leur forme matérielle.

Comme nous l'avons développé dans le troisième chapitre portant sur la tradition théorique des travaux sur l'écriture votive, quelques essais de classifications et typologies ont été entrepris afin de démêler les immenses corpus que constituent les prières écrites des lieux de pèlerinage. Mais ces classifications, de l'aveu même des auteurs, restent inachevées et insatisfaisantes pour qui souhaite comprendre ce qui est accompli par cette action d'écriture. Dans son essai sur la prière, le philosophe Jean-Louis Chrétien en convient : la simplicité apparente de la prière n'est pourtant pas réductible à des typologies. « Ce phénomène fondamental, et à tout autre irréductible, est difficile à décrire, tant varient

les formes qu'il peut prendre et les définitions qui ont été données. Les typologies et les classifications les plus reçues et les plus traditionnelles peuvent (...) voiler le phénomène au lieu de s'y conformer. » (Chrétien, 1998 : 24).

Nous souhaitons pour notre part rapporter l'étude de la prière à sa dimension pragmatique et examiner au travers des textes recueillis sur nos terrains la construction de l'efficacité de ces prières. Qu'est-ce que l'écriture d'une prière fait au monde du scripteur ? Qu'est-ce que cela transforme ? Quelle relation est établie entre le scripteur et la divinité invoquée ? Comme nous l'avons souligné dans le premier chapitre, nous avons choisi de ne pas collecter en regard le texte et l'histoire personnelle du scripteur car nous ne souhaitons pas nous immiscer dans la vie intime des témoins que nous rencontrons. Nous nous en sommes donc tenus aux écrits, à leurs aspects linguistiques, graphiques et matériels.

Nous avons choisi d'aborder cette pragmatique de l'écriture votive par l'un des tenants fondamentaux de la prière, abordés à plusieurs reprises aussi bien par les orants rencontrés au cours de notre enquête que par des philosophes intéressés par le langage de la prière. L'acte fondateur de la prière semble en effet celui de l'élaboration d'un « ici et maintenant », d'un instant décisif de rencontre entre l'orant et Dieu. Nous avons donc souhaité caractériser au sein des prières écrites les formes d'interpellation réciproque et de mise en présence avec Dieu, la Vierge, un saint.

Mais dans cette entreprise, il faut prendre garde à ne pas calquer les théories de la communication humaine sur celle de la relation entre humains et divinités : le schéma des éléments constitutifs de l'acte de communication élaboré par Jakobson ne fonctionne pas aisément. En effet, comme le souligne Jean-Louis Chrétien, la prière implique « un destinataire de part en part ». Selon le Catéchisme de l'Eglise catholique, la prière n'est pas un appel à Dieu mais une réponse à l'appel de celui-ci¹. En outre, Dieu est présent dans la prière de l'orant, par le souffle de l'Esprit Saint qui inspire le scripteur. Enfin, point n'est besoin d'informer Dieu de quoi que ce soit de la vie des hommes, puisqu'il

1. Catéchisme de l'Eglise catholique, 2567 : « Dieu, le premier, appelle l'homme. (...) le Dieu vivant et vrai appelle inlassablement chaque personne à la rencontre mystérieuse de la prière. Cette démarche d'amour du Dieu fidèle est toujours première dans la prière, la démarche de l'homme est toujours une réponse. Au fur et à mesure que Dieu se révèle et révèle l'homme à lui-même, la prière apparaît comme un appel réciproque. »

est omniscient. Une prière du cahier d'intentions d'Orly souligne bien cette omniscience, puisqu'après la mention de la date, le scripteur inscrit seulement une phrase laconique où le bénéficiaire n'est pas mentionné : « Pour la personne qui m'a demandé de prier pour elle quand je lui ai dit que j'allais à la chapelle. »²

Toutefois, ces ambiguïtés ne doivent réduire en rien la potentialité d'une analyse pragmatique : « Qu'un Dieu pour qui tout est clair n'ait pas besoin qu'on lui déclare quoi que ce soit, qu'un Dieu omniscient n'ait rien à apprendre de nous, pas même nos plus secrets désirs, telle fut l'objection sans cesse adressée à la prière monothéiste. Elle vise, sinon à supprimer la prière, à la supprimer du moins comme acte de parole. Mais cette objection est à sa façon judicieuse, en ce qu'elle comporte en elle-même sa propre résolution, à savoir que la fonction de la parole n'est pas ici de communiquer une information ou de transmettre une connaissance à notre invisible interlocuteur. » (Chrétien, 1998 : 28-29)

Ainsi l'efficace de la prière ne serait-il pas tourné vers un Dieu que l'on voudrait contraindre à agir, mais vers le scripteur lui-même : « Nous parlons en nous adressant à un autre et en nous tournant vers lui, mais c'est nous que cette parole enseigne, et c'est sur nous qu'elle agit. La parole affecte et modifie le destinataire, non le destinataire. » (Chrétien, 1998 : 29) Dans cet agir sur soi tout en écrivant à un « autre » invisible, nous avons souhaité nous concentrer dans un premier temps sur la portée de l'adresse, sur les diverses formes d'interpellation de la divinité. Dans son essai sur le langage de la prière, le philosophe Richard Schaeffler, dans la lignée des analyses pragmatiques de la prière d'Hermann Cohen, qualifie « l'Acclamatio Nominis » d'acte de langage fondamental de la prière. « En effet par l'invocation du Nom on ne fait part à personne de quoi que ce soit, on ne demande ni n'exige quelque chose, ni ne motive non plus quelqu'un à se comporter de quelque façon que ce soit. Le sens de l'invocation du Nom réside bien davantage dans le fait que le locuteur entre en relation réciproque avec celui qu'il appelle par son nom et que, dorénavant, lui-même et le monde d'expérience qui lui est propre ne pourront se comprendre qu'à partir de cette relation. » (Schaeffler, 2003 : 19)

Notons que ni Jean-Louis Chrétien, ni Richard Schaeffler n'envisagent la prière comme écrite. Ils évoquent plutôt indéfiniment un « locuteur » ou quelqu'un qui parle, formule

2. [Orly, classeur rouge 2001-2002, prière 3 page 33]

mentalement, profère. Or nous pensons que la prière écrite comporte des spécificités matérielles qui jouent un rôle dans l'acte accompli. Quelles sont dans la prière écrite les fonctions de l'adresse, du tutoiement, de la nomination de Dieu ? Que pouvons nous comprendre de cette invocation par écrit ? Dans un premier temps, nous nous interrogerons donc sur cette dimension vocative de la prière, au sein des textes recueillis dans notre enquête. Puis nous nous intéresserons à la dimension matérielle du cahier, de l'affiche ou du morceau de papier plié pour tenter de cerner les relations des prières entre elles et les conséquences de leur publicité. Enfin, nous aborderons les séquences narratives des prières écrites, dans lesquelles se déploient les effets de présence de chacun des protagonistes de cet acte : la dimension formulaire et la dimension graphique peuvent en effet fonctionner comme des propulseurs relationnels.

Mais avant d'aborder ces trois moments de l'analyse, revenons un instant sur la façon dont nous avons envisagé l'examen de la prière en tant qu'acte d'écriture.

La prière comme acte

Dans la partie rédigée de sa thèse sur la prière, Marcel Mauss insiste sur un point tout au long des chapitres : la prière est un acte. « Dans la prière le fidèle agit et il pense. Et actions et pensées sont unies étroitement, jaillissent en un même moment religieux, dans un seul et même temps. » (Mauss, 1968 [1909] : 358) La prière est un rite, c'est-à-dire une « action traditionnelle efficace ». Accomplie suivant une forme approuvée par la collectivité ou une autorité reconnue, elle est formulée en vue de produire certains effets.

La visée d'efficacité de la prière est donc entendue, mais Marcel Mauss tient à une distinction qui pousse la prière écrite dans ses retranchements magiques : « L'ensemble des rites religieux doit être divisé en deux grands ordres : les uns sont manuels, les autres oraux. Les premiers consistent en mouvements du corps et déplacements d'objets, les autres en locutions rituelles. (...) La prière est évidemment un rite oral. » (Mauss, 1968 [1909] : 413) Mauss ne tient pas compte des prières qui s'effectuent à la fois par énonciation et par gestes. Pour lui, certains rites oraux sont devenus manuels par « dégradation » ou « régression » : « Leur origine en effet est toujours orale et c'est à la vertu des mots qu'ils doivent leur pouvoir. »

L'écrit est résolument considéré dans sa matérialité, mais sous une ombre négative : « On voit, dans certains cas, la prière la plus spirituelle dégénérer jusqu'à n'être plus qu'un simple objet matériel : le chapelet, l'arbre à prières, le moulin à prières, l'amulette, les phylactères, les mezuzoth, les médailles à formules, les scapulaires, les ex-voto, sont de véritables prières matérialisées. La prière dans des religions dont le dogme s'est détaché de tout fétichisme devient elle-même un fétiche. » (Mauss, 1968 [1909] : 365) Chaque objet compris dans cette liste comporte de l'écrit. Mais à la différence des prières écrites relevées au cours de notre enquête, ces objets ne sont pas nécessairement fabriqués par l'orant lui-même, qui peut se désintéresser du texte inscrit. Pourtant, cette manipulation n'est pas nécessairement vide de sens et peut-être accompagnée d'oraison mentale, ce que Marcel Mauss n'envisage pas.

La prière comme acte de langage

Un même soupçon plane sur la prière du point de vue d'une analyse linguistique qui s'attache uniquement à la logique des propositions déclaratives : les mots de la prière seraient semblables à des coquilles vides, qui ne se rapportent à rien et ne signifient rien. La prière semble en effet bien loin du discours, reconnu depuis Aristote comme le seul lieu possible du vrai et du faux. Aristote souligne ainsi : « Toute affirmation ou négation est vraie ou fausse, nécessairement aussi toute chose est ou n'est pas. »³ Pourtant, Aristote lui-même dans son *De interpretatione*, évoque la prière comme un cas limite du langage : « La prière est bien un discours [*logos*], mais elle n'est ni vraie, ni fausse. »⁴ Or la fonction déclarative du langage sera, pendant longtemps, seule digne de l'intérêt de l'analyse linguistique. Par cette restriction à un certain type de discours, toute la dimension performative du langage est ignorée.

Sous l'impulsion de John L. Austin et John R. Searle, cette dimension performative revient sur le devant de la scène. Il faut, selon eux, tenir compte des formes langagières qui ne font pas seulement que constater, mais qui visent un autre but. « Les philosophes ont trop longtemps supposé que le rôle d'une affirmation [*statement*] ne pouvait être que de

3. Aristote, *De interpretatione*, 18, A 34-35.

4. Aristote, *De interpretatione*, 17, A 4-5.

décrire un état de choses, ce qu'elle ne pourrait faire si elle est vraie ou fausse. » (Austin, 1970 [1962] : 37) Or, le langage n'est pas seulement assertion, mais aussi action. Les « actes de langage » ne désignent pas une situation existant indépendamment de la désignation que l'on peut en faire grâce au langage, mais sont ceux par quoi, au contraire, une situation nouvelle est créée. Austin rattache ainsi le soupçon d'absence de signification pesant sur certains énoncés au fait que ces expressions langagières, qui sont tout autre chose que des propositions déclaratives, étaient mesurées à l'aulne de critères qui n'ont de validité que pour les propositions déclaratives.

Pourtant la prière, pour celui qui l'énonce, est nécessairement en prise avec la vérité et même une lutte pour la vérité. S'adresser à Dieu, c'est affirmer Son existence, et les récits de vie et demandes formulées se réfèrent à une histoire pré-existante à cette narration. Mais comme le souligne le philosophe Jean-Louis Chrétien dans une phénoménologie de la prière, c'est précisément ici qu'intervient le paradoxe : « Cet acte de parole (...) est pure adresse. Il ne parle pas pour apprendre quelque chose à quelqu'un, même s'il dit toujours quelque chose de nous-même et du monde ; il confie ce que l'autre sait et il demande ce dont il sait que nous avons besoin. » (Chrétien, 1998 : 54) La prière telle qu'elle est décrite ici apparaît comme une situation d'énonciation hors-norme. Adoptant un point de vue théologique, Jean-Louis Chrétien nous affirme que prier, c'est s'adresser à quelqu'un qui sait déjà tout ce que nous lui avançons. Prier serait donc autre chose que simplement déclarer, réciter ou demander. De quel acte de langage s'agit-il alors ? Il nous semble difficile, contrairement à ce qu'avance Jean-Louis Chrétien, de définir la prière comme un seul et même acte. Cette adresse, cet élan de l'homme vers Dieu nous apparaît trop restrictif en regard de la multiplicité et de la richesse des actes posés par les scripteurs lorsqu'ils écrivent une prière. Ce point de vue est sans doute corrélé à une appréhension de la prière ne tenant compte que de ses formes orales ou mentales — appréhension, qui, rappelons-le, est également celle contenue dans le Catéchisme de l'Eglise catholique.

Pour lever un voile sur la situation d'énonciation de la prière, nous pouvons revenir aux propositions de John Austin, qui dans sa douzième conférence présente une liste des valeurs illocutoires de l'énonciation en « familles d'actes de discours » (Austin, 1970 : 153) L'une de ces familles nous semble particulièrement intéressante car elle se rapporte à un ensemble d'attitudes sur lesquelles pèse le soupçon de l'insincérité : les comportatifs (qui

ont trait au comportement social). Cette classe inclut les salutations, les remerciements, les présentations d'excuses, les marques de sympathie, les louanges, les protestations et les souhaits — actes sociaux où les locuteurs peuvent être accusés non pas de mensonge, mais d'hypocrisie. Or c'est précisément le soupçon qui pèse sur la prière « mécanique » : les formules sont énoncées mais le locuteur ne s'engage pas, ne pense pas ce qu'il dit. Austin souligne par ailleurs le rapport étroit qui lie les actes de langage comportatifs et les actes de langage promissifs, qui « obligent celui qui parle à adopter une certaine conduite », donc à s'engager (Austin, 1970 : 159). L'intérêt de réaliser ce détour par les propositions d'Austin est de mettre en évidence la dimension sociale de la prière : l'orant est certes face à Dieu, mais il est également dans une attitude sociale et un dispositif culturel (incluant les formules) qui lui permet d'accomplir cet acte.

La prière comme acte d'écriture

Les prières que nous avons choisi d'étudier sont des prières écrites. Elles ne sont pas proférées ni énoncées mentalement, elles sont inscrites par l'orant dans un cahier, un classeur, sur un morceau de papier, une affiche ou sur une statue. Comme nous avons pu le constater, cette dimension matérielle et cette action graphique ne sont généralement pas prises en compte dans les études linguistiques de la prière.

La notion d'acte d'écriture permet de centrer notre réflexion sur la production des prières écrites. Elle amène à considérer ce qui est accompli par le geste d'écrire. Rappelons que cette notion, forgée sur le modèle de l'expression « acte de langage » de John Austin, explore l'hypothèse d'une performativité dans un contexte où l'énonciation n'est pas orale mais écrite, avec toutes les spécificités qu'elle peut alors comporter. Un acte d'écriture, est donc, selon la proposition de Béatrice Fraenkel (2006) :

- un acte illocutoire, c'est-à-dire une action accomplie par cette énonciation écrite ;
- un acte graphique (ou le geste de la personne qui écrit),
- la fabrication d'un objet écrit (une feuille scotchée à un pilier d'église ou un cahier, remplis de prières).

Écrire, c'est produire un énoncé mais aussi réaliser un ensemble de gestes, fabriquer un objet et poser un acte. Dans l'analyse des documents recueillis sur le terrain, nous avons souhaité prendre en compte, en plus des aspects strictement linguistiques, ces trois

dimensions. La méthode d'analyse que nous avons élaborée pour aborder ces écrits votifs s'est donc inspirée de propositions énoncées par les sciences érudites de l'écrit, telles que la codicologie et la diplomatique.

6.1 Décrire l'écrit

La méthodologie que nous présentons ici et grâce à laquelle nous avons pu conduire une analyse de notre corpus de prières écrites est largement expérimentale⁵. Cette méthodologie permet entre autres d'aborder un champ d'action particulier, appartenant aussi bien aux orants qu'aux gestionnaires des églises : le travail de l'écrit sur l'écrit antérieur. Effacer, gratter, ajouter, raturer, copier : autant d'actes qui nous informent sur le traitement réservé aux écrits votifs, en nous rappelant qu'un document écrit ne contient pas seulement un sens, mais recèle aussi une dimension pragmatique.

6.1.1 Aspects linguistiques

L'analyse des textes des prières a été conduite autour de trois questions essentielles. La première question est celle, posée par Marlène-Albert Llorca (1993) et Sylvie Fainzang (1991), de la rhétorique des prières écrites et de la situation d'énonciation.

En linguistique, l'énonciation, telle qu'elle a été décrite par Benveniste (1966) est « l'acte individuel de production d'un énoncé », adressé à un destinataire, dans des circonstances et une situation particulière. A l'oral comme à l'écrit, si l'énoncé est défini comme le résultat linguistique, c'est-à-dire la parole prononcée ou le texte écrit, l'énonciation est un acte. C'est l'acte linguistique par lequel des éléments de langage sont orientés et rendus spécifiquement signifiants par l'énonciateur (et son co-énonciateur, qui n'est pas ici un simple destinataire).

Cette notion d'énonciation met particulièrement en avant la situation de prise de parole (ou d'écriture). La situation d'énonciation est en effet la situation dans laquelle a été émise

5. Cette méthode d'analyse est encore en voie d'élaboration, collectivement construite dans le cadre des ateliers méthodologiques de Béatrice Fraenkel et Claire Bustarret à l'EHESS : *Pratiques d'écriture : corpus, analyses, enquêtes*, 2002-2009

une parole, ou dans laquelle a été produit un texte. Celle-ci permet de déterminer qui parle à qui (ou qui écrit à qui), et dans quelles circonstances. L'acte d'énonciation met en scène des « actants » (énonciateur et destinataire) et des « circonstants ». Les circonstants renvoient aux circonstances de lieu et de temps, qui s'apprécient par rapport à l'acte d'énonciation : un circonstant de lieu est déterminé par rapport au lieu de l'énonciation (« ici », c'est-à-dire, l'endroit où le « je » parle ou écrit) ; un circonstant de temps est déterminé par rapport au temps de l'énonciation (« maintenant », c'est-à-dire, le moment où le « je » parle ou écrit). Ces marqueurs (« je », « tu », « ici » et « maintenant ») sont également appelés « déictiques » ou « embrayeurs ».

Le crédit accordé au phénomène d'énonciation rejoint dans notre étude la posture du « théisme méthodologique », nous conduisant à considérer les divinités invoquées dans les prières écrites comme des actants à part entière. Nous verrons comment les déictiques ont toute leur importance dans ces textes, puisque l'un des enjeux de la prière est la mise en présence d'un « je » et d'un « tu ». Lorsque les actants et les circonstants de la situation d'énonciation sont présents dans un énoncé donné, celui-ci sera dit ancré dans la situation d'énonciation. Il s'agit donc, selon la classification proposée par Benveniste, d'un discours.

Benveniste, en caractérisant le « discours », n'en reste pas à une définition de l'énonciation comme simple production d'un énoncé. Il va plus loin et oriente sa réflexion vers la pragmatique. « Il faut entendre discours dans sa plus large extension : toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur, et chez le premier l'intention d'influencer l'autre de quelque manière. C'est d'abord la diversité des discours oraux de toute nature et de tout niveau, de la conversation triviale à la harangue la plus ornée. Mais c'est aussi la masse des écrits qui reproduisent des discours oraux ou qui en empruntent le tour et les fins : correspondance, mémoires, théâtre, ouvrages didactiques, bref tous les genres où quelqu'un s'adresse à quelqu'un, s'énonce comme locuteur et organise ce qu'il dit dans la catégorie de la personne. » (Benveniste, 1966 : 241-242).

Arrêtons-nous un instant sur cette définition. Pour Benveniste, un discours est une énonciation où l'un des protagonistes a l'intention d'influencer l'autre, ou tout du moins, de se faire entendre. Il met sous cette catégorie aussi bien des genres écrits qu'oraux : la conversation et la correspondance, la harangue et l'ouvrage didactique. Or, dans le cadre de l'écriture votive, nous sommes bien dans un genre où « quelqu'un s'adresse à

quelqu'un », où « la catégorie de la personne » est fondamentale. Encore faut-il savoir qui parle à qui, et quel en est le but. C'est pourquoi l'analyse des textes de prière que nous avons mise en place comporte une attention particulière aux déictiques, à la désignation des actants et des bénéficiaires, à la façon dont la présence des uns et des autres est rendue palpable. Voici les éléments que nous avons cherché à repérer au sein des prières écrites :

- Scripteur : pronom, prénom, patronyme, sexe et âge, titre ou fonction, lieu ou pays d'origine, signature. (Exemples : "je", "Marine Pernier", "femme de 40 ans", "mère de trois enfants", "de Pantin") ;

- Destinataire : pronom, prénom, patronyme, titre ou fonction, qualifiant. (Exemples : "tu", "Marie", "Mère de Dieu", "bienheureuse") ;

- Bénéficiaire : pronom, prénom, patronyme, titre ou fonction, collectif ou individuel, lien avec le scripteur.

Les mentions de la date et du lieu de la prière écrite ont également, dans cette perspective, été mises à jour. Cette première grille de lecture nous a permis de découvrir la complexité de l'énonciation à l'oeuvre dans certaines prières écrites, où plusieurs énonciateurs se mêlent dans un seul texte. Nous verrons donc dans ce chapitre consacré au corpus documentaire que la notion d'énonciation comme « acte individuel de production d'un énoncé » n'est pas tout à fait juste, car dans le cas des prières écrites, les énonciateurs peuvent être collectifs. Les destinataires ne sont pas non plus uniques : des scripteurs s'adressent à plusieurs divinités dans une seule prière, voire interpellent aussi bien Dieu qu'un prêtre ou un éventuel lecteur du cahier.

Si la première question posée aux textes est celle de l'énonciation, la deuxième, directement liée à elle, concerne les actes de langage. Cette dimension pragmatique a pour le moment été négligée dans les analyses des écrits votifs, souvent confondue avec la dimension rhétorique. Notre interrogation est la suivante : quels actes sont réalisés par l'écriture de ces prières ? Cette interrogation nous a conduit à établir une liste ouverte, sous forme de verbes, dont les principaux sont :

- Demander (et tous ses dérivés : supplier, implorer, exiger, souhaiter, requérir...);
- Remercier ;
- Adorer, louer ;
- Promettre.

Cette interrogation sur l'acte de langage est reliée à la réflexion sur l'acte d'écriture, car elle en constitue l'acte illocutoire. Or, ces actes peuvent tout aussi bien être effectués dans le cadre d'une prière orale. Nous nous sommes donc attachés à souligner ce qui, dans ces textes, appartenait strictement au domaine de l'écrit, comme par exemple, la signature.

La troisième interrogation d'ordre linguistique que nous avons réalisée à la lecture des textes de prière concerne les modèles d'écriture, les normes et les formulaires. Cette question est déjà présente dans l'étude de Marlène Albert-Llorca, qui s'étonne de la rareté des formules empruntées aux prières liturgiques ou construites sur leur modèle mais note l'importance du modèle épistolaire. Ce qui nous intéressera donc dans un dernier temps, après l'énonciation et les actes de langage, sera la *formule*, c'est-à-dire, selon le TLF, un « modèle d'expression réglé par des normes », des « paroles rituelles que l'on est tenu de prononcer dans certaines circonstances », ou encore une « expression consacrée par la politesse, les convenances, les coutumes sociales ». Nous prenons donc la formule dans son sens le plus large, et non strictement dans son acception liturgique. Nous nous penchons plus précisément sur les formules d'ouverture des prières et leur dimension vocative, ainsi que sur les formules de clôture. Deux genres de formules religieuses, opposées par les acteurs institutionnels, sont également analysés : les formules canoniques, issues des textes autorisés par l'Église, et les formules qualifiées de « magiques ». Quel est le rôle de l'ensemble de ces formules dans les prières écrites ? À quels modèles d'écriture se rapportent-elles ?

L'aspect linguistique de ces textes de prière ne constitue qu'un pendant de leur approche. Nous nous sommes également attachés à décrire leurs formes graphiques et leur dimension matérielle.

6.1.2 Formes graphiques et matérielles

L'analyse des formes et des normes graphiques des prières écrites ainsi que l'étude de la dimension matérielle des objets qu'elles constituent nous semble particulièrement opératoire, et complémentaire de l'approche linguistique. Elle permet en effet de se dégager d'une visée uniquement focalisée sur les textes. Il semble en effet, si l'on se réfère à la majorité des études portant sur l'écriture votive, que le simple fait que ces prières étaient

inscrites sur des « objets » — cahiers, classeurs, feuillets, c'est-à-dire des objets impliqués dans des pratiques concrètes de production, de distribution et d'archivage — soit passé inaperçu. Derrière cette négligence se profile la conviction tacite que le contenu — les textes des prières — reste indifférent à la forme qu'il reçoit, laquelle apparaît dès lors comme contingente et ne requérant pas d'attention particulière.

Or, nous pouvons aujourd'hui bénéficier des acquis conceptuels d'une histoire du livre dont Lucien Febvre et Henri-Jean Martin marquaient en 1958 un premier jalon avec la publication de *L'apparition du livre*. Le troisième chapitre de cet ouvrage fondateur porte en effet sur « la présentation du livre », en soulignant l'importance de ses aspects matériels dans la compréhension de sa production et de sa diffusion. Ces aspects matériels sont les caractères utilisés, l'incipit, le colophon et les marques typographiques, la présentation des textes et le format des livres, les illustrations, la reliure. Donald Francis McKenzie a quant à lui proposé, à travers sa « bibliographie matérielle », d'étendre l'analyse du texte à son acception ordinaire de document manuscrit ou imprimé. La conception traditionnelle de la bibliographie, selon lui réduite à la tradition lettrée occidentale, aboutit à une corrélation unique entre texte et livre. Pour lui, les données informatisées ou numérisées sont autant de « non book texts » qui, comme le dit Roger Chartier dans la préface de la traduction française, « mobilisent les ressources du langage sans pour autant appartenir à la classe des objets imprimés » (McKenzie, 1991 : 6). A partir des années 1980, Roger Chartier reprendra dans chacun de ses travaux l'idée selon laquelle la forme matérielle du texte joue un rôle essentiel dans l'appréhension des modes d'appropriation et des pratiques de l'écrit — que ces pratiques soient de lecture ou d'écriture. « Identifier les effets de sens produits par ces formes matérielles est une nécessité pour qui veut comprendre, dans leur historicité, les usages et les interprétations dont un texte a été l'objet », affirme-t-il dans *Culture écrite et société* (Chartier, 1996 : 10).

Pour décrire les aspects matériels des cahiers d'intentions de prière, des feuillets affichés sur les piliers, des morceaux de papier pliés, nous avons eu en effet recours à cette histoire du livre, assistée de plusieurs disciplines érudites spécialisées dans la description de textes.

En premier lieu, la codicologie nous a permis d'envisager des objets tels que les cahiers et classeurs de prières. Science connexe de la paléographie — qui étudie l'écriture manuscrite et ses aspects matériels — la codicologie est en effet la discipline scientifique

qui étudie le livre manuscrit comme objet matériel afin de mieux comprendre l'histoire des textes qui nous sont parvenus. L'apport de la codicologie dans notre analyse est principalement basé sur l'hypothèse suivante : ces objets, dans la mesure où ils sont reliés, formatent un certain nombre de pratiques d'écriture. Nous cherchons en effet à explorer comment les orants s'appuient sur des ressources matérielles pour prier par écrit. Les outils codicologiques nous permettent en outre d'envisager les accidents destructifs (corrosion, taches, etc.) et les destructions volontaires (rayures, effacements, pages collées, etc.) et donc de tenir compte de l'action des gestionnaires ecclésiastiques sur les cahiers d'intentions de prière.

En second lieu, nous avons eu recours aux savoirs mis en avant par la diplomatique. La diplomatique est « la science qui étudie la tradition, la forme et l'élaboration des actes écrits » (*Vocabulaire international de la diplomatique*). Les « actes écrits » sont des documents où se trouvent consignés « soit l'accomplissement d'un acte juridique, soit l'existence d'un fait juridique, soit encore éventuellement un fait quelconque dès lors que l'écrit est rédigé dans une certaine forme propre à lui donner validité » (*ibidem*). Cette science naît à la fin du XVII^e siècle dans un contexte de mise en doute des actes juridiques hérités du Moyen-Âge (et en particulier les diplômes des souverains mérovingiens et carolingiens). Elle avait donc une visée d'expertise : il s'agissait de détecter les faux et les falsifications. Aujourd'hui, elle concerne dans un sens plus large l'exploitation des données historiques d'un texte, avec une interrogation marquée pour les usages sociaux de l'écrit (qui a écrit le document, dans quel but, pour qui, etc.) et dans une mise en perspective pragmatique. La diplomatique fait ainsi l'hypothèse qu'un document ne recèle pas seulement un sens, mais aussi une force, une ressource pour l'action et la décision. En 1961, Robert-Henri Bautier plaidait ainsi en faveur d'une ouverture de la diplomatique à l'ensemble des sources d'archives, et donc aux documents administratifs « tantôt rédigés en vue de la préparation, de la notification ou de l'exécution d'une décision, tantôt destinés à informer l'administration elle-même dans l'accomplissement d'une fonction ou d'un mandat. » (Bautier, 1961 : 208)

Quels sont les intérêts de l'utilisation de ces savoirs dans le cadre d'une étude sur l'écriture votive ? La diplomatique nous oriente vers une réflexion sur la validation. Certains types d'écrits portent des signes de validation, qui permettent de les authentifier, mais qui permettent également de valider un acte (une vente, une passation de pouvoir,

etc.) Marlène Albert-Llorca (1993) et Sylvie Fainzang (1991) ont déjà formulé l'hypothèse selon laquelle l'écriture votive, sous certains de ses aspects, pouvait être employée comme certification d'un acte votif, comme preuve de la réalisation d'une promesse faite à la divinité. Les ressources de la diplomatique nous permettront d'explorer cette hypothèse et de porter notre attention sur des éléments matériels et formels constitutifs des textes.

En s'appuyant sur deux manuels de diplomatiques (Giry, 1894 ; Guyojeannin, Pycke & Benoît-Michel, 1993), nous retiendrons ainsi quelques principes d'observation, basées sur ce que cette science érudite appelle « l'examen de l'acte ». Ce sont principalement les éléments purement matériels, les « caractères externes » des documents qui sont l'objet d'attention. Ils comprennent les éléments suivants :

- *Le support de l'acte* qui sera, dans notre cas, le support employé pour écrire la prière, qui peut être une feuille de cahier d'écolier ou d'agenda, la pierre d'une statue ou le papier mis à disposition par l'Église.

- *Le format du document*, qui, sur notre terrain, va du petit bout de papier plié à l'affiche de format A0.

- *La mise en page*, l'organisation programmée de l'espace d'écriture, qui diffère selon le support et le format du document : dans un cahier, l'espace d'écriture peut être la double page ; sur une feuille volante, il peut être le recto ou le verso.

- *La mise en écriture*, qui correspond au choix des caractères (cursifs, minuscules, capitales, majuscules, lettrines), à leur taille, à leur agencement. Si la diplomatique étudie l'écriture dans des buts qui lui sont propres (jugement sur l'authenticité des actes, identification des scribes et des influences) elle intègre désormais d'autres facteurs, comme les formations graphiques propres à chacun des scribes (Petrucci & Romeo, 1989). Nous ne nous risquons pas, dans l'étude qui nous concerne, à ce genre d'interprétation : les types d'écriture rencontrés lors de notre enquête sont bien moins stabilisés que dans le XI^e siècle de Petrucci et Romeo, il est donc impossible de rapprocher de façon sûre un type d'écriture et un type formation scolaire. La mise en écriture sera analysée dans une seule visée : celle de comprendre, dans des exemples précis, la force que le scribe met dans son acte.

L'examen diplomatique propose dans un deuxième temps l'étude des « caractères internes » du document, c'est-à-dire ses différentes parties constitutives et structurantes.

Cet examen formel quitte le domaine strictement matériel pour s'intéresser aux formes de « mise en texte », repérables sur chaque document, à l'agencement des parties du discours. Il distingue trois parties : le protocole initial (ou l'ouverture), le texte, et le protocole final (ou la clôture, comprenant les signes de validation tels que les monogrammes, signatures, sceaux et cachets).

Remarque

Dans la présentation qui va suivre, nous n'opérerons pas de stricte dissociation entre les dimensions linguistiques, graphiques et matérielles des prières. Nous prendrons également en compte aussi bien les textes courts (moins de dix mots) que les textes longs (plus de cinquante mots ou au moins une demi-page A4) ainsi que leurs nombreux intermédiaires. Enfin l'ensemble du corpus (cahiers, billets et graffitis) sera ici examiné, bien que les supports et les lieux d'écriture diffèrent. Pour chaque texte cité, ces lieux et supports seront néanmoins précisés.

6.2 L'ouverture et la clôture

Quelles sont dans la prière écrite les fonctions de l'adresse, du tutoiement, de la nomination de Dieu ? Que pouvons nous comprendre de cette invocation par écrit ? Jean-Louis Chrétien (1998) et Richard Schaeffler (2003), dans leur étude sur le langage de la prière, consacrent une part importante de leur réflexion à la dimension vocative, à *l'acclamatio nominis* et à la portée de cette adresse. En tenant compte des apports de la discipline diplomatique, nous avons pour notre part souhaité considérer dans un même mouvement l'ouverture des prières écrites (et leur dimension vocative) mais aussi leur clôture. L'invocation, le salut et l'adresse sont en effet des catégories présentes dans le protocole initial actes juridiques étudiés par la diplomatie. Il nous a semblé intéressant de les mettre en regard avec le protocole final, qui comporte une formule de clôture, une date et des signes de validation (comme la signature).

L'acte fondateur de la prière semble en effet, selon l'analyse qu'en proposent Jean-Louis Chrétien et Richard Schaeffler, celui de l'élaboration d'un « ici et maintenant », d'un instant décisif de rencontre entre l'orant et Dieu. Bien que la relation entre l'homme

et le divin ne soit pas uniquement liée à la prière, elle est l'une des manifestations de co-présence, une « comparution » : la prière « est l'acte par lequel l'orant se tient en présence d'un être auquel il croit, mais qu'il ne voit pas, et se manifeste à lui. » (Chrétien, 1998 : 26). Mais la prière n'est pas uniquement un face à face entre l'homme et la divinité. Entre l'orant et Dieu, une institution produit un ensemble de procédures, de ressources linguistiques et matérielles permettant à l'homme de prier. Comment, dans ces deux moments que sont l'ouverture et la clôture d'une prière, se manifestent ces ressources et ces contraintes ? Quelles en sont les spécificités scripturaires ?

6.2.1 Interpeller et acclamer

Comme le souligne Richard Schaeffler, l'acte d'interpeller quelqu'un par son nom, dans un contexte religieux comme profane, relève à la fois du souvenir et de la rencontre actuelle. Chaque interpellation exprime le fait que le locuteur ou le scripteur reconnaît en celui auquel il s'adresse quelqu'un qui se révèle nécessaire dans le cours d'action qui est en train de jouer. Cette personne peut avoir été connue par le passé : c'est la cas de deux amis qui se rencontrent dans la rue. La reconnaissance signifie alors que le passé, auquel celui qui interpelle se reporte, sera également attribué à la personne rencontrée comme étant son propre passé. Celui qui, en priant, appelle Dieu par son nom, relie également le souvenir et la rencontre actuelle.

Ce processus est décrit par Paul Ricoeur, se référant aux travaux d'Edward Casey, comme celui du « *recognizing* » (opposé au « *reminding* », lutte contre l'oubli et au « *reminiscing* », évocation du passé). La reconnaissance, affirme Ricoeur, « apparaît d'abord comme un complément du rappel, sa sanction. On reconnaît comme étant le même le souvenir présent et l'impression première visée comme autre. (...) Et c'est en tant qu'autre, émanant d'un passé autre, qu'elle est reconnue comme étant la même. » (Ricoeur, 2000 : 47) La reconnaissance serait le premier acte contenu dans l'interpellation de Dieu.

Au sein des cahiers d'intentions de prière de la chapelle de l'aéroport d'Orly comme dans ceux de Notre-Dame-des-Champs, une appellation prédomine l'adresse à Dieu : « Seigneur ». C'est, dans le Nouveau Testament, la façon dont les apôtres s'adressent au Christ, en particulier lorsqu'ils lui demandent de leur enseigner la prière : « Seigneur, apprends-

nous à prier. » (Luc, 11, 1) ; « Seigneur, donne-nous de ce pain-là, toujours. » (Jean, 6, 34).

Au sein des cahiers, des nuances sont toutefois apportées dans ces interpellations sous le titre de « Seigneur », car il peut être précisé « Seigneur Jésus Christ »⁶ ou « Seigneur Dieu »⁷. Selon la théologie chrétienne, il s'agit en tout état de cause d'une seule et même entité, mais il est probable que la nuance soit signifiante pour le scripteur qui spécifie son interlocuteur : Dieu, ou son fils fait homme.

Cette appellation n'est pas à proprement parler un nom, mais un titre qui indique une déférence. L'employer, c'est reconnaître dans la divinité interpellée le Dieu de la tradition, le Dieu des générations antérieures. Cette histoire religieuse dans laquelle l'orant s'insère en priant est également partie prenante de l'histoire familiale du scripteur. Nous avons vu dans le quatrième chapitre comment un orant peut choisir « son » saint. Or il peut arriver que cette proximité avec telle ou telle divinité se transmette entre générations. Ainsi une prière inscrite sur l'une des affiches de Saint-Germain-des-Prés rappelle cette filiation : « Ma Sainte Rita, sainte chérie de ma chère grand-mère disparue »⁸

Pourquoi cette appellation « Seigneur » est-elle si répétitive tout au long des cahiers d'intentions de prière ? Pour esquisser une ébauche de réponse, nous devons nous attarder non plus sur le texte des prières elles-mêmes, mais sur l'organisation des prières entre elles et sur l'objet que constitue le cahier. Comme nous l'avons vu dans le cinquième chapitre, les cahiers d'intentions de prière sont souvent introduits par un message des responsables institutionnels qui désignent l'usage qui sera fait de ces textes en les replaçant dans une communauté de prière : « Vos intentions de prière seront confiées au Seigneur », indique sobrement l'aumônier de la chapelle d'Orly en haut de la première feuille blanche d'un classeur rouge, en septembre 2001. Cette première phrase servirait-elle de modèle ? Les textes qui suivent font en tout cas référence (entre autres) au « Seigneur », que ce soit

6. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 page 12. Figure 6.1]

7. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 page 8. Figure 6.2]

8. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Sainte Rita, semaine du 22 juillet 2004. Figure 6.3]

dans l'invocation initiale ou dans une forme vocative au cours de la prière (« Puissest-tu, Seigneur, écouter ma prière... »⁹).

Dans le premier cahier que nous avons recueilli de la chapelle d'Orly, il n'est pas fait mention de la destination des prières par l'aumônerie. Mais le premier texte inscrit sur la page de garde est si linguistiquement et graphiquement éloquent qu'il peut également avoir été pris pour modèle dans l'adresse à Dieu. Il s'agit d'une prière de remerciement, très courte, dont les passages en écriture cursive font penser qu'elle peut être celle d'un enfant. La première phrase « Merci pour tous Seigneur ! », est inscrite en lettres capitales de grand format, sur les trois quarts de la feuille A4. Une mention est ajoutée en lettres cursives : « Je t'aime très fort ! », suivie d'une signature (prénom et nom inscrits en diagonale, en bas à gauche de la page)¹⁰. Ce premier appel en forme d'action de grâce est suivi de prières qui toutes, s'adressent à la même entité par le même nom : « Seigneur ». La force de cette première prière tient sans doute dans son élan et sa puissance d'impulsion.

Nous voyons à travers ces premiers exemples comment une formule d'acclamation du nom divin, stabilisée par l'institution religieuse, peut s'établir comme ressource. Insérée dans l'amorce du cahier d'intentions de prière par l'équipe gestionnaire, reprise tour à tour par les scribes, elle devient un point d'ancrage. A l'écrit, l'adresse à Dieu comporte des effets graphiques qui répondent à l'exigence de respect dû à la divinité : les majuscules sont de mise pour faire preuve de déférence. Nous pourrions en effet nous limiter à cette interprétation : l'emploi des titres et l'usage des majuscules se référeraient à une très ancienne tradition épistolaire où la place de chaque protagoniste en jeu dans cette relation écrite doit être spécifiée. Ainsi Alain Boureau, dans son analyse des codes épistolaires des grandes institutions médiévales indique-t-il que les salutations étaient strictement codifiées selon un classement minutieux du statut des destinataires (Boureau, 1991 : 127-158). S'il est certain que les titres attribués à Dieu dans les prières écrites et les marques de déférence graphique relèvent de cette tradition, il semble que la question de la rectitude de l'adresse ne soit pas le seul enjeu.

9. [Orly, classeur rouge 2001, prière 2 page 3. Figure 6.4]

10. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 page 1. Figure 6.5]

6.2.2 Rendre présent

A travers l'*accamatio nominis* se dévoile la façon dont le scripteur conçoit sa relation à l'être divin. Au cours de la prière, il arrive que l'orant se présente sous une certaine lumière, afin de mieux justifier sa demande. Les formules de clôture laissent également transparaître la spécificité de la relation qui unit le scripteur à Dieu. L'analyse doit alors se concentrer sur cette présence interactionnelle de l'être divin.

Un acte d'écriture agonique

Jack Goody rappelle que le propre de la communication orale, « c'est en partie l'imédiateté du contact personnel, le rôle du geste et de l'intonation » (Goody, 1979 : 106). Or dans la prière, orale comme écrite, la communication entre orant et divinité doit se passer de la co-présence physique des protagonistes. L'un des enjeux de la prière écrite serait donc également de marquer graphiquement la force de la présence de Dieu. A la lecture des cahiers d'intentions de prière, il semble même que cette présence soit l'objet d'une lutte, avec ses moments de doute et de vacillement.

Ainsi, la formule « Merci, Mon Dieu »¹¹, avec l'emploi du pronom possessif et des majuscules, est-elle à mettre en regard de celle qui déclare : « Dieu qui que tu sois »¹², jetant le trouble sur la stabilité l'existence divine. Certaines prières sont empreintes de cette lutte et préfèrent débiter l'adresse à Dieu par une citation afin de pouvoir inscrire sa démarche dans les pas d'un scripteur plus illustre :

« Seigneur, mon Dieu, mon unique espérance, exauce-moi de peur que par lassitude je ne veuille plus te chercher... (St Augustin)

et aussi pour me confirmer dans ma croyance que les amours humains — même si bien imparfaits — sont un reflet de ton Amour. Je veux croire à l'un comme à l'autre. Aime moi. Merci.

Et PITIE pour le MONDE ! »¹³

11. [Orly, classeur rouge 2001-2002, prière 1 page 80. Figure 6.6]

12. [Orly, classeur rouge 2001-2002, prière 2 page 27. Figure 6.7]

13. [Orly, classeur rouge, 2001-2002, prière 3 page 6. Figure 6.8]

Ici, l'acte vocatif est confié à Saint Augustin : le scripteur interpelle Dieu par un texte canonique qui est aussi l'aveu d'une désespérance, et, de façon voilée, une forme de menace. Rappelons que cette prière est extraite d'un classeur mis à disposition des voyageurs dans la chapelle de l'aéroport d'Orly après les attentats du 11 septembre 2001. Il n'est sans doute pas étonnant que ce classeur rassemble davantage de prière énonçant des doutes quant à l'action divine, mais aussi davantage de prières pour la paix dans le monde. Il est également intéressant de constater que cet écho d'un doute n'apparaît pas dans les prières adressées aux saints : ainsi les affiches de Saint-Germain-des-Prés et les morceaux de papier pliés peuvent-ils contenir des appels désespérés mais pas de suspicion sur l'existence des destinataires.

L'instauration de relations filiales

Les formules vocatives et les formules de clôture affirment à la fois quelque chose de Dieu et quelque chose du scripteur. La relation nouée avec la divinité transparait dans la façon de s'adresser à lui. Suivant l'enseignement chrétien, certains scripteurs insistent par exemple sur la filiation en nommant Dieu « Père » : « Padre Celestial »¹⁴, ou en se désignant comme son enfant : « Ton fils Alain »¹⁵, « Bernard ton fils »¹⁶, « Ta petite Arlette »¹⁷. Cette conception de l'Eglise comme une famille fait référence à l'Evangile de Jean, pour qui les chrétiens sont « enfants de Dieu » (Jean, 1, 12).

L'adresse au saint est encore plus empreinte de cette proximité filiale, sans que pour autant soit confondue filiation spirituelle et filiation séculière, comme le montre cette prière inscrite sur un quart de feuille A4 proprement déchiré, plié trois fois et déposé au pied de la statue de Saint Antoine de Padoue à Saint-Germain-des-Prés :

*« Mon père St Antoine,
Je vous remercie pour toutes les fois où j'ai eu un entretien et je vous remercie
pour mon papa. Je souhaite que toute ma famille reste en bonne santé, ainsi*

14. [Notre-Dame-des-Champs, cahier bleu, 2001, prière 3 page 6. Figure 6.9]

15. [Orly, cahier vert, 1999, prière 1 page 12. Figure 6.10]

16. [Orly, classeur rouge, 2001-2002, prière 4 page 74. Figure 6.11]

17. [Orly, classeur rouge, 2001-2002, prière 3 page 9. Figure 6.12]

que la planète entière !
Par ailleurs, je voudrais que mes petites soeurs réussissent dans leurs études.
Mon père St Antoine, je vous demande juste à ce que la terre soit en Paix et
que je trouve enfin un travail fixe pour construire mon avenir !
Donnez-nous du courage à tous et la santé, ainsi que le succès,
Merci encore St Antoine,
Merci
Je reviendrai vous voir.
 Shirley »¹⁸

Ici la famille céleste est convoquée pour veiller sur la famille terrestre et la proximité entre l'orante et le saint est tangible malgré le vouvoiement : l'usage des points d'exclamation donne du rythme à l'expression de la demande, la simplicité du ton employé soutient la trivialité apparente du commerce entretenu avec la divinité, que l'on « vient voir » comme on visite un parent.

Certaines interpellations s'apparentent encore plus au genre épistolaire, avec des formules du type « Chère Sainte ». C'est le cas d'une prière inscrite au stylo-plume sur l'une des affiches de Saint-Germain-des-Prés et entourée de dessins de coeurs :

« Chère Sainte Rita,
Comme tu as exaucé les vœux d'Andrée et les miens... je reviens te voir pour y
puiser de L'Espoir.
Aujourd'hui je te demande d'aider JEAN, de l'aider à revivre en société sur le
bon chemin ; à ce que sa dignité et son intégrité lui soient restituées.
JE T'EN PRIE, MOI SA MERE... MARIE.
(Signature)
au nom du Père
du Fils
*et du Saint-Esprit ! »*¹⁹

18. [Saint-Germain-des-Prés, statue de Saint Antoine de Padoue, mars 2002. Figure 6.13]

19. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Sainte Rita, semaine du 20 mars 2002. Figure 6.14]

Là encore la proximité et la simplicité des rapports entre l'orante et la sainte transparaissent dans cette prière en forme de courte lettre. L'usage des lettres capitales met en valeur le bénéficiaire de la prière et la position familiale de celle qui implore, mère du bénéficiaire.

Le choix du type d'*acclamatio nominis* n'est donc pas anodin. Il permet, comme le développe Richard Scheaffler, de « pouvoir dire ce que celui que nous rencontrons signifie pour nous, de quelle façon l'instant de la rencontre nous ouvre à nouveau à nous-mêmes et nous fait voir le monde qui nous habite sous un jour nouveau, et enfin, dans une telle certitude, pouvoir prononcer l'invocation efficiente, trouver le nom grâce auquel la rencontre peut avoir lieu. » (Scheaffler, 2003 : 51) Cette rencontre est matérialisée par écrit dans un cahier, sur une affiche ou un morceau de papier : les ressources offertes par la mise en écriture de cette prière permettent alors à chacun des scripteurs d'exprimer la singularité de cette rencontre, malgré la répétition apparente des formules de salutation et de clôture.

Du bon usage de la formule

Ce qui frappe en effet, à la lecture des cahiers, affiches, graffitis et morceaux de papiers pliés, c'est la récurrence de formules identiques qui inlassablement reviennent, en ouverture ou en clôture des prières. Le message précédemment cité, écrit par une mère au bénéfice de son fils, se termine par la formule suivante : « Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit ». De nombreuses prières s'achèvent par un « Amen » ou un « Alléluia ». Ces formules, qui appartiennent à la liturgie catholique, peuvent d'un premier abord sembler figées et convenues. Elles sont pourtant au départ dotées d'une grande puissance, provenant des textes sacrés.

Ainsi l'expression « Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » fait-elle référence au baptême chrétien : à la fin de l'Évangile selon Saint Matthieu, le Christ apparaît en Galilée et s'adresse à ses onze disciples en ces termes : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit. » (Matthieu, 28, 19)

Cette formule est répétée à chaque baptême chrétien par le prêtre, mais également en chaque début de cérémonie eucharistique par les participants, qui tracent sur eux le signe

de la croix afin de marquer leur identité chrétienne et rappeler que la Trinité les anime. Il ne s'agit donc pas d'une formule vide de sens, mais bien d'une parole et d'un geste efficace.

Nous voyons bien ici l'ambivalence de ce que peut être une formule, définie par le TLF comme « des paroles rituelles que l'on est tenu de prononcer dans certaines circonstances » ou encore « un modèle d'expression réglé par des normes ». Comme le souligne Béatrice Fraenkel à propos de l'écriture formulaire des bannières de deuil après le 11 septembre, « les formules se tiennent à mi-chemin d'une énonciation orale et d'une énonciation écrite. » (Fraenkel, 2002 : 60). Dans le domaine littéraire (avec les textes d'Homère) ou dans celui du droit, les formules apparaissent comme des formes de transition, « vestiges d'une culture à dominante orale et symptômes d'une emprise montante de l'écrit. » (Fraenkel, 2002 : 60) Aïssatou Mbodj-Pouye en arrive à la même conclusion, au sein de son étude des recettes et formules découvertes dans les cahiers personnels d'habitants d'une région cotonnière du Mali : « Les formules sont des énoncés qui sont transcrits d'après une source, le plus souvent orale » qui « font référence à un corpus de savoir détenu collectivement. » (Mbodj-Pouye, 2007 : 575).

Il en va de même des formules liturgiques chrétiennes, et notamment de notre exemple de la formule de baptême. « Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit » est initialement attribué au Christ, par le biais d'une transcription et d'une citation dans un Evangile. Elle est utilisée oralement par les prêtres lors d'un baptême ou par les Chrétiens dans d'autres circonstances, comme le début d'une messe. Son usage écrit à la fin d'une prière (notons que l'orante l'a rédigée après sa signature), suivi d'un point d'exclamation, en appelle à l'efficacité de la parole divine, qui protège et bénit.

Au sein du même ouvrage sur les écrits de New-York, Béatrice Fraenkel suggère que les formules offrent aux scripteurs « une forme disponible, connue et propice à une appropriation minimale », gommant les différences entre lettrés et moins lettrés. De la même façon, les formules canoniques de la liturgie ou des Evangiles offrent à tout scripteur un moyen de formuler sa prière, de s'adresser à Dieu en s'appropriant des modèles déjà existants. Certains mêlent même, à la fin de leur prière, des formules laïques de remerciement et de

louange avec des formules liturgiques : « Merci pour tout. Je vous aime. Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Amen. »²⁰

Le thème de la fixité des formules religieuses induites par l'écriture est au coeur du premier chapitre de *La Logique de l'écriture*, de Jack Goody. Pour lui, « consigner une prière par écrit revient à lui donner de façon spéciale une forme fixée de sorte qu'il devient essentiel de dire le Notre-Père, par exemple, dans les termes précis dans lesquels cette prière était écrite, même si nous les comprenons à peine, plutôt que d'inventer notre propre variante qui pourrait mieux convenir à l'époque et à l'occasion. » (Goody, 1986 : 49) Or cette façon d'appréhender la prière en nie deux éléments essentiels. Le premier est l'importance, pour les orants, de relier l'acte qu'ils sont en train de réaliser avec l'histoire des Chrétiens qui les ont précédés. Le Notre Père est en effet une prière présentée par le Christ, comme le mentionne l'Évangile de Luc (11, 1) : le dire, c'est se relier avec cette communauté. Le second élément nié par Jack Goody dans cette assertion est la capacité d'appropriation et de variation comprise au sein même des prières écrites.

Les scripteurs de prière ne semblent pas entretenir un rapport rigide avec les textes canoniques de l'Église catholique. Le Notre Père ou l'Ave Maria, les évangiles et les écrits de certains saints servent parfois de simple appui à l'inspiration des orants. Dans le cahier d'intentions de prière de l'aéroport d'Orly, des formules de l'Ave Maria sont intégrées dans une production personnelle, que ce soit un dessin de la Vierge²¹ ou une prière de remerciement au Christ, où un extrait de l'Ave Maria légèrement modifié sert de formule de clôture²². Dans cette même prière, on peut également noter l'usage de l'abréviation pour désigner un élément de la Trinité (« E.S. » à la place d' « Esprit Saint »). Marlène Albert-Llorca, dans son étude sur les prières écrites d'une église rurale à Pibrac près de Toulouse, note l'effort de mise en page lorsque des formules sont empruntées aux textes canoniques (Albert-Llorca, 1993). Nous pouvons faire ici la même remarque : le texte est isolé par un saut de ligne, un espace suffisant pour marquer un écart avec l'écriture profane.

20. [Orly, cahier noir 1, 2002, prière 1 page 16. Figure 6.15]

21. [Orly, cahier noir 1, 2002, prière 1 page 3. Figure 6.16]

22. [Orly, cahier noir 1, 2002, prière 2 page 14. Figure 6.17]

A l'opposé de la conception de Jack Goody, il semble donc que la dimension formulaire de la prière ne tende pas à figer les textes une fois pour toutes mais plutôt à proposer aux orants un ensemble de ressources dans lesquelles ils peuvent se glisser et qu'ils peuvent actualiser selon les circonstances de leur vie. Les formules utilisées dans l'*acclamatio nominis* et dans le cœur même de la prière sont rassemblées à la fois pour la force de leur histoire mais également pour trouver en elles une façon juste de s'adresser à Dieu.

Les destinataires multiples et le vocatif implicite

L'adresse à la divinité varie selon les lieux où les supports d'inscription sont installés. Il n'est pas étonnant que les prières sur les affiches du pilier près de Sainte Rita à Saint-Germain-des-Prés soient adressées à la sainte. Toutefois, si certaines prières sont adressées à un seul destinataire, d'autres interpellent plusieurs entités à la fois. Parmi les affiches de Saint-Germain-des-Prés, il existe une répartition sexuée des destinataires : Sainte Rita est associée à la Vierge (« Sainte Rita, Marie, Je vous confie toujours Christian, Yves et ses enfants. »²³) tandis que Saint Antoine de Padoue est associé au Christ. Dans l'une des prières écrites, Saint Antoine de Padoue est même à la fois destinataire et bénéficiaire d'une demande :

« *Seigneur*

Qu'à jamais demeure dans le cœur des hommes

la mémoire de l'un de tes serviteurs parmi les plus grands : St Antoine de Padoue.

Antoine, que ton souvenir nous inspire à chaque instant de notre vie.

Que tes paroles brûlent à jamais en nous comme un grand feu de joie.

Amen!

(signature) »²⁴

Si le Christ est interpellé par son titre (« Seigneur »), le saint est tout bonnement appelé par son prénom. Mais cette proximité de l'orant avec le saint n'empêche pas une déférence réelle, qui transparaît dans les demandes formulées.

23. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Sainte Rita, semaine du 20 mars 2002. Figure 6.18]

24. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Saint Antoine de Padoue, semaine du 23 juin 2002. Figure 6. 19]

Les cahiers d'intentions de prière de notre terrain d'enquête n'étant situé près d'aucune statue de saint, il est fréquent que les destinataires des prières soient multiples. « Notre Dame des Champs », vierge tutélaire des agriculteurs, est toutefois sollicitée dans le cahier de l'église éponyme, entourée d'autres puissances divines : « *Seigneur, Sainte Vierge Marie, Notre Dame des Champs, Saint Esprit, Saint Michel et nos Anges gardiens, Aidez Roger, Elisabeth, Emmeline dans toutes les difficultés (...)* »²⁵ Ici la forme employée relève de la litanie — genre particulier de certaines prières écrites que nous analyserons spécifiquement au cours de ce chapitre. Les divinités sont invoquées dans une suite par ordre décroissant d'importance, tout comme les bénéficiaires de la prière sont mentionnés les uns après les autres, dans une seule et même phrase.

D'autres se passent de vocatif : le lieu d'inscription ou de dépôt de la prière suffit à l'interpellation. Certaines prières écrites sur les affiches de Saint-Germain-des-Prés commencent ainsi abruptement, sans que le saint ne soit nommé : « *Cela fait longtemps que je ne suis venue. Merci pour tout. Protégez-nous, s'il vous plaît, Maxou et moi (...)* »²⁶ Cette prière est cependant non seulement située près de la statue de la sainte, mais elle est également entourée d'autres prières explicitement adressées à Sainte Rita : l'orante n'a sans doute pas jugé nécessaire de préciser le destinataire.

Quant aux morceaux de papier pliés et glissés sous les statues, nous pouvons constater que l'absence ou la présence d'un destinataire explicite dépend de la nature et de la qualité du support. Certains morceaux de papier sont en effet proprement découpés dans une feuille blanche A4, une feuille de calepin ou d'agenda — l'un d'entre eux est même glissé dans une enveloppe. D'autres sont grossièrement déchirés d'un carnet ou d'un rabat d'enveloppe. Or les prières ne présentant pas de destinataire se trouvent sur les supports de fortune : inscrites à la hâte au sein même de l'église ou devant la statue, c'est la proximité physique du billet avec la statue du saint qui tiendra la fonction d'appel.

Les supports sur lesquels sont inscrits les textes participent donc pleinement de la force accordée aux prières écrites. Il ne s'agit pas seulement de paroles que l'on prononce ou d'oraisons mentalement formulées, mais bien d'écrits autographes qui restent attachés

25. [Notre-Dame-des-Champs, Cahier bleu 2001, prière 1 page 17. Figure 6.20]

26. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Sainte Rita, semaine du 14 mars 2003. Figure 6.21]

— même brièvement — à un lieu, à un cahier ou à une statue après le départ du scripteur. En outre, ces écrits ne sont pas isolés les uns des autres mais réunis sur un même objet peu à peu élaboré par l'accumulation des prières. Dans la section suivante, nous allons étudier la façon dont ces objets écrits se constituent et comment ces créations collectives peuvent agir sur la formulation des prières elles-mêmes.

6.3 La fabrication d'objets écrits

Un « cahier d'intentions de prière », comme son nom l'indique, n'est pas un simple cahier. Que l'objet de départ soit un banal cahier d'écolier à spirales, un classeur ou un registre broché à couverture cartonnée et toilée, il ne prend son sens qu'à l'intérieur d'un lieu de culte, introduit par un message écrit du prêtre ou d'un laïc précisant sa destination et peu à peu, rempli par les textes des orants. Les affiches scotchées sur les piliers de Saint-Germain-des-Prés ne sont pas non plus de simples feuilles de *paperboard*, tout comme les papiers glissés sous les statues ne sont pas seulement de petits morceaux déchirés d'agendas, d'enveloppes ou de calepins. Une fois emplis de prières, ils sont transformés et changent de destination.

La dimension matérielle de l'écriture votive est fondamentale. Il est impossible d'isoler ces textes les uns des autres, de les étudier comme s'ils ne provenaient pas d'objets qui les rassemblent sur un même support, dans un même lieu. Cette dimension matérielle se révèle à la fois une ressource et une contrainte pour les orants. Comment les scripteurs utilisent-ils les ressources de la matérialité des supports pour donner force à leurs prières ? Comment s'accommodent-ils de devoir écrire au milieu d'autres prières ? Quels autres objets écrits sont pris en modèle pour donner forme à leurs demandes, remerciements ou louanges ?

6.3.1 Les potentialités des supports

Les supports d'écriture mis à disposition des orants au sein des lieux de culte peuvent apparaître contraignants par leur finitude et leur agencement. Les pages d'un cahier s'achèvent parfois avant que la prière ne soit totalement formulées, les affiches de Sainte Rita ou de Saint Antoine de Padoue sont rapidement remplies. Lorsque ces affiches ne sont

pas suffisamment changées par les bénévoles de l'accueil, les scripteurs préfèrent parfois inscrire leur prière sur les morceaux de scotch en tissu qui maintiennent l'affiche au pilier, plutôt que de devoir écrire en tous petits caractères entre deux autres messages. Le corps du scripteur est également sollicité. Il faut se courber pour écrire sur une table trop basse ou se contorsionner pour inscrire sa prière sur le pilier recouvert d'une feuille. Mais à partir de cet inconfort et de ces contraintes matérielles, les orants trouvent des solutions pour utiliser au mieux ces supports, voire pour les détourner.

Toucher le saint

Comme le souligne Marlène Albert-Llorca à propos de la chapelle Sainte-Rita dans le neuvième arrondissement de Paris, les supports institutionnels ne semblent pas toujours correspondre au désir de proximité de l'orant avec la divinité : le bloc de feuilles détachables fixé au mur est dédaigné au profit de billets votifs directement déposés, comme c'est le cas à Saint-Germain-des-Prés, sous la statue de la sainte. Ce désir de proximité, lié à la tradition des pèlerinages et à l'« avoir du saint » contenu dans ses reliques, se manifeste par une volonté de « faire toucher au saint quelque chose de soi. » (Albert-Llorca, 1993 : 209) L'écriture autographe joue dans cette configuration un rôle majeur, puisque, appartenant en propre à un individu, elle distingue cette personne des autres en provenant d'un geste de son propre corps. Comme le résume Florence Weber au sujet de l'étude de Marlène Albert-Llorca, « les billets écrits de leur main, déposés au contact des objets ou des lieux sacrés, côtoient des photographies : ils fonctionnent comme des "objets personnels", car écrire c'est aussi laisser un peu de soi. » (Weber, 1995 : 159)

Une remarque peut être formulée à la lecture des billets votifs déposés sous les statues de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue. Les prières écrites sur des supports de fortune sont celles qui font le plus explicitement appel à la proximité du saint et qui soulignent le plus l'urgence d'une situation. Ainsi, un billet de 3 centimètres sur 6 déchiré dans une feuille de papier à petits carreaux exprime-t-il une demande de protection qui inclut un rapprochement du saint : « *Stai vicino a Mattia e proteggi Francisco ogni giorno.* » (« Reste auprès de Mattia et protège Francisco chaque jour. ») [Figure 6.22] Ici l'autographie ne correspond pas directement aux bénéficiaires mais leurs prénoms sont inscrits dans ce

morceau de papier plié en deux et déposé sur la Bible que Saint Antoine de Padoue tient dans sa main gauche.

Un autre message, inscrit sur un rabat déchiré d'enveloppe et déposé sous le socle de Sainte Rita réclame à brûle-pourpoint : « *Je vous demande une seule chose. Je besion du travail le plutôt que possible parce que je suis un père de famille et j'ai un loyer a payer. Merci beaucoup.* (signature) » [Figure 6.23] La graphie et l'orthographe ont beau être approximatives, le scripteur sait pourtant comment adresser sa demande à la sainte : en faisant preuve d'humilité (il ne réclame qu'« une seule chose »), en la remerciant, en exposant brièvement sa situation et en plaçant le billet contre la statue. Il s'agit de toucher le saint, physiquement et émotionnellement.

Les billets répondent à une autre exigence, que notre lecture indiscreète vient rompre : celui du secret. En effet si les orants choisissent de ne pas inscrire leur prière sur l'affiche mise à leur disposition, c'est également pour la maintenir à l'abri des regards humains. Seul le saint, intercesseur auprès de Dieu, doit savoir de quoi il retourne. L'une de ces prières, rédigée en espagnol sur une feuille de bloc-note carrée, est même enfermée dans une enveloppe, elle-même pliée en quatre et glissée sous le socle de la statue de Sainte Rita. La prière est pourtant adressée à une autre sainte : « Santa Terecita », Sainte Thérèse. Il existe bien une statue de Sainte Thérèse dans l'église, mais elle correspond à Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (ou Sainte Thérèse de Lisieux) et ne rencontre pas le succès scripturaire de Sainte Rita. Si le rédacteur de cette prière a voulu s'adresser à Sainte Thérèse d'Avila, il a préféré glisser son enveloppe parmi d'autres écrits, sous le socle d'une statue de Sainte reconnue et puissante. Ce n'est donc pas ici la proximité avec la sainte implorée qui compte, mais la volonté de déposer sa prière au meilleur endroit possible, le plus flagrant et le plus évident. L'accumulation visible de demandes et de remerciements écrits imprègne cet endroit d'une force particulière qui le transforme en lieu de transmission efficace, même pour une prière à d'autres entités divines.

Isoler sa demande

Outre la volonté de garder sa prière secrète, les billets votifs, par leur matérialité, permettent également d'isoler son message des autres, par une différenciation de support.

Ecrire sur un morceau de papier, le plier ou le mettre dans une enveloppe sont des gestes qui en font un objet unique et qui sera regardé comme tel par la divinité invoquée.

Les graffitis réalisés à même la statue relèvent également de cette volonté de différenciation, malgré l'urgence de la situation et la rapidité de l'exécution du geste d'écriture. Ainsi une femme, après avoir inscrit son nom et son prénom au feutre bleu indélébile, a-t-elle ajouté cette demande : « de tous faites que je sois heureuse avec mes enfants »²⁷. La mention « de tous » reste énigmatique, mais elle pourrait se rapporter aux dizaines d'autres messages qui recouvrent la statue de Sainte Rita, tantôt au stylo-bille, tantôt au crayon de papier. L'orante a choisi, de façon non anodine, un stylo-feutre indélébile : la prière doit ainsi rester plus longtemps que les autres et surtout se démarquer, se faire voir davantage. « De tous » peut donc signifier : « S'il n'en restait qu'un, que je sois celui-là. »

Parmi les prières des affiches scotchées sur les piliers, l'usage du stylo-feutre de large épaisseur est également un moyen d'isoler sa demande dans la contiguïté des messages. Comme le souligne Béatrice Fraenkel pour les écrits déposés dans les rues de New-York après les attentats du 11 septembre 2001, « l'individu s'est manifesté non à l'unisson comme à l'oral ou dans un chant choral, mais comme l'écrit le rend possible : dans le voisinage, la proximité, l'ubiquité. » (Fraenkel, 2002 : 64) Si un parallèle peut en effet être établi entre les bannières collectives commémorant les victimes des attentats et les affiches de prières de Saint-Germain-des-Prés, c'est bien sûr cet art de la contiguïté.

Certaines affiches ont été changées alors que des espaces blancs séparaient encore les différents textes, qui se différencient alors très clairement. D'autres sont entièrement recouvertes d'inscriptions sans qu'aucun espace blanc ne soit encore percevable. Pourtant, comme dans les écrits de septembre 2001 à New-York, les scripteurs tentent de trouver une place sans pour autant chevaucher la prière voisine — exception faite des prières écrites au crayon de papier, qui, s'effaçant par les divers frottements des manches et des mains, ne trouvent pas grâce auprès de ceux qui cherchent un coin libre. Une autre exception est celle de cette demande d'un couple qui ne parvient pas à avoir d'enfant : rédigée sur une demi-feuille A4, elle a été scotchée directement sur la feuille officielle déjà remplie [Figure 6.25].

27. [Saint-Germain-des-Prés, Statue Sainte Rita, semaine du 3 février 2004. Figure 6.24]

Etant donnée la taille de la feuille scotchée (A0 ou A1, selon les semaines et le type de papier disponible), certaines personnes doivent se jucher sur la pointe des pieds pour écrire tout en haut, ou bien s'accroupir pour trouver une place en bas de l'affiche. La zone remplie la plus rapidement est bien entendu celle qui se situe à hauteur d'épaule, la plus aisée pour écrire debout. L'affiche étant scotchée, elle ne peut pas être tournée, ce sont donc les scripteurs qui doivent s'adapter et se pencher pour trouver une place. D'une façon générale, les prières inscrites sur ces affiches sont réparties sans hiérarchie à travers l'espace de la feuille à partir de cette zone à hauteur d'épaule mais rédigées dans un ordre classique, de gauche à droite et de bas en haut. Une fois la feuille remplie, les prières qui s'ajoutent sont tournées, allongées ou rétrécies en fonction de l'espace encore disponible.

Certains scripteurs entourent leur prière d'un trait pour la séparer des autres en l'encadrant, d'autres élaborent des formes, notamment des coeurs pour cerner les prières de remerciement. Mais l'outil le plus adapté pour isoler sa prière dans une affiche et la faire ressortir par rapport aux autres est celle du stylo-feutre épais. Entre novembre 2002 et décembre 2005, une mère a ainsi inscrit au moins douze fois quasiment les mêmes demandes concernant son fils :

« *Ste Rita*

Protégez mon fils Romain

aidez-le dans ses études et

guérissez-le de son psoriasis

*1000 fois merci. (Signature + coeur) »*²⁸

« *Ste Rita*

Veillez sur mon fils Romain.

*Gardez-le en bonne santé. Mille fois merci (Signature tronquée) »*²⁹

« *Ste Rita*

Guérissez mon fils de son exzéma et aidez-le dans ses études. Guérissez ma

*maman, faites qu'elle ne souffre plus. Mille fois merci (Signature + coeur) »*³⁰

28. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Sainte Rita, semaine du 1^{er} mars 2003. Figure 6.26]

29. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Sainte Rita, semaine du 19 juillet 2003. Figure 6.27]

30. [Saint-Germain-des-Prés, Feuille Sainte Rita, semaine du 30 décembre 2005. Figure 6.28]

Nous retrouvons cette signature au dos de la statue, en septembre 2006. L'orante, peut-être exaucée, inscrit au stylo-feutre noir : « Sainte Rita, je vous aime » [Figure 6.29]. L'affiche votive a donc servi de support pour les demandes et la statue pour le remerciement. Dans tous les cas, cette orante a su se démarquer ses prières de celles des autres scripteurs, par l'usage de feutres épais.

La taille des lettres est plus ou moins grande selon la surface de la feuille (A1 ou A0), mais ce message se distingue toujours des autres en raison de son épaisseur, sa couleur noire et son fort interlignage. A tel point qu'une fois l'affiche remplie, d'autres scripteurs viennent combler l'espace libre en inscrivant à leur tour leur prière entre les lignes.

La séparation entre les messages est plus évidente dans les cahiers d'intentions de prière : les scripteurs laissent un blanc, sautent une ligne ou, de rares fois, tracent un trait de séparation sur toute la largeur de la page, agrémenté de petits ronds ou d'ondulations³¹. Marlène Albert-Llorca estime que ce type de séparation entre les textes d'un cahier résulte d'une volonté de « briser son unité pour en faire une série de billets votifs. » (Albert-Llorca, 1993 : 212) Ce serait oublier que les scripteurs se lisent entre eux, comme le manifeste cette réclamation écrite en lettres capitales dans le cahier d'intentions de prière d'Orly : « *ECRIVEZ + GROS PENSÉ A CEUX QUI OUBLI LEUR LUNETTE* »³². Comme nous le verrons plus loin avec l'étude de doubles pages, les imitations, citations, reprises et réponses font du cahier d'intentions de prière, malgré la séparation graphique des messages, un objet tout à fait différent des billets votifs.

Continuités et maîtrise du temps

Le cahier d'intentions de prière et l'affiche votive possèdent tous deux une caractéristique commune, que Marlène Albert-Llorca avait repérée au cours de son étude sur les cahiers de l'église de Pibrac : leur continuité. Cette persistance est ambiguë, car changeante : « toujours situé à la même place, immédiatement remplacé dès qu'il est achevé, il est l'image même de la continuité. » (Albert-Llorca, 1993 : 212) Ces supports d'écriture

31. [Orly, cahier vert, page 83 (figure 6.30) ; Notre-Dame-des-Champs, page 72 (figure 6.31)]

32. [Orly, cahier vert, 1999, prière 3 page 37. Figure 6.32]

sont effectivement toujours situés au même endroit, mais ils ne sont jamais les mêmes : les affiches sont changées, les cahiers deviennent des classeurs puis à nouveau des cahiers.

Pourtant, ils sont désignés par les scripteurs comme par les administrateurs par un seul nom, quel que soit l'objet effectivement mis à disposition : « le livre », pour l'aumônerie d'Orly, « les feuilles », à Saint-Germain-des-Prés, « le cahier », à Notre-Dame-des-Champs. Jamais tout à fait mêmes, jamais tout à fait autres. Cette permanence dans le changement est investie par des scripteurs « habitués », qui reviennent inscrire leurs demandes à plusieurs reprises. Certains, comme la mère confiant le soin des maladies de peau de son fils à Sainte Rita, n'énoncent qu'une ou deux phrases. D'autres écrivent plus longuement, se lançant dans de longs textes apparentés à des récits de vie.

C'est le cas de Sylvie, qui en ce début du mois de mai 1999 écrit une longue prière d'intercession (deux pages et demie, 544 mots) pour un certain nombre de ses proches, directement adressée à Dieu. Elle aurait pu commencer la rédaction de ces demandes à la suite des autres prières en bas de la page de droite, puisqu'il restait un quart de celle-ci. Mais sachant certainement que son texte serait long, elle tourne la feuille du cahier vert et débute sa prière en haut de la suivante, s'offrant l'espace d'une double page vierge. Sa prière n'est pas datée, mais comprise entre d'autres textes mentionnant le 8 et le 9 août 1999. Un scripteur profitera pourtant de l'espace laissé vacant à la page précédente pour, le 20 mai de la même année, inscrire une très courte demande : « 20/05/99 Seigneur, bénis mon voyage à N-Y. Gloire à toi, alléluia. (Signature) »³³

La prière de Sylvie est une prière de demande ponctuée de remerciements. Elle débute sans préambule, dans un style familier qui suggère une relation de proximité avec Dieu — qui est pourtant l'entité céleste suprême, avec laquelle les scripteurs ne s'entretiennent guère directement :

« Merci mon Dieu de bénir et de protéger mon fils Paul-Guillaume qui boit une bière et un apéritif de temps en temps. Faites qu'il n'y ait pas d'accoutumance. Guidez-le et protégez-le dans sa vie privée et dans ses études. Soyez sur sa route. Faites qu'il revoie ses amis sincères qu'il a connu au lycée. Merci. Bénissez et protégez son amie Gwénaëlle, que le jour où ils auront décidé d'avoir des

33. [Orly, cahier vert 1999, prière 2 page 8. Figure 6.33]

*enfants, leur couple soit stable et puisse durer toute la vie terrestre et au-delà. Merci de protéger ma nièce Sandra qui va aller l'année prochaine en pension à Vaucresson en classe de 4^e, pour acquérir une méthode de travail. »*³⁴

Sylvie égraine ses demandes sur le mode impératif direct (« Bénissez et protégez... », « Faites que... ») ou par la construction indirecte « Merci de... », tout en ponctuant sa prière d'intercession par l'interjection « Merci. » Elle se présente dès la première phrase comme une mère aimante et dès le deuxième paragraphe comme une personne qui se soucie de sa famille plus élargie. C'est en fait toute une série de personnes qui apparaissent peu à peu dans la prière de Sylvie, à chaque fois désignées par le lien de parenté et par leur prénom. À côté du fils « qui boit une bière et un apéritif de temps en temps » et de sa petite copine sont présentés à Dieu la nièce qui entre en pension, les parents de cette nièce qui rencontrent des difficultés de dialogue avec leur fille, la petite soeur de la nièce qui va lui manquer en internat. Après une pause réflexive et une demande protection de « tous les enfants, qui n'ont pas la chance qu'elle a dans la vie », l'orante évoque ses parents et son souhait de pouvoir travailler à nouveau pour assurer leurs vieux jours. La demande concernant sa propre vie est donc présentée comme solidaire du souci des aînés :

*« (...) et faites que je puisse retravailler, mais que je puisse négocier une formation pour quitter définitivement la Caisse des Dépôts pour que mes parents n'aillent jamais dans une maison de retraite — ce serait leur mort. Ils sont encore valides à bientôt 68 et 71 ans mais il arrivera un jour où ils auront plus de difficultés à se mouvoir. »*³⁵

Sylvie ne délivre pas d'informations minimales et condensées, comme dans la plupart des prières écrites. Elle ajoute au contraire force détails, sur le mode de la relation épistolaire — malgré un style sensiblement abrupt, empreinte de l'urgence de la réalisation caractérisant un acte d'écriture accompli dans un espace public et non dans le confort d'un espace domestique. Entre les demandes apparaissent des jugements voilés, écrits à demi-mot sur le mode de la compassion : « Elle n'est pas méchante, mais elle a dû vivre des choses difficiles dans sa vie. » Une seule personne, un homme, a le privilège (ou le

34. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 pages 9, 10 et 11. Figures 6.34 à 6.36]

35. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 pages 9, 10 et 11. Figures 6.34 à 6.36]

déshonneur?) d'avoir à la fois son prénom mais aussi son nom de famille cité. La suite possède des airs de dénonciation : « pour qu'il soit fidèle à sa femme, s'il continue à vivre avec elle et s'il l'aime. Faites que son cancer de la prostate, s'il en a vraiment un, disparaisse. » Les relations de l'orante à cet homme ne seront pas davantage explicités.

La double page est remplie, mais Sylvie n'a pas encore achevé sa prière. Pour indiquer qu'une suite reste à découvrir, elle dessine une flèche en bas de la page de droite, afin que le lecteur soit incité à la tourner. Elle reprend alors sa suite de demandes, en s'attardant enfin sur elle sur le mode du récit :

« Aujourd'hui, cela fait 4 ans que j'ai mon permis de conduire, je l'ai eu tardivement, à 43 ans, après de nombreuses heures de conduite au fil des années. Merci de faire en sorte que je puisse acquérir un véhicule, et que mes problèmes de travail et d'argent se résolvent. »

Elle termine sa prière par un remerciement, une signature, un témoignage de confiance, un nouveau remerciement et une salutation familière :

« Merci beaucoup.

(Signature)

J'ai confiance en vous.

*Merci. A bientôt »*³⁶

Un trait vient séparer sa prière de celle qui suivra.

Cette première prière souligne ce que Marlène Albert-Llorca désignait comme l'utilisation de « la potentialité propre du cahier », de sa continuité qui permet aux scripteurs de s'y sentir à l'aise et de retrouver, visite après visite, le même espace d'expression. Il ne s'agit toutefois pas d'un journal intime, malgré le détail des faits et sentiments qui y sont relatés. Le scripteur sait qu'il s'agit d'un objet public, lu par les usagers de l'aéroport d'Orly et par l'équipe de l'aumônerie. En outre, l'acte d'écriture n'est pas non plus le même : le scripteur ne s'adresse pas à sa propre conscience ou à la postérité, mais bien à Dieu, dans toute son efficence. Et si l'écriture de deux pages et demie soulage sans doute l'orante comme une confession, l'adresse et le propos sont libres et cherchent à obtenir une aide divine directe.

36. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 pages 9, 10 et 11. Figures 6.34 à 6.36]

Deux mois plus tard, le 11 ou le 12 juillet, Sylvie réapparaît dans le cahier d'intentions et débute cette fois-ci sa prière de plus d'une page (356 mots) dans le derniers tiers d'une feuille de gauche : là encore, l'espace visible sous ses yeux est suffisant pour qu'elle puisse s'élancer. Son style est identique, le mode de présentation des personnes aussi. Une demi-page est consacrée à la relation qu'elle dévoile avec l'homme dont elle cite toujours le prénom et le nom de famille. Elle explique sa tourmente et sa graphie si claire devient plus chaotique : biffures, rectifications, ajouts de phrases entre les lignes reflètent la difficulté de s'exprimer sur ce point.

L'importance de la mention des prénoms se manifeste lorsqu'elle évoque son père en oubliant son prénom, qu'elle ajoute par la suite en diagonale. Visiblement, Sylvie n'écrit pas seulement au fil de la plume : elle se relit, que ce soit en cours de texte ou à la fin de sa prière.

Un mois après, le 4 août, Sylvie inscrit une prière plus courte, d'une page et demie (225 mots), dans la dernière double page du cahier. Elle commence par dater puis la formule initiale reste identique « Merci mon Dieu de me guider (...) ». Sa famille, l'homme qu'elle aime, sa santé et son travail sont toujours au centre de ses préoccupations. La formule de clôture, auparavant témoignage de confiance, change : « Je compte sur vous. », énonce-t-elle avant de signer de son prénom. L'urgence semble plus pressante. Après cette signature, située en bas de la première page, elle ajoute sur la page d'en face un premier post-scriptum, qu'elle signe et qu'elle achève d'un trait horizontal, puis elle adjoint un second post-scriptum, qu'elle clôt sur un « Merci », une signature et un trait horizontal. Le thème des demandes de ces deux post-scriptum ne diffère pas du type de celles énoncées dans le corps du texte : la protection de sa famille et le soutien pour résoudre ses soucis professionnels. S'agirait-il donc d'oublis de demandes importantes ou d'une nécessité de remplir l'espace de la double page ?

Bien des questions resteront sans réponse faute d'avoir rencontré ces scripteurs. Les prières de Sylvie ne nous renseignent pas sur les raisons qui l'ont conduite à venir écrire sur le cahier d'intentions de prière à l'aéroport d'Orly. Elle n'y travaille pas, puisqu'elle se décrit en congé maladie de la Caisse des Dépôts et Consignations. Vient-elle accompagner des proches à l'aéroport ? A-t-elle des facilités pour s'y rendre ou apprécie-t-elle particulièrement le lieu ? Nous ne le saurons pas, et nous ne la retrouverons pas non plus dans

les cahiers ultérieurs. En effet, le cahier suivant mis à notre disposition par l'aumônerie débute en septembre 2001, il manque donc un an entre le cahier vert de 1999 et le classeur rouge de la fin 2001.

Mais cet exemple de prières réitérées par un même scripteur nous aura permis d'observer combien la matérialité du cahier, son unité et sa présentation ouverte par l'équipe de l'aumônerie, valorisant la double page comme l'offre d'un espace à remplir, peut engendrer des modes d'expression s'écartant du style lapidaire caractérisant nombre de prières écrites.

La continuité que peut offrir un cahier d'intentions de prière ou une affiche votive génère également une contiguïté des textes qui y sont inscrits. Les orants ne s'ignorent pas les uns des autres, ils se lisent et parfois se répondent. Il peut également advenir qu'une même unité matérielle de visualisation, comme la double page d'un cahier ouvert ou une affiche complète, soit l'objet d'une unité thématique ou de rapprochements entre les textes eux-mêmes.

6.3.2 Prier dans le monde

Dans son essai sur la prière, Jean-Louis Chrétien ne manque pas de souligner l'aspect public de l'acte de prier : « Le second aspect de la prière vocale, qu'elle soit singulière ou collective, est sa publicité. On prie Dieu, mais on prie dans le monde. » (Chrétien, 1998 : 46) La prière écrite n'échappe pas, dans son exposition, à cette publicité. Les prières inscrites dans les cahiers d'intentions ou sur les affiches de Saint-Germain-des-Prés ne sont pas déconnectées les unes des autres malgré leur isolement graphique relatif par des espaces blancs ou des traits de séparation.

Echos, réponses, ratures, biffures

Au sein des cahiers d'intentions de prière, il arrive qu'un même mot ou une même formulation se répète, à la faveur de la lecture des messages antérieurs. Pour trouver l'inspiration nécessaire à la rédaction d'une prière, certaines personnes s'appuient en effet sur les mots des autres scripteurs, donnant lieu à des séries de textes très proches sur le plan stylistique ou sémantique.

Ainsi, une double page s'achève sur plusieurs prières de remerciement : « *Merci mon Dieu, merci de me guider et de me protéger dans tous mes faits et gestes.* », « *Merci mon Dieu, de prier et de protéger tous les gens que j'ai vu aujourd'hui. Merci.* », « *Merci Seigneur, pour tout ce que tu me donnes.* »³⁷

La page suivante est alors caractérisée par quatre prières consécutives débutant par l'interjection « Merci », à tel point que le quatrième scripteur séparera sa prière de remerciement de sa prière de demande :

« *Merci Seigneur pour tout ton amour. Prends soin de tous ceux que j'aime. Merci. (Signature)* »

« *Merci Seigneur de me tenir la main sur ce chemin si dur et aide-moi à conquérir mon emploi. Paix sur le monde! (Signature)* »

« *Merci Dieu pour toutes choses que tu ma donner. Je te rend gloire. (Signature)* »

« *Merci Dieu pour toutes les choses que tu ma fait dans Vie. (Signature)* »

« *Beni Seigneur ma famille (prénoms) et ton peuple Israil merci Seigneur (rature) Jésus. Amen (Signature identique à la précédente)* »³⁸

La similitude de ces messages prévaut sur l'interjection « Merci », mais également, entre la troisième et la quatrième prière, sur la construction et l'emploi de termes identiques (« Merci Dieu pour toutes les choses »). Cette similitude est non seulement stylistique et sémantique mais aussi graphique, car toutes les signatures sont réalisées dans une même colonne verticale, comme les ordonnées d'un plan mathématique. Cette régularité des formules et cet espace tabulaire tendent à faire glisser insensiblement le cahier d'intentions de prière vers d'autres formes d'objets écrits où les scripteurs qui le constituent peu à peu adoptent la linéarité d'un livre, tels les registres de condoléances.

L'unité matérielle du cahier d'intentions de prière, sa reliure, en font un espace énonciatif qui ouvre des possibilités d'interactions.

37. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 et 3 page 96. Figure 6.37]

38. [Orly, cahier vert 1999, prière 1 à 5 page 97. Figure 6.38]

Dans le cahier d'intentions de prière de Notre-Dame-des-Champs, le même type de réponses et contre-réponses existent. A la suite d'une prière au style très litanique — nous y reviendrons — une remarque sèche se verra rétorquer une réplique du même ton.

« Seigneur, Sainte Vierge Marie, Notre Dame des Champs, Saint Esprit, Saint Michel et nos anges gardiens

Aidez Roger, Elisabeth, Emmeline dans toutes les difficultés, prenez notre cause en pitié, aidez-nous à remettre de l'ordre, la foi, la Paix, la santé pour Elisabeth, la force et la mémoire à Emmeline, ainsi que les moyens de nécessité pour survivre, et régler dettes, souffrances, déménagement et Travail.

Aidez-moi dans mes difficultés matérielles et que des grâces arrivent. Merci déjà pour ce que j'ai reçu et pour nos vies et aides-nous.

Amen - Elisabeth - — »

« Aidez et écoutez les gens seuls...

Arrêtez les hypocrisies...

L »

« ÇA VA MERCI

*Michel »*³⁹

Le troisième scripteur répond donc à l'affront du deuxième à la place du premier, qui n'est plus là pour se défendre. A l'agacement ressenti par « L » à la lecture de la prière d'Elisabeth, Michel se targue de rétablir l'ordre de la charité chrétienne.

En dehors des gestionnaires, religieux ou laïcs, qui rayent certaines mentions injurieuses ou potentiellement dangereuses pour les personnes citées (comme les numéros de téléphone), certains scripteurs se chargent eux-mêmes de répondre aux doutes exprimés ou de rétablir l'ordre graphique. Mais l'affront fait à Dieu est parfois si fort que les scripteurs ne peuvent s'empêcher, avant même le passage du prêtre, d'apporter leurs corrections. Il en va ainsi d'un message du cahier d'intentions de prière d'Orly, rendu illisible à force d'être biffé mais dont on parvient à distinguer la première phrase : « Seigneur, je te suce la bite », la formule de clôture : « Amen », et une initiale en guise de signature : « V. »⁴⁰

39. [Notre-Dame-des-Champs, cahier bleu 2001, prière 1 page 17. Figure 6.39]

40. [Orly, cahier vert 1999, prière 5 page 88. Figure 6.40]

Non seulement le message est biffé, mais une mention a été ajoutée en lettres capitales et soulignée : « PARDONNE LEUR SEIGNEUR ». Force est de constater que malgré la puissance de l'insulte, le scripteur injurieux s'est conformé au déroulement classique d'une prière écrite, avec son *acclamatio nominis*, son exposé, la formule de clôture et la signature.

Un changement d'objet ?

A la faveur des répétitions stylistiques et des similitudes graphiques précédemment évoquées, il semble parfois que les scripteurs transforment la nature du cahier d'intentions de prière, lui faisant opérer un glissement progressif vers d'autres types d'objets écrits non religieux. Déjà évoqué par Florence Weber à propos de l'article de Marlène Albert-Llorca, le livre d'or apparaît comme un modèle pertinent, davantage ancré dans l'activité des orants et visiteurs que le journal intime (Weber, 1995 : 157).

En effet, aussi bien à Orly qu'à Notre-Dame-des-Champs, certains scripteurs semblent s'attarder particulièrement sur le lieu qu'ils visitent : « *Merci de ce lieu de prière et de recueillement dans cet endroit où la pression se fait souvent sentir* »⁴¹, « *11/09/01 - Je ne suis pas baptisée et pourtant je suis habitée par des sensations fortes quand je rentre dans une église, je ressens beaucoup d'émotions.* »⁴², « *21.9.01 - Merci du lieu de silence et de recueillement dans un monde trop plein. (Signature)* »⁴³.

Nous ne savons pas à qui s'adressent ces messages : à Dieu ? Aux gestionnaires du lieu ? Elles peuvent tout aussi bien relever d'une prière que d'un simple remerciement ou recueil d'impressions, comme au sortir d'une exposition. La question ne sera donc pas : « A qui s'adressent ces scripteurs ? » mais portera plutôt sur ce qui permet à ces glissements d'apparaître.

La visite d'une église ou d'une chapelle peut être fortuite. Elle n'est pas nécessairement programmée et peut surgir au détour d'une promenade sur le boulevard du Montparnasse (pour l'église Notre-Dame-des-Champs) ou dans l'attente d'un embarquement (à l'aéro-

41. [Orly, cahier noir 2002, message 2 page 9. Figure 6.41]

42. [Notre-Dame-des-Champs, cahier bleu 2001, message 3 page 26. Figure 6.42]

43. [Notre-Dame-des-Champs, cahier bleu 2001, message 2 page 39. Figure 6.43]

port d'Orly). La surprise peut être tellement agréable que le visiteur s'emparera d'un stylo pour exprimer la joie ressentie, sur le cahier d'intentions de prière mis à disposition.

Mais Dieu n'est pas pour autant absent du message, même s'il ne lui est pas directement adressé.

*« Merci d'ouvrir ce lieu (même tardivement le soir) aux personnes parfois superficielles, avides de voyages et de plaisirs, mais en qui Dieu sommeille... toujours... pour faire entendre sa voix quand bon lui semblera. (signature) »*⁴⁴

L'ambiguïté de ce message réside dans le fait qu'il oscille entre prière (espérant l'action de Dieu sur les hommes) et simple remerciement aux gestionnaires du lieu, qui ouvrent les portes de la chapelle entre 7 heures du matin et 22 heures, chaque jour de l'année.

Ce message est écrit en haut d'une page de droite. A la page suivante, le dernier message reprend la mention du lieu et mêle plus distinctement la prière à la qualification de la chapelle :

*« Lieu paisible. Une chapelle est très appropriée dans un aéroport. Merci de protéger ma mère et toute la famille dans la bonne santé et la paix. (signature) »*⁴⁵

Le scripteur reprend ici, avec d'autres termes, le message de la page précédente, avant d'ajouter sa propre demande.

La page d'en face est alors quasiment entièrement composée de messages, inscrits le même jour, faisant référence au calme de la chapelle. Nous reproduisons ici la totalité des messages afin de mieux souligner cet enchaînement :

« Il est réconfortant, au milieu de l'agitation des hommes, de trouver un lieu privilégié comme celui-ci pour une halte entre 2 avions et se recueillir à la source de l'Amour, notre Dieu.

J.-C. Vallauris 06 »

« 21.06.02 Merci pour tout. (Signature) »

« 21.06.02 Merci pour ce lieu de calme et de recueillement au milieu de toute l'agitation. (Signature) »

44. [Orly, cahier noir 2002, message 1 page 32. Figure 6.44]

45. [Orly, cahier noir 2002, message 6 page 33. Figure 6.45]

« 21.06.02 Merci de m'aider ! Seule je n'y arriverai jamais. (Signature) »

« - Merci pour ce lieu de silence loin du stress et de l'agitation

- Alors que des milliers de gens sillonnent ces lieux sur terre comme au ciel.

Seigneur protège ce carrefour du monde où toute vie, toute culture, tout pays se rencontre. »

« Merci pour ce lieu silencieux. Grâce à toi nous avons le courage de parler.

(Dessin d'une croix sur laquelle il est inscrit : "Notre Père" + deux signatures et en dessous de l'une d'entre elles : "Merci") »

« - Enfin un peu de calme dans cette chapelle ! »

« Merci pour calme que j'ai besoins de en temps de voir que tous mon corps est calme. Mène moi à tout dire et Mercie mes enfants et maman. (Prénom, nom) de la réunion (Signature) »⁴⁶

Les scripteurs se lisent entre eux et reprennent les façons d'écrire de leurs prédécesseurs. Des termes identiques sont utilisés ("agitation", "calme"), des synonymes sont recherchés à partir d'un adjectif ("paisible", "réconfortant", "de recueillement", "silencieux"). De la même façon, des modes de mise en page sont repris, comme la mention de la date au début du message ou l'usage du tiret. A ce moment-là, sur cette double page, le cahier d'intentions de prière possède davantage de ressemblances avec un livre d'or, si ce n'est cette prière isolée (« Merci de m'aider ! »), le pronom « toi » qui fait référence à Dieu, le vocatif « Seigneur » et le remerciement final. Une fois tournée, la page suivante retrouvera son aspect de cahier d'intentions de prière, avec un seul message faisant référence à la chapelle.

La dimension matérielle des écrits votifs est donc partie prenante de leur efficacité. Les scripteurs savent utiliser les ressources propres aux supports mis à leur disposition et s'ils ne les jugent pas suffisantes, ils n'hésitent pas fabriquer de nouveaux objets écrits — comme les morceaux de papiers pliés et glissés sous les statues. Les affiches et les cahiers relèvent quant à eux d'une construction collective ambiguë, où respect de l'autre et souci de soi sont maintenus dans un fragile équilibre. Prier par écrit au milieu d'autres écrits

46. [Orly, cahier noir 2002, page 34. Figure 6.46 et 6.47]

réclame une attention à cet environnement. Cette attention induit parfois une répétition des termes employés et des formulations, si bien que l'objet lui-même peut en être modifié : le cahier d'intentions de prière devient livre d'or, l'affiche votive se transforme en bannière de revendications politiques.

Nous allons à présent chercher à comprendre ce que peut receler la dimension formulaire des prières écrites à travers l'étude d'une forme de prière particulière, émergeant sous forme de liste.

6.4 Listes et litanies

Une forme de prière a particulièrement retenu notre attention en raison de sa récurrence au sein des différents supports et de sa composition graphique : la prière en liste. Certains scripteurs ont en effet choisi d'adresser leurs requêtes ou remerciements à Dieu, à la Vierge et aux Saints en adoptant ce mode de présentation.

La liste est définie par le TLF comme une « suite continue, hiérarchisée ou non, de noms (de personnes ou d'objets) ou de signes, généralement présentés en colonne. » La liste se distingue donc des énumérations linéaires par son aspect tabulaire. Il n'est sans doute pas anodin que ces prières en liste se retrouvent principalement sur les affiches votives de Saint-Germain-des-Prés, elles-mêmes verticales et scotchées sur une colonne. Au sein de notre corpus, sur les feuilles de Saint-Germain-des-Prés, représentant une semaine à un mois complet d'inscriptions, une à quatre prières sous forme de liste peuvent être décelées. Pour chaque cahier d'intentions de prière, équivalant à plusieurs mois d'actions votives, deux prières en liste maximum sont présentes.

Jack Goody consacre un chapitre entier à la liste dans son ouvrage *La raison graphique* (Goody, 1979 [1977] : 140-196). Nous ne reviendrons pas sur le débat général portant sur les potentialités de ce mode d'écriture dans l'émergence de formes d'organisation cognitives nouvelles, élément central dans la réception des analyses de Jack Goody en France⁴⁷. Nous nous attacherons plutôt aux distinctions effectuées entre les différents usages des

47. Voir à ce sujet la thèse d'Aïssatou Mbodj-Pouye (2007)

listes afin de répondre à cette question : en quoi réside l'efficacité des listes dans la prière écrite et comment sont-elles utilisées par les scripteurs ?

Goody distingue trois types de listes : la liste-inventaire, rétrospective (« une façon d'enregistrer des événements extérieurs, des rôles sociaux, des situations, des personnes — les listes de rois en serait un exemple ancien très caractéristique ») ; la liste prospective (comme celle des choses à faire ou la liste des achats) et la liste lexicale, qui permet un rapport « décontextualisé » aux unités du langage — Goody reconnaîtra plus tardivement que la décontextualisation qu'opère la liste n'est pas inhérente à ce dispositif graphique mais qu'elle est liée au contexte scolaire de son apprentissage.

La distinction entre rétrospection et projection semble pertinente car elle permet de penser la pratique de la liste par rapport à une action (réalisée ou à venir). Nous allons toutefois analyser de quelle façon les prières en liste font bouger les frontières de cette typologie (qu'il présente également en termes de « listes administratives », « listes événementielles » et « listes lexicales ») en étant intégrées dans un acte efficace d'adresse à une divinité.

6.4.1 Ressources graphiques de la liste

La liste, telle qu'elle est présentée par Jack Goody, est un mode d'inscription qui permet à la fois la discontinuité et le regroupement. En effet, le propre de la liste est de disjoindre des éléments dont elle permet un traitement abstrait, un classement selon des critères multiples (Goody, 1979 [1977] : 186). Mais elle permet également de mettre côte à côte ces éléments en les regroupant dans un espace délimité.

Cette ambiguïté de la liste est particulièrement prégnante dans les listes de noms. Aïssatou Mbodj-Pouye, analysant les listes nominales dans les écrits personnels de villageois maliens, en distingue plusieurs usages, que ce soit dans l'organisation agricole, au sein des associations, au moment de cotisations pour les mariages ou encore dans les communiqués de décès envoyés à la radio (Mbodj-Pouye, 2007 : 421-457). Elle met à jour à travers ces documents la même ambiguïté : « Cette forme graphique qu'est la liste de noms de personnes permet deux opérations en apparences opposées : elle constitue ou réaffirme l'existence d'un groupe ; elle déploie en une série discrète un ensemble d'individus. » (Mbodj-Pouye, 2007 : 445)

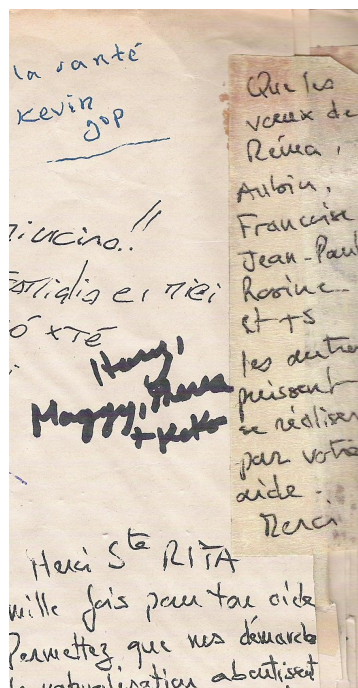


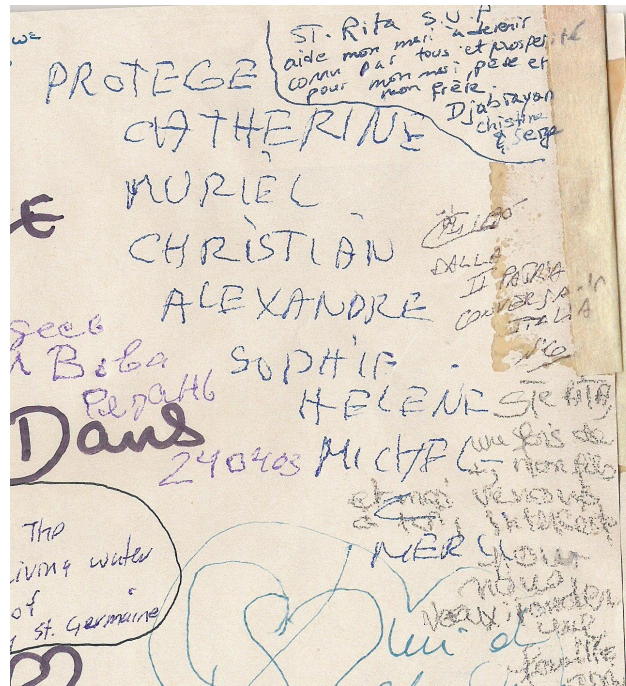
FIGURE 6.1 – Affiche votive de Sainte Rita, semaine du 17 juin 2002.

Dans le cas des affiches votives, les listes nominales sont associées à une demande de protection : le scripteur désigne par cette inscription de noms les personnes que le saint doit protéger. La liste, pour servir ce dessein, possède plusieurs qualités : elle permet, sur un espace réduit, de formuler cette demande avec le moins de mots possibles. En outre, en tant qu'espace délimité, elle incite à l'exhaustivité.

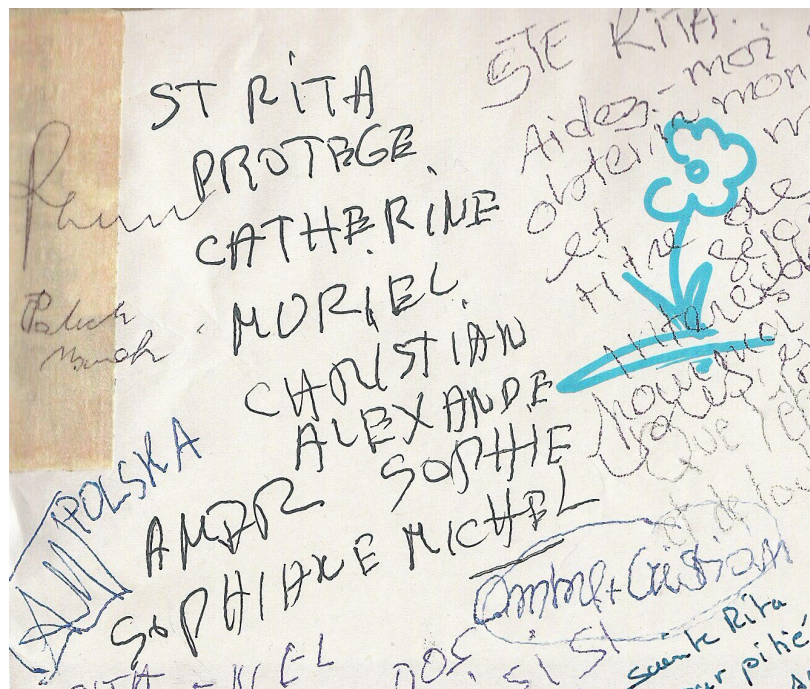
Le texte suivant est inscrit dans un espace de 5 centimètres sur 9, dans le coin droit supérieur d'une affiche près de la statue de Sainte Rita. Un seul verbe à l'impératif (« Protège ») est suivi de sept prénoms. Le dernier, « Michel », est suivi d'un petit signe de soulignement.

Par cette présentation en liste, le signataire s'inscrit donc conjointement comme émetteur et comme bénéficiaire de la prière de demande. L'individu scripteur est seulement séparé des autres par un soulignement final, mais il appartient au même groupe de personnes citées au-dessus de son nom.

La liste est une forme graphique, qui par la discontinuité des items qu'elle déploie se prête à toute sorte de manipulations. Jack Goody insiste dans *La raison graphique* sur ces ressources graphiques du classement, qui permettent notamment de regrouper des éléments et de souligner leur appartenance à une même catégorie : « De même que les



(A) Prière de Michel, semaine du 11 avril 2003



(B) Prière de Michel, semaine du 11 mars 2003

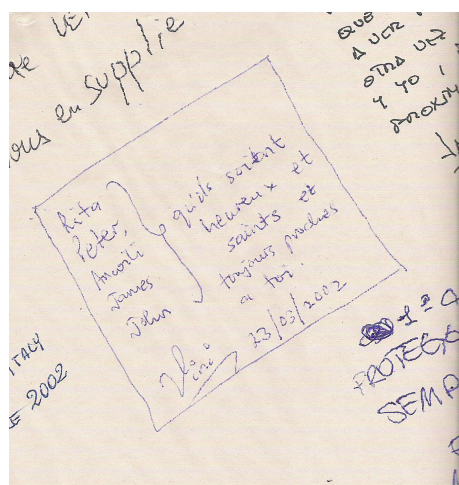
FIGURE 6.2 – Prières en liste, Saint-Germain-des-Prés, affiches de Sainte Rita

mots peuvent être mis en relief par une couleur spéciale ou par une graphie spéciale des lettres, de même, pour ce qui est des ensembles, on peut indiquer leur commencement et

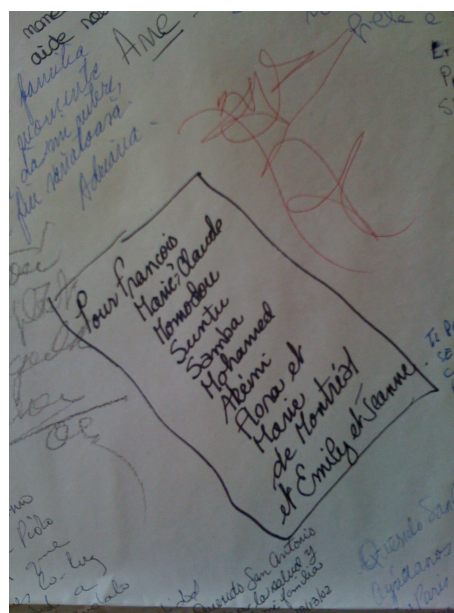
leur fin par un écart plus grand, par un renforcement, par des marques diacritiques ou de bien d'autres manières. » (Goody, 1979 [1977] : 185)

Dans la prières de Michel, les ressources graphiques utilisées sont minimales : les noms des bénéficiaires de la prière sont inscrits les uns en dessous des autres, de façon plus ou moins alignée. Pour circonscrire davantage le groupe désigné, certains scripteurs entourent également la liste d'un cadre, sans qu'aucune demande ne soit explicitement formulée : la date de passage du scripteur et les noms des bénéficiaires entourés, parfois précédés de la préposition « Pour », suffisent à rendre le geste efficace et à mettre les personnes nommées sous la protection de la sainte.

D'autres encore utilisent le signe graphique des accolades qui sert à embrasser plusieurs objets distincts ou plusieurs lignes, soit pour en former un tout, soit pour montrer ce que ces objets ont de commun ou d'analogie entre eux.



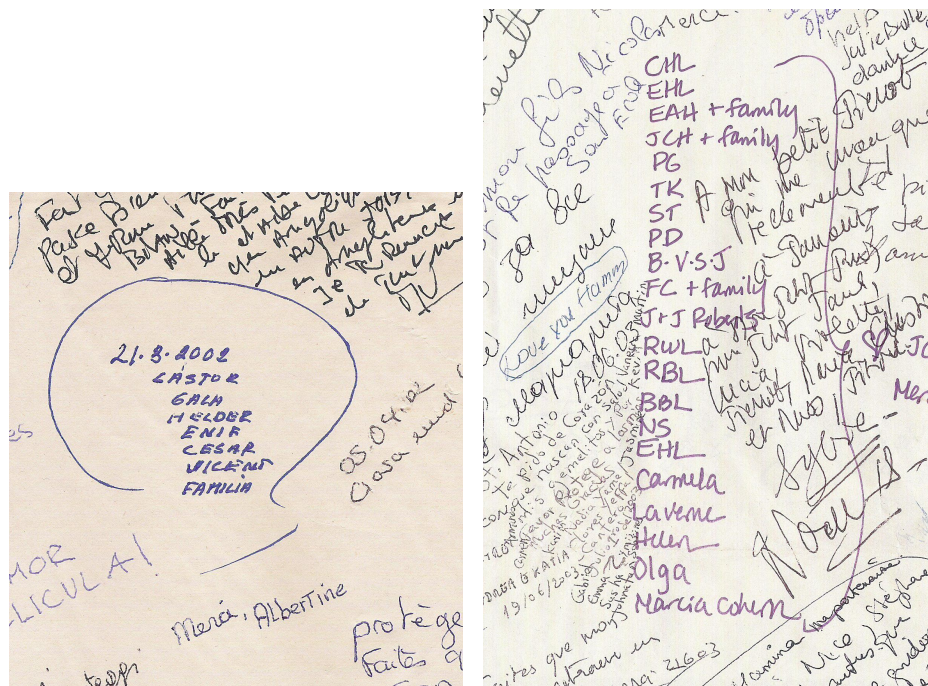
(A) Semaine du 21 mars 2002



(B) Semaine du 9 avril 2003

FIGURE 6.3 – Prières en listes encadrées, Saint-Germain-des-Prés, affiches de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue

Nous avons ainsi l'exemple d'une longue liste de prénoms et initiales, auxquels est parfois ajouté, avec le signe mathématique « + » et le terme anglais « family », le groupe familial des personnes désignées. Cette accolade pointe vers le symbole d'un coeur, deux initiales (« JC / BVM ») et l'interjection « Merci! ». Ces deux initiales pourraient faire



(A) Semaine du 21 mars 2002

(B) Mois de juin 2003

FIGURE 6.4 – *Prières en listes et accolades, Saint-Germain-des-Prés, affiches de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue*

référence aux personnes émettrices de la prière, mais leur rapprochement nous induit plutôt à penser qu'il s'agit du Christ et de la Vierge (« Jesus Christ », « Beate Vergine Maria »). Cette prière, qui utilise plusieurs ressources graphiques permettant la concision, pourrait donc se traduire ainsi : « Que toutes les personnes ici désignées restent dans le coeur du Christ et de la Vierge. » Le remerciement qui suit permet en effet de comprendre qu'il s'agit bien là d'une demande de protection et non pas d'une simple déclaration d'amour aux entités divines.

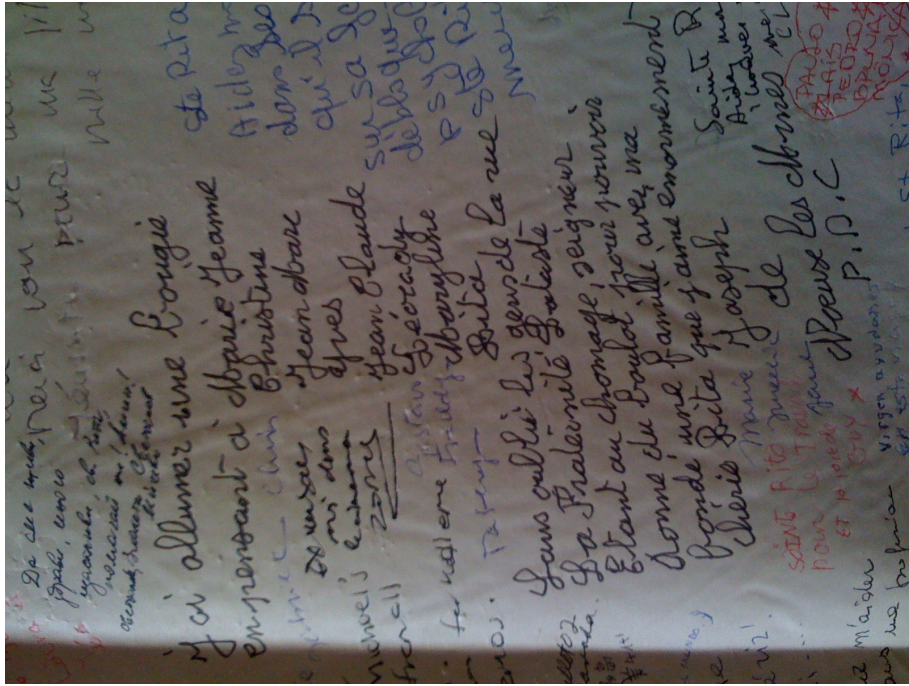
Nous voyons par ailleurs dans cet exemple de prière par liste d'initiales que le scripteur a inscrit son message par-dessus d'autres prières. En effet, même si les scripteurs essaient généralement de ne pas chevaucher leurs prières, il arrive que les affiches ne soient pas changées assez régulièrement et que les scripteurs n'aient d'autre moyen que de recouvrir les messages existants. Le scripteur a ici tenté de rester dans le peu d'espace blanc restant, en procédant à l'inscription des initiales dans un petit endroit laissé libre, mais il a finalement chevauché une prière antérieure.

Pour résoudre ces difficultés de place au sein de l’affiche, certains choisissent d’écrire leur prière sur les morceaux de scotch servant à coller temporairement l’affiche au pilier. Or les morceaux de scotch sont eux-mêmes de petits espaces délimités et tabulaires : les scripteurs ont donc souvent recours à la liste nominale pour que leur prière soit suffisamment concise et adaptée à ce support.

La liste est donc utilisée par les scripteurs comme une ressource graphique qui permet d’être concis dans sa demande et de pouvoir l’inscrire dans un espace réduit. Mais cet usage n’est pas seulement limité à celui d’une solution au manque de place. La liste semble également permettre d’organiser et de clarifier un ensemble d’actes qui se trouvent contenus dans une seule et même action votive.

6.4.2 Listes rétrospectives, listes propiciatoires

La prière par liste nominale permet de regrouper un ensemble de personnes et de les placer sous la protection d’une ou plusieurs entités divines. Mais elle est également utilisée pour distinguer un certain nombre d’actions. Ainsi un scripteur inscrit-il rétrospectivement une liste des personnes pour qui il vient d’allumer un cierge — établissant ainsi un registre relié à un acte antérieur — avant d’énoncer une demande personnelle pour retrouver du travail.



(A) Semaine du 17 juin 2002

J'ai allumer une bougie
 en pensant à Marie-Jeanne
 Christine
 Jean-Marc
 Yves
 Jean-Claude
 Léocady
 Maryline
 Rita
 sans oublié les gens de la rue
 la Fraternité Baptiste
 Etant au chômage seigneur
 donne du boulot pour pouvoir
 fondé une famille avec ma
 chérie Rita que j'aime énormément.
 Joseph
 de
 Noeux les Mines
 P.D.C

(B) Transcription

FIGURE 6.5 – Prière de Joseph, Saint-Germain-des-Prés, affiche de Sainte Rita

L'ensemble des personnes citées nominalement est distingué du reste de la prière par un renforcement tabulaire, alignant les prénoms sur une seule colonne. Deux groupes sont ensuite ajoutés, en dehors de cette tabulation : « les gens de la rue » et « la Fraternité Baptiste ». Le scripteur distingue donc ainsi dans sa prière les individus et les groupes d'une part, et ses demandes en cascade de l'autre : un travail d'abord, pour pouvoir ensuite fonder une famille avec la femme qu'il aime (et qu'il nomme expressément, dans la liste des personnes comme dans sa demande).

Nous retrouvons ici la distinction que Goody effectue entre liste rétrospective et liste de préparation d'une action. Ici, le scripteur ne se contente pas d'allumer un cierge en pensant à certaines personnes, il redouble son geste d'une inscription sur la feuille dédiée à Sainte Rita. Le choix de cette sainte n'est pas laissé au hasard puisque la personne dont le scripteur est amoureux porte le même prénom.

L'attention du scripteur est portée aussi bien sur la formulation du message que sur sa composition graphique : le retour à la ligne après le déroulement de la liste est effectué exactement au même endroit que la première phrase, donnant ainsi à son texte un aspect aligné. Il prend également soin de réaliser des césures qui permettent à ce texte de ne pas trop déborder d'un cadre imaginaire.

La signature est quant à elle alignée au centre de la prière, renforçant la rigueur visuelle ce texte.

La liste permet également de distinguer les différents moments d'une prière : le remerciement d'une part, les demandes d'autre part. La prière suivante sépare ainsi le remerciement, rétrospectif, de la demande de protection, propiciatoire, avec des tirets. Au sein de la demande de protection sont également distinguées plusieurs personnes, à chaque fois avec des tirets. La dernière mention « et leurs parents » ne comprend pas de tiret parce qu'elle se rapporte à l'ensemble des personnes citées — et non pas uniquement à la dernière. Cette prière est ensuite unifiée par un crochet vertical englobant l'ensemble du message.

Dans l'un des cahiers d'intentions de prière d'Orly, la même organisation préside à un message listant les grâces et actions divines. Cette prière (figure 7.7.b), datée du 22 août 2002, déploie un ensemble de qualités et d'actions rapportées au Christ à partir de cette seule mention soulignée : « *Merci Seigneur* ». Le symbole mathématique « = » permet

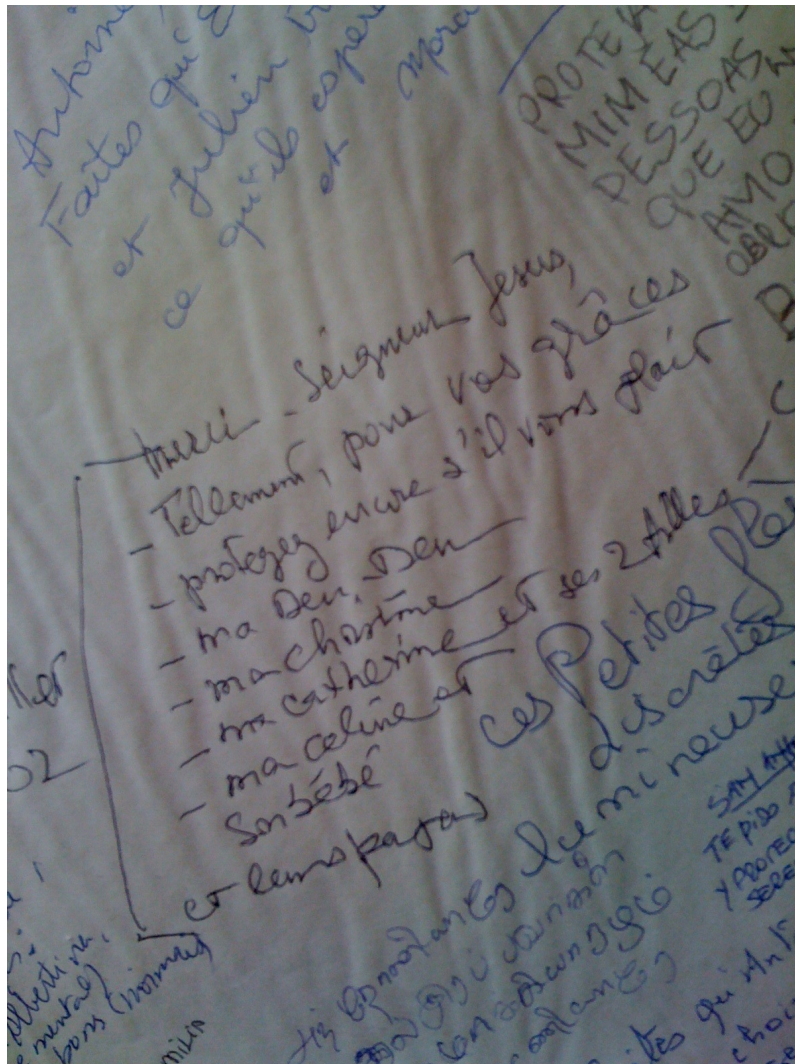


FIGURE 6.6 – Saint-Germain-des-Prés, affiche de Sainte Rita, semaine du 8 juillet 2003

de développer une à une les raisons pour lesquelles l'orante — qui achève sa prière sur une déclaration d'amour (« *Je t'aime Jésus* ») — lui rend grâce.

La description des qualités et des actions bienfaitrices du Christ, dans cette seconde prière, est en elle-même très formulaire. On y retrouve des références à l'Évangile (« *ton sang versé à la croix qui nous purifie du péché* »⁴⁸) ou à des hymnodies de célébrations

48. « *Mais si nous marchons dans la lumière, comme lui-même est dans la lumière, nous avons communion les uns avec les autres, et le sang de Jésus Christ son Fils nous purifie de tout péché.* » (Jean 1, 7)

eucharistiques (« *tu nous fais participer à ton œuvre lorsque nous t’écoutons pour te servir* »⁴⁹).

La présentation en liste conduit à une organisation de la prière où le terme principal, « merci » n’est inscrit qu’une seule fois. Pourtant, cette prière semble très répétitive, marquée par la réitération de la préposition « pour » et de la locution conjonctive « parce que », rythmée par une versification alternant plusieurs propositions courtes et des phrases plus longues. A travers cette prière, nous retrouvons la trace d’un modèle de prière institutionnelle présentée sous forme de liste, celui des litanies.

6.4.3 Le modèle des litanies

Une litanie est une prière liturgique formée d’une longue suite d’invocations à Dieu, à Jésus-Christ, à la Vierge, aux saints. De forme binaire, elle comprend une invocation proférée par le célébrant, et une réponse unanime de l’assemblée présente. Si les invocations varient, la réponse brève reste identique. Mais cette réponse est, en termes d’acte de langage, une demande : « priez pour nous ». La litanie est donc une prière d’intercession — la divinité invoquée étant requise pour présenter la prière des hommes à Dieu.

Attestées depuis le VI^e siècle sous le pontificat de Grégoire le Grand, les litanies peuvent être de deux ordres : dédiées à une seule entité divine ou à plusieurs. Ainsi la Litanie des Saints s’adresse d’abord à la Vierge, puis sont invoqués les apôtres, les martyrs, les missionnaires, les docteurs de l’Eglise, et les saints patrons.

La Litanie des Saints est donc une longue liste nominale suivie de demandes, récitée dans certaines circonstances liturgiques particulières (comme la veillée pascale, la célébration du baptême, la messe de la Toussaint, ainsi que lors des ordinations des évêques, des prêtres et des diacres). Elle s’ouvre sur un *Kyrie Eleison* (« Seigneur, prends pitié », prière eucharistique) et s’achève sur un *Agnus Dei*, triple acclamation chantée au Christ au moment de la fraction de l’hostie à la messe.

49. « *Tu m’appelles à ton œuvre Seigneur, me voici pour ta mission d’amour. Pour te servir toujours, Seigneur, toute ma vie, une offrande pour toi.* » (Chant « Je te rend grâce pour l’éternité », in carnet de chant Il est Vivant !, Editions de l’Emmanuel, 2000)

La liturgie latine reconnaît cinq litanies — dont la Litanie des Saints — mais il existe d'autres litanies dédiées à des dévotions particulières. C'est le cas des litanies de Sainte Geneviève que nous avons découvert au début de notre enquête de terrain en janvier 2004, lors de la Neuvaine à Sainte Geneviève célébrée en l'église de Saint-Etienne-du-Mont. Chantées au cours des célébrations, ces litanies étaient également présentes sous forme écrite car le texte de ces litanies, protégé par une vitre, était cloué sur un prie-Dieu devant la châsse contenant le doigt de la sainte.

Les litanies de Sainte Geneviève sont une longue série d'invocations qui énumèrent toutes les qualités religieuses de la sainte et ses actions bénéfiques. Les litanies ont par définition une nature répétitive, et dans ces prières les formules « Priez pour nous » et « Ayez pitié de nous » sont fréquemment redites. La litanie suppose en effet la durée et la répétition d'une même formule et d'un ou plusieurs noms.

La prière en liste telle que nous l'avons étudiée dans les affiches votives de Saint-Germain-des-Prés et les cahiers d'intentions de prière pourrait donc prendre davantage appui sur la tradition des litanies que sur le modèle épistolaire. En effet la répétition de noms et leur présentation en liste, la dimension très formulaire de ces prières et leur apparente pauvreté ne doit pas occulter le fait qu'elles se réfèrent à un modèle efficace, reconnu par l'institution et très répandu.

La forme litanique ne cherche pas à convaincre par un discours mais par un geste émotionnel. C'est l'acclamation, le chant, la profération collective qui lui offre les ressorts de son efficacité dans sa forme orale. Dans sa forme écrite, la prière écrite s'appuie sur les ressources graphiques de la liste, qui, en présentant les *items* les uns en dessous des autres, rend visible la répétition. Dans la version des litanies à Sainte Geneviève clouée sur le prie-Dieu à Saint-Etienne-du-Mont, les réponses de l'assemblée sont imprimées en caractère gras, ce qui souligne d'autant plus cette réitération formulaire.

L'usage des listes de noms reliés par une accolade à une seule formule reprend, de façon simplifiée mais innovante du point de vue graphique, cette tradition des litanies. De la même façon, les qualités chrétiennes et actions bénéfiques attribuées dans une prière à une entité divine par le truchement d'une formule de remerciement et d'un symbole mathématique, se rattachent à cette tradition en l'actualisant.

La liste induit-elle des opérations cognitives spécifiques qui n'existeraient qu'à l'écrit ? C'est la question d'Erwan Dianteill se pose, en étudiant les inventaires des plantes appartenant aux divinités, les listes divinatoires et les douze commandements de la *santeria*. Suivant en cela les propositions de Jack Goody, il répond par l'affirmative en montrant comment l'usage de la liste permet de hiérarchiser des items que la récitation permet plus difficilement et de juxtaposer des éléments que la conversation sépare (Dianteill, 2000 : 286-296).

Sans entrer dans le débat cognitiviste, nous répondrons pour notre part que la liste, par les ressources graphiques qu'elle offre et l'inventivité visuelle qu'elle permet, est un moyen pour les orants de présenter une demande de protection avec une économie et une efficacité maximale.

Pour s'adresser à Dieu par écrit, les orants puisent donc dans des ressources aussi bien formulaires que graphiques ou matérielles. Ils tirent parti des différentes potentialités des supports et ajoutent du sens à leurs prières en les chargeant de signes de validation, de codes graphiques, d'effets de mise en page. Mais tous les supports n'offrent pas les mêmes « prises » — au sens d'*affordances* (Gibson, 1979) désignant ainsi « l'ensemble de signes perceptifs divers et variés, des appuis, des " prises " de toute nature qu'offre l'environnement matériel, sans intention systématique d'informer. » Sans systématiser à outrance, nous pouvons dégager un certain nombre d'invariants concernant cette offre qui serait contenue dans les supports. Ces offres, ou ces « prises » ne sont pas uniquement d'ordre matériel, mais font également appel à une histoire longue des usages de l'écrit. L'éducation et l'apprentissage, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, ne sont pas non plus étrangers à cet ensemble de ressources propres aux supports. Ainsi en est-il du cahier, qui, même magnifié en « livre » à couverture cartonnée et toilée, comme c'est le cas à la chapelle de l'aéroport d'Orly, en appelle aux traditions des exercices scolaires et aux pratiques domestiques du journal intime. Cette dimension historique, conjuguée à une recherche, de la part des administrateurs ecclésiaux, d'un certain confort dans l'activité d'écriture, favorise les textes longs, les récits, les confidences au fil de la plume.

Dans le cas des affiches votives scotchées aux piliers de Saint-Germain-des-Prés, les offres du support sont différentes. L'espace d'inscription n'est plus à demi caché dans les plis et la reliure du cahier, mais exposé aux yeux de tous. Cet espace vertical est le prolongement de la statue qu'il côtoie, statue elle-même couverte de graffitis — dans le cas de Sainte Rita. Mais si les graffitis se saisissent de la tri-dimensionalité statuaire pour placer la prière sur les pieds, la robe, la bouche de la sainte, les inscriptions sur les affiches votives font éclater l'espace tabulaire du grand rectangle blanc pour se répartir sur toute la surface, en commençant à hauteur d'homme et en finissant dans les moindres recoins, jusque sur le scotch lui-même, y compris si le corps du scripteur doit se tordre pour parvenir à écrire. Les billets enfin, petits morceaux de papier pliés et glissés sous le socle de la statue, répondent à un impératif d'individualisation et de secret de la prière.

L'agencement organisationnel de l'écriture votive ne tient donc pas seulement à des procédures, à la mise en présence d'hommes et de divinités ou à l'usage de formules. Pour comprendre ce que recèlent ces actes d'écriture, leur dimension graphique et matérielle ne peut être ignorée. Dans la dernière partie de ce travail, nous souhaitons apporter un certain nombre d'éclairages à l'analyse que nous venons de présenter, en nous orientant sur les aspects d'incitation et de valorisation institutionnelle des pratiques d'écriture. Sans dévier de notre interrogation concernant la force accordée à l'écrit votif par l'Eglise catholique, nous allons modifier notre angle d'approche pour suivre cette question de l'efficacité à la lumière d'une histoire de la culture écrite.

Troisième partie

Eclairages

Chapitre 7

Incitations à l'écriture

L'analyse que nous venons de proposer des textes de prière a permis de mettre en valeur la dimension graphique et les ressources que constituent les supports d'écriture. Nous avons également abordé une dimension propre aux textes de ces prières : leur aspect formulaire. Ainsi, l'appellation récurrente « Seigneur » a-t-elle pu être interprétée à la fois comme un effet de l'unité codicologique du cahier, qui, rapprochant les prières dans une suite continue, favorisait la répétition de termes et d'expressions. Mais nous avons également souligné la dimension vocative que constitue cette appellation et la force d'acclamation qu'elle contient. Or l'interpellation de Dieu par l'homme, passant par le langage, est le fruit d'un apprentissage, d'une transmission qui peut s'effectuer dans le cadre familial comme dans celui de la catéchèse — entendu ici comme l'éducation religieuse des enfants et des jeunes adolescents à l'échelle paroissiale. L'enjeu de cette transmission formulaire, pour l'institution religieuse, est de favoriser la rectitude et l'orthodoxie de la relation que les hommes doivent entretenir avec les divinités, dans le respect de la doctrine chrétienne. Or cet apprentissage, au regard des manuels de catéchismes édités depuis le Concile de Vatican II, passe notamment par certains usages spécifiques de l'écriture.

Dans la première section de ce chapitre, il sera donc question d'apprentissage de la prière par écrit, au sein des livres de catéchisme destinés aux enfants de 7 à 12 ans. La période envisagée s'étend des années 1970 aux années 2000. Le choix de débiter cette étude dans les années 1970 se réfère à l'histoire contemporaine de l'Église catholique et de ses réformes, en particulier celle du Concile de Vatican II (1962-1965), qui a transformé l'approche de « l'éveil à la foi ». Je n'ai pas réalisé, pour envisager cette question de

l'enseignement religieux, une enquête de terrain avec participation au « caté », comme a pu l'accomplir Cushla Kapitske dans son étude *Literacy and religion* au sein des groupes adventistes. J'ai choisi de me concentrer sur l'étude d'un corpus de manuels de catéchisme et de cahiers d'écriture destinés aux enfants, en regard des manuels d'enseignants et de catéchistes. Nous verrons ainsi quelles sont les modalités proposées par ces ouvrages pour apprendre à prier, par écrit.

7.1 L'apprentissage de la prière par écrit

L'écriture votive des lieux de culte catholiques appartient à une longue tradition de pratiques dévotionnelles où l'encouragement à la prière passe par la construction d'un rapport personnel à l'écrit. L'initiation à l'écriture votive résulte également d'un apprentissage. Dans son ouvrage *Literacy and religion*, Cushla Kapitzke montre comment les pratiques et les principes religieux des Adventistes du Septième jour sont acquis par les enfants aussi bien à l'école que dans le cadre familial, à travers l'usage de livres éducatifs spécifiques. Des jeux graphiques avec les mots et les lettres, comme les calligrammes ou les acrostiches, permettent d'inculquer la doctrine. Un excellent exemple nous est donné à travers l'ethnographie d'une leçon de 40 minutes dans laquelle l'enseignante explique à des élèves de primaire les « God's Health Law » (Les lois de la santé selon Dieu), à partir d'une acrostiche. Les élèves copient sur leur cahier d'exercice les lettres suivantes à la verticale, telles qu'elles sont indiquées sur la photocopie d'un document officiel du Département d'Education de l'Eglise, distribuée au début de la leçon : N E W S T A R T (Nouveau Départ). Au fur et à mesure du cours, les élèves rempliront cette acrostiche avec les termes suivants : Nutrition, Exercice, Water, Sunshine, Temperance, Air, Rest, Trust in God (Kapitzke, 1995 : 242-254). L'exercice d'écriture s'apparente à un jeu dans lequel des préceptes de bonne santé (à l'intérieur desquels figure la foi en Dieu) sont peu à peu révélés à partir des lettres d'un mot.

Au sein du contexte catholique français, je me suis interrogée sur l'apprentissage contemporain de la prière, dans les cours de catéchisme destinés aux enfants de 7 à 12 ans, qui est, dans l'Eglise catholique, la période de transmission des fondamentaux de la foi et de l'histoire religieuse, avant le sacrement de la communion solennelle. Au cours

de cette période d'apprentissage, l'enfant est censé intégrer les principes de la doctrine catholique, aborder les textes bibliques et assimiler un ensemble de pratiques, comme la confession et la prière. Je me suis donc intéressée aux propositions mises en place au sein de ces ouvrages dans lesquelles apparaissait un recours pédagogique à l'écriture¹. Deux grandes catégories d'ouvrages de catéchèse sont proposées par les éditeurs catholiques : le livre proprement dit, qui s'apparente aux livres scolaires, prévu pour la lecture et sur lesquels il n'est pas prévu d'écrire et les « livrets »².

Les livrets se présentent comme des cahiers d'exercices personnalisables où une page de garde prévoit la confection d'un ex-libris avec l'inscription du nom de l'enfant, sa date de naissance, sa date de baptême et le collage d'une photo. Ces livrets proposent un ensemble d'exercices dans lesquels l'enfant est invité à écrire et à dessiner, pour approfondir ses connaissances et construire sa foi. Je me suis donc spécifiquement concentrée sur l'étude de ces livrets pour comprendre comment l'écriture était utilisée dans cette visée pédagogique. Quelles sont les modalités proposées par ces livrets pour apprendre à prier par écrit ? Comment l'activité d'écriture est-elle présentée au sein des manuels de catéchistes qui les accompagnent ?

Le Concile de Vatican II a profondément rénové l'approche de la transmission de la doctrine chrétienne aux enfants, tenant compte de la transformation de la pédagogie, passant des récitation de réponses apprises « par cœur » à une implication active du catéchumène. Dès 1965 est publié le *Décret sur la charge pastorale des Evêques*, qui place la catéchèse sous la responsabilité des évêchés³. En 1971 un *Directoire général de la catéchèse* est publié, proposant des principes et des orientations d'enseignement. Ce Directoire est

1. Deux pistes ont été suivies pour l'élaboration du corpus : le centre de documentation de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique (ISPC), d'une part, et pour les ouvrages les plus récents, les librairies religieuses, comme La Procure à Paris et la librairie Saint-Paul de Marseille.

2. Le terme de livret est employé par les principaux éditeurs catholiques que sont les Editions du Cerf, Le Sénévé, Téqui. Les Editions CRER emploient également le terme d'« album » pour le même type de publications.

3. « Les Evêques veilleront à ce que l'enseignement catéchétique, dont le but est de rendre chez les hommes la foi vivante, explicite et active, soit transmis avec un soin attentif aux enfants, aux adolescents et mêmes aux adultes. (...) Cet enseignement sera fondé sur la Sainte Ecriture, la Tradition, la liturgie,

révisé en 1997, en tenant compte des changements culturels et sociaux dans le contexte de réception (comme les modifications des structures familiales) et dans les modes de diffusion (utilisation des moyens audio-visuels, par exemple).

En 2006, la Conférence des Evêques de France publie le *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France* ainsi que des *Propositions pour l'organisation catéchétique*, rappelant les principes fondamentaux du catéchisme tout en les replaçant dans des contextes sociaux particuliers (urbains, ruraux, familles recomposées, enfants handicapés, multi-culturalisme). Il tente de répondre à cette question cruciale pour l'Eglise : comment transmettre la foi dans un contexte de crise de la transmission ? Malgré la présence de propositions concrètes (comme l'utilisation de la vidéo, du « reportage photo » ou de l'Internet), rien n'est spécifiquement défini concernant l'usage de l'écriture au sein de ces textes réglementaires. Toutefois, les éditeurs se basent sur ces textes pour élaborer les livres et livrets d'enseignement, qui sont en outre visés par l'Evêché délivrant un *imprimatur*. C'est donc au sein même de ces ouvrages que l'usage pédagogique de l'écriture est défini.

Parmi les 70 livrets édités entre 1975 et 2008 que nous avons consultés, 10 ont été sélectionnés. Précisons que tous les ouvrages appartenant à la catégorie des livrets comprennent des exercices d'écriture, des « textes à trous » qu'il faut remplir et des espaces laissés libres pour l'expression personnelle. Comme les « cahiers de vacances » diffusés dans un contexte laïque, ces livrets sont conçus pour devenir des supports d'inscription — mais aussi, de façon encore plus large, de dessin et de coloriage. Les livrets que nous avons sélectionnés ont un statut d'exemplarité. Ils présentent de façon particulièrement prégnante un usage didactique de l'écriture au sein de cet enseignement religieux. Ils proposent surtout, dans des contextes variés, un apprentissage de la prière par écrit. Certains de ces livrets sont accompagnés par un livre à destination des catéchistes. Leur aspect matériel a été pris en compte au sein des descriptions que nous avons réalisées : le type de support, le format du document, la mise en page et l'agencement des caractères composent un dispositif censé favoriser la prise de l'écriture chez l'enfant.

le magistère et la vie de l'Eglise. » (Concile de Vatican II, Décret sur la charge pastorale des Evêques, *Christus Dominus* n°14)

Trois visées principales sont identifiables comme thématiques de ces livrets. D'une part, la découverte de la Bible, avec l'approfondissement de scènes tirées de l'Évangile. D'autre part, l'accompagnement aux sacrements, comme la préparation au baptême ou à la première communion. Enfin, d'autres livrets sont conçus pour expérimenter la temporalité de l'année liturgique, comme l'Avent ou le Carême (cf. sources catholiques en annexes).

Le genre discursif choisi par les auteurs de ces livrets est majoritairement celui de la consigne : l'enfant est invité à réaliser une activité. Il est amené à lire, à réfléchir, à dessiner et à écrire, sous la conduite du catéchiste ou d'un parent. Nous avons distingué dans ces consignes trois actes d'écriture, qui ont autant d'exercices didactiques pour incorporer des savoirs et des pratiques liés à la prière. Parmi ces actes, la copie est majoritaire. L'enfant est incité à recopier des phrases de l'Évangile, des prières canoniques, à compléter des « textes à trous » à partir d'un livre d'enseignement. Vient ensuite l'expression écrite dirigée autour des actes fondamentaux de la prière : nommer, remercier et demander. L'enfant est invité à nommer Dieu ou la Vierge selon leurs différentes appellations, à demander — soit le pardon, soit la grâce de Dieu — et à remercier. Puis, lorsque le jeune catéchumène est jugé suffisamment initié, l'expression libre de la prière est tolérée. Nous allons donc aborder ces formes d'incitations à la prière non pas ouvrage après ouvrage ni selon les thématiques abordées, mais à travers ces trois actes d'écriture.

7.1.1 La copie

Copier pour soi

Dans la palette des pratiques pédagogiques, copier est souvent jugé comme un acte impersonnel. Dans l'introduction à l'ouvrage collectif *Copie et modèle : usages, transmission, appropriation de l'écrit*, Christine Barré-de-Miniac rappelle ainsi que la copie apparaît aujourd'hui comme une activité dévalorisée sur les plans pédagogiques et intellectuels, car assimilée à un dressage (Barré-de-Miniac, 1999).

Toutefois, l'ethnographie de certaines pratiques de copie montre comment des scribes y recourent en dehors de toute contrainte scolaire. Jean-Pierre Albert souligne ainsi, à travers l'étude des « encyclopédies personnelles » ou des recueils de poésies et de « belles pensées » confectionnés par des lecteurs contemporains, que la copie relève de l'écriture

intime et demeure l'une des voies de l'autodidaxie, de la formation d'un goût personnel et du souci d'affirmation de soi (Albert, 1999). Sur un autre terrain, Aïssatou Mbodj-Pouye analyse l'importance de la copie dans les cahiers personnels d'agriculteurs lettrés du Mali et montre comment la copie d'un texte, qu'elle soit sélective ou intégrale, est un moment important de l'appropriation de l'écrit. Elle peut être liée à des exercices d'apprentissage, comme la copie d'un lexique bambara-français, ou bien se rapporter aux loisirs, comme la copie de titres de chansons à partir de pochettes de disques. Aïssatou Mbodj-Pouye souligne également que l'un des champs majeurs de cette activité est celui de la religion, les scripteurs intégrant à leur cahier des extraits de brochures coraniques. « Chez ces scripteurs, les passages copiés apparaissent au sein des cahiers encadrés par des dispositifs qui les intègrent à l'ordre du cahier : dates, (...) titres et indications en français. » (Mbodje-Pouye, 2007 : 647). Copier serait donc, dans certains contextes, une activité privilégiée dans le cadre de l'écrit pour soi.

Or les livrets de catéchisme que nous avons étudiés se présentent bien comme des supports d'écrits personnels. La note de l'éditeur du livret *Pour vivre avec Notre Père du Ciel*, paru en 1977, le rappelle :

« Ici, dans ce carnet, il n'est pas question d'apporter de nouveaux enseignements mais plutôt d'approfondir, dans la tranquillité d'un travail personnel, tout ce qui a été vu au cours des leçons de catéchisme, pour mieux les comprendre et en vivre. »

La préface à destination des enfants poursuit cette mise en perspective et insiste dans un style tout particulier sur la relation qui doit être établie entre le petit scripteur et Dieu :

« Cherche en toi tout ce qui t'a frappé, au cours des lectures ou de ce qu'ont dit les catéchistes afin d'y réfléchir. Demande à l'Esprit Saint qui est en toi de t'éclairer. Ces exercices seront pour toi des occasions de parler à Dieu qui t'écoute, t'aime et veut que tu vives avec Lui dans l'Eglise. Chaque semaine, tu feras deux pages de ton carnet. (...) C'est avec tout ton cœur que tu feras ce travail dans le calme, et sous le regard de Dieu, qui voit tout ce que tu fais. »

Le décor est planté. Ce « carnet », de facture modeste avec sa couverture en carton fin et sa reliure par deux agrafes, son format horizontal et son impression bicolore (bleu et orange sur fond blanc), n'en est pas moins présenté par ses auteurs comme un lieu de réflexion, de

méditation et de commerce avec le divin. Il mérite à ce titre respect et attention, telle que le souligne la menace à peine voilée à l'encontre de l'hypothétique catéchumène turbulent et barbouilleur.



FIGURE 7.1 – *Carnet de catéchisme « Pour vivre avec notre Père du ciel », Paris, Téqui, 1977*

Apprendre à prier

Notons que le livret *Pour vivre avec Notre Père du Ciel* doit être considéré en parallèle d'un ouvrage de catéchisme, *Notre Père du Ciel*, paru deux ans plus tôt chez le même éditeur. Les deux publications se répondent, dans un jeu de lecture et de copie. La page 8 du carnet propose ainsi de compléter une phrase commençant par « Je crois » : « *Je copie en pensant à Dieu ce qui est encadré page 14 dans "Notre Père du Ciel".* » Le processus de sélection du texte à copier est laissé à la charge des auteurs, par le biais d'un encadré. L'enfant doit juste repérer cette mise en exergue et reproduire à la main le texte imprimé. Mais la consigne ajoute une nuance pour prévenir tout exercice mécanique. Il s'agit non seulement de copier, mais d'entrer en relation avec Dieu par la pensée, dans un même mouvement. Ce processus cognitif complexe vise à intégrer la valeur du texte copié tout en concentrant son attention sur l'objet dont il est question dans l'extrait.

En effet, sans que le texte original soit explicitement nommé dans le carnet, la phrase à compléter par copie est la première du *Credo*, l'une des prières canoniques de l'Église catholique : « *Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre.* » Sur la même page, l'enfant est invité à coller des vignettes, titrées « *Dieu crée le ciel et la terre* » et « *Dieu crée les arbres et les plantes* ». Le titre de la leçon apparaît ainsi moins sibyllin : « *Dieu dit et tout se fait... Avec Dieu, j'ai tout* ».

Destiné à des enfants de 7 à 8 ans, ce livret intègre deux types d'apprentissages : celui de la prière et celui de l'écriture. Par la copie, l'enfant entre à la fois dans le monde de l'écrit et dans celui de la foi.

La page 9 en regard propose également un exercice de copie, de façon plus directe puisqu'il s'agit de recopier le mot « merci » compris dans la consigne : « *Dieu, tu es grand et bon, tu as fait pour nous le ciel et la terre! Je les dessine et j'écris : merci* ». Cette double page est donc conçue comme une prière en trois étapes, mêlant différentes activités : le collage de vignettes ; la lecture et la copie à partir d'un second ouvrage ; le dessin et la copie à partir du seul carnet. La double page est tout entière tournée vers la réalisation d'actes de langage liturgiques : la profession de foi, avec le *Credo*, et la louange. Or ces actes de langage passent par des manipulations d'objets graphiques (découpage-collage, passage d'un livre à un autre).



FIGURE 7.2 – *Carnet de catéchisme « Pour vivre avec notre Père du ciel », Paris, Téqui, 1977*

Fabrications d'objet

L'acte de copier, au sein de ces livrets, est également intégré dans la fabrication d'objets. Dans le carnet *Les 9-12 ans vers Noël, le Rallye de l'Etoile*, il est proposé aux enfants de confectionner un marque-page en copiant l'une des phrases de la prière canonique du Notre Père : « *Rappelle-toi cette phrase de la prière que Jésus a apprise à ses disciples : "Que ta volonté soit faite sur la terre comme au Ciel". Tu peux l'écrire sur le marque-page ci-dessous à découper et à décorer à ta guise.* » (p. 25). Par la fabrication de ce marque-page, il est suggéré de découper un morceau du carnet pour que l'enfant puisse transporter cet objet en dehors du cours de catéchisme, dans sa vie quotidienne. Le dessin et la copie d'un texte sont deux activités conjointes, mêlées pour que l'enfant s'imprègne d'un extrait de texte canonique, issu de la Bible (la formule du *Notre Père* « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au Ciel » est présente dans Mathieu 6, 7-14).

Le livre pédagogique *100 idées pour les catéchistes* propose également de découvrir les prières canoniques de l'Eglise par la fabrication d'objets et la copie. Il est par exemple suggéré de réaliser avec les enfants des « parchemins » à partir de feuilles de papier ivoire, sur lesquelles les enfants sont invités à recopier au feutre la prière « Je vous salue Marie » et à réaliser une enluminure autour de la première lettre de cette prière. Puis l'animateur brûle légèrement le tour de la feuille pour imiter le vieux papier. Il est précisé que cette

idée peut-être utilisée pour d'autres prières que l'*Ave Maria*. Les enfants emportent ce « parchemin » chez eux ou l'offrent, en le roulant et en l'entourant d'un ruban. Là encore, la circulation de l'objet est pensée dès sa conception. Mais le but de cet exercice est moins de propager un texte dans l'entourage de l'enfant que de lui transmettre un sentiment d'appartenance à une culture aussi bien religieuse que graphique. Copier une prière canonique et prendre le temps d'une attention au support (avec le papier-parchemin) et à la mise en écriture (par l'enluminure) permet une appropriation du texte original et replace cet acte de copie dans l'héritage d'une tradition ancienne, celle des moines copistes du Moyen-Âge. Bien qu'il s'agisse d'une simple activité manuelle et ludique au sein d'un cours de catéchisme, les enjeux de transmission n'en sont pas moins puissants. La proximité avec les prières canoniques est ici encouragée par la copie et la fabrication d'objets, personnels ou collectifs, au sein d'un environnement ludique d'activités manuelles.

Les livrets de catéchisme et les ouvrages pédagogiques qui les accompagnent se présentent comme des invitations à l'écriture. L'acte de copier est mis en valeur comme une première étape dans l'apprentissage des textes et l'intégration d'une culture. Comme le souligne Jean-Pierre Albert, « l'acte de copier engage ainsi un projet de connaissance spécifique (intégrer la pensée d'autrui à son patrimoine culturel) et, dans un même mouvement, effectue en partie cette appropriation (à la différence, par exemple, du simple archivage d'une photocopie). Copier, c'est déjà mémoriser. C'est aussi se poser en sujet d'un savoir qui nous était jusque là extérieur. » (Albert, 2000 : 203). Les livrets de catéchisme destinés à l'enfant sont quant à eux de véritables dispositifs d'incitation à l'écriture. Le carnet est conçu pour être colorié, découpé, complété. L'enfant doit apprendre, par étapes, à utiliser les textes et formules canoniques de l'Eglise pour s'adresser à Dieu, au Christ ou à la Vierge.

Si la première de ces étapes est la copie, la deuxième passe par l'aide à la formulation personnelle de prières. Quels sont les actes de langage fondamentaux introduits dans ces exercices ? Comment les enfants sont-ils guidés dans cet apprentissage ? Quel cheminement est accompli, de la prière guidée à la prière personnelle ?



FIGURE 7.3 – « 100 idées pour les catéchistes », Paris, Le Sénevé, 2003

7.1.2 Nommer, remercier, demander

Au sein des livrets de catéchisme, trois actes de langage fondamentaux de la prière sont mis en scène par des exercices d'écriture. Après la copie vient le temps de l'expression dirigée. Celle-ci est limitée aux dimensions des carnets, mais l'un d'entre eux, *Appelés au baptême*, précise à l'attention des parents et catéchistes : « Vous pouvez doubler le livret par un cahier, un carnet, un dossier si vous souhaitez que l'enfant ait à sa disposition davantage de place. » (page 3) Cette expression est orientée autour de trois actes mettant en relation l'homme et le divin : nommer, remercier et demander.

Apprendre à nommer

Le premier acte que l'enfant apprend pour formuler une prière est celui de la nomination. Le livret *Dis-moi* indique ainsi à la page titrée « Je te salue, Marie » que la Vierge est nommée de différentes façons par les Chrétiens. L'enfant est invité à « écrire avec des gommettes » le nom de Marie. Il ne s'agit donc plus tout à fait d'un acte de copie puisqu'aucun de ces noms n'est précisé. L'acte d'écriture est ici détourné au profit d'une activité manuelle : l'enfant certes « écrit », mais en traçant des lettres avec des morceaux de couleur autocollants. L'incorporation du nom passe par un ensemble de gestes formant une réalisation graphique.

Puis un court texte présente différents exemples de noms, tels que « Notre-Dame », « Vierge-Marie » ou encore « notre Mère » ou « maman de Jésus ». Ces noms sont soulignés par une impression de couleur bleue et intégrés au sein de phrases composant des prières : « *Toi, Notre-Dame, nous te louons.* » L'enfant est ainsi initié au complexe schéma de parenté de la religion chrétienne : Marie est la mère du Christ sans être la femme de Dieu, Jésus étant lui-même fils de Dieu. Marie est également mère de tous les hommes en tant qu'ils sont tous enfants de Dieu. Il est précisé ensuite : « *Tes parents prient peut-être Marie avec d'autres noms* », ouvrant la voie à une dimension fondamentale de l'église chrétienne : l'adaptation aux diverses cultures. L'enfant apprend donc qu'il peut nommer Marie de plusieurs manières. Cinq lignes pointillées sont laissées libres sous ces exemples et il est indiqué : « *Si tu veux, écris d'autres prières à Marie.* »

L'enfant peut donc laisser libre court à son inspiration pour nommer la Vierge et s'adresser à elle. Il est possible que l'enfant suive cette invitation mais reste dans le cadre trop étroit de l'« exercice d'écriture », dans un schéma scolaire. Mais cet exercice de nomination n'est qu'une étape intermédiaire vers la formulation personnelle de prières. Avec ce livret l'enfant s'entraîne, peut essayer différentes possibilités, et intègre peu à peu la bonne façon de nommer la Vierge, entre apprentissage par coeur et invention.

Il en va de même pour le nom de Dieu. Le livret *Appelés au baptême* propose dès sa deuxième double page de découvrir la relation qui unit les hommes et Dieu, à travers l'acte de nommer. La partie gauche de cette double page, titrée « *Je suis unique aux yeux de Dieu* », s'attache à lever le voile sur l'acte de langage que constitue le baptême. Une

scène laïque et fondatrice de nomination est présentée : celle de l'enregistrement sur les registres municipaux.

« Quand tu es né, ton père est allé très vite à la mairie pour déclarer ta naissance. L'employé lui a demandé : "Quel prénom ?" Ton père a répondu "Guillaume" ou "Camille". Ta maman et lui avaient cherché longtemps le prénom qui leur paraissait le plus beau pour l'enfant qu'ils attendaient, pour toi. ».

Ainsi la nomination est-elle à la fois expliquée comme un acte d'amour des parents envers leur enfant et comme un acte administratif solennel. L'acte de langage religieux du baptême est ensuite précisé, sans toutefois faire l'objet d'une scène comme le précédent.

« Chez les chrétiens, le prénom est celui d'un saint ou d'une sainte. Si ce n'est pas le cas pour toi, rien ne t'empêche de choisir un prénom chrétien pour ton baptême. Tu l'ajouteras au premier et tu sauras que tu as un grand aîné parmi les saints du ciel. Renseigne-toi sur le saint dont tu portes le nom. Si tu peux, trouve une image ou dessine-le comme tu le vois. ».

Ici c'est donc la dimension historique qui est mise en exergue. Le saint à l'origine du prénom de l'enfant (ou de celui qu'il choisira comme « deuxième prénom » au cours de son baptême) est présenté là encore dans une parenté spirituelle (« grand aîné »). Mais le saut métaphysique est véritablement réalisé sur la page de droite, intitulée « Jésus te regarde avec amour », sertie en bas de page d'un verset de la Bible : « Nathanaël, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu. » (Jean, 1-48) Le lien entre les hommes et Dieu est alors affirmé :

« Nous ne sommes pas des inconnus pour Dieu. Il ne nous crée pas en série. Chacun de nous est quelqu'un d'unique, comme Nathanaël. ».

D'une scène de déclaration administrative de naissance et de don d'un nom, nous passons à présent à une scène biblique de reconnaissance et de nomination. Jésus reconnaît Nathanaël (et réciproquement), il le nomme par son nom⁴.

4. Ajoutons que peu avant ce verset 48, nous assistons dans l'Évangile de Jean à la nomination de Simon-Pierre, autre acte fondamental de l'Église chrétienne : « Jésus le regarda et dit : "Tu es Simon, le fils de Jean ; tu t'appelleras Céphas" — ce qui veut dire Pierre. » (Jean, 1-42)

Puis la trinité divine est sommairement expliquée à l'enfant lecteur, en s'arrêtant juste sur le fait qu'il possède un nom « triple » :

« Dieu, lui aussi, est quelqu'un. Il a un nom qu'il a révélé à Moïse. Jésus nous a dit que le nom de Dieu est triple : Père, Fils, Esprit Saint. ».

Suit la prière du *Notre Père*, introduite par cette phrase riche de signification sur l'acte de nommer Dieu :

« Parce que nous connaissons Dieu par son Nom, nous pouvons le prier en disant : Notre Père qui êtes aux cieux... ».

Connaître le nom de Dieu permet de le prier. Nommer, c'est reconnaître l'existence de quelqu'un : de cette reconnaissance réciproque naît la foi et la prière. C'est pourquoi il est proposé à l'enfant de nommer Dieu par écrit, pour clore cette leçon :

« Tu pourrais écrire ici tous les noms que tu donnes à Dieu quand tu penses à lui. ».

Le dessin d'un stylo-plume en bas à droite de la page vient matérialiser l'activité d'écriture ainsi suggérée. De la même façon que le livret *Dis-moi* invitait l'enfant à nommer Marie, *Appelés au baptême* encourage le jeune scripteur à nommer Dieu, à penser à lui, à l'appeler. Cet appel contenu dans l'acte de nommer est une étape fondamentale dans la prière chrétienne. Dans les deux cas, c'est par l'écriture de ces noms que l'enfant est incité à y entrer.

Jésus te regarde avec amour 2

Nous ne sommes pas des inconnus pour Dieu. Il ne nous crée pas en série. Chacun de nous est quelqu'un d'unique, comme Nathanaël.

Dieu, lui aussi, est quelqu'un. Il a un nom qu'il a révélé à Moïse. Jésus nous a dit que le Nom de Dieu est triple :

Père
Fils
Esprit Saint

Parce que nous connaissons Dieu par son Nom, nous pouvons le prier en disant :

« Notre Père qui es aux cieux,
que ton Nom soit sanctifié,
que ton règne vienne,
que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel.
Donne-nous aujourd'hui notre pain de ce jour.
Pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi
à ceux qui nous ont offensés.
Et ne nous soumets pas à la tentation,
mais délivre-nous du mal. »

Tu pourrais écrire ici tous les noms que tu donnes à Dieu quand tu penses à Lui.



Et Jésus, que dit-il ?

« Nathanaël, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu. »
Jean, chapitre 1, verset 48.

FIGURE 7.4 – *Carnet de catéchisme « Appelés au baptême », Paris, Le Sénevé-CERP, 1991*

Rendre grâce

Si nommer Dieu est le premier acte de foi enseigné aux catéchumènes, le remerciement ou l'acte de rendre grâce est le deuxième temps de ce processus. Ainsi la double page du livret *Les 9-12 ans vers Noël, le Rallye de l'Etoile* consacré au remerciement présente-t-elle l'acte particulier de rendre grâce à Dieu pour les « cadeaux qu'il fait toute l'année ». Trois exemples de remerciement sont donnés dans des phylactères de bandes-dessinées, accompagnés de dessins mettant en scène des enfants en train de se réveiller, de jouer et de manger : « *Merci, Seigneur, pour cette belle journée!* », « *Merci, Seigneur, pour les copains et les copines* » et « *Merci, Seigneur, de faire mûrir de bons fruits* ». La page de droite est entièrement couverte par le dessin de quatre étoiles colorées dont le centre est laissé en blanc. Le texte qui les accompagne propose à l'enfant d'écrire ses propres remerciements :

« *A toi, maintenant, d'envoyer des remerciements au Seigneur, comme les étoiles d'un feu d'artifice. Si tu n'as pas assez d'étoiles, tu peux en découper dans du papier blanc ou de couleur et les coller parmi les autres.* »

L'expression est imagée, mais elle se rapporte sans la nommer à une prière : « envoyer des remerciements au Seigneur », c'est s'adresser directement à lui pour exprimer une gratitude. L'exercice proposé montre à l'enfant qu'il est possible de s'adresser à Dieu par écrit : les mots qui seront inscrits dans les étoiles lui parviendront, puisqu'il voit tout — notons que les images employées, que ce soit les étoiles ou le feu d'artifice, situent le support imaginaire de l'écrit dans le ciel, lieu de résidence divine par excellence.

Dès lors, le livret change de statut : de carnet d'exercices, il devient un lieu de prière et de mémoire, que l'enfant pourra conserver et consulter en grandissant. La multiplicité des fonctions attribuées à ces livrets laisse pourtant en suspens la question de la durabilité de ces supports. Ce livret, par exemple, est celui qui propose de découper l'une des feuilles pour en extraire un marque-page. Il en résulte un objet hybride, qui peut être altéré d'un côté et magnifié de l'autre.



FIGURE 7.5 – *Carnet de catéchisme « Les 9-12 ans vers Noël. Le Rallye de l'Etoile », Strasbourg, Editions du Signe, 2008*

Savoir demander

De la même façon que pour le remerciement, la demande écrite à Dieu fait partie de l'apprentissage de la prière que proposent ces livrets. Le carnet *Dis-moi* présente ainsi une double page sur la demande à Dieu, orientée sur le sentiment de la confiance. Titrée « *J'ai confiance en toi, je crie vers toi* », cette double page propose sept exemples de prières de demandes écrites à la première personne, telles que « *Dieu, regarde ma peine, écoute ma prière* » ou « *Aujourd'hui, je compte sur toi, Seigneur* ». La page de droite réitère la possibilité de s'adresser à Dieu par écrit.

« *Relis les prières de la page 34. Toi aussi, écris ce que tu veux dire à Dieu aujourd'hui.* ».

Un encart comprenant des lignes pointillées laisse place à cet acte d'écriture. Le livre d'accompagnement pour les familles et les catéchistes explicite cet exercice :

« *Les prières et passages de psaumes sont des propositions pour guider l'enfant dans sa manière de parler à Dieu, pour lui dire sa confiance, pour l'appeler au secours.* ».

Il existe donc bien une « manière de parler à Dieu », que ces livrets souhaitent inculquer. Des tournures stylistiques, un ensemble lexical sont inlassablement répétés tout au long des pages de ces carnets, faisant référence aux textes canoniques de l'Église. Mises à la portée des enfants par des chants, des jeux, des formules simplifiées, ces manières de prier s'apprennent par écrit, par la lecture, la copie mais aussi par l'expression dirigée. Puis vient le moment où l'enfant parvient à un stade où son expression est suffisamment réglée pour n'être plus directement corrélée à des modèles.

7.1.3 « Ecris ta prière »

A la fin des livrets, des espaces sont laissés libres pour que les enfants, ayant suivi le cheminement de l'apprentissage, puissent inscrire leur propre prière. Ainsi la dernière page du livret *Je prépare ma première communion* propose-t-elle un encadré au sein d'une double page dont le titre se réfère aux dernières paroles liturgiques du prêtre et de l'assemblée à la fin d'une messe : « *Allez dans la paix du Christ - Nous rendons grâce à Dieu* ». Le texte imprimé sur ces deux pages, entre différents dessins d'activités de la vie quotidienne de l'enfant (jeux, travaux ménagers, lecture, écriture au tableau noir d'écolier et bien sûr, prière, devant un petit autel domestique), s'adresse directement au Christ : « *Jésus, tu m'envoies partager ta paix* », « *Jésus, tu es toujours avec moi.* », « *Jésus, je me souviens de ta parole partout où je suis.* » La page de droite laisse un encart vierge ainsi légendé :

« *Ecris ta prière à Jésus* ».

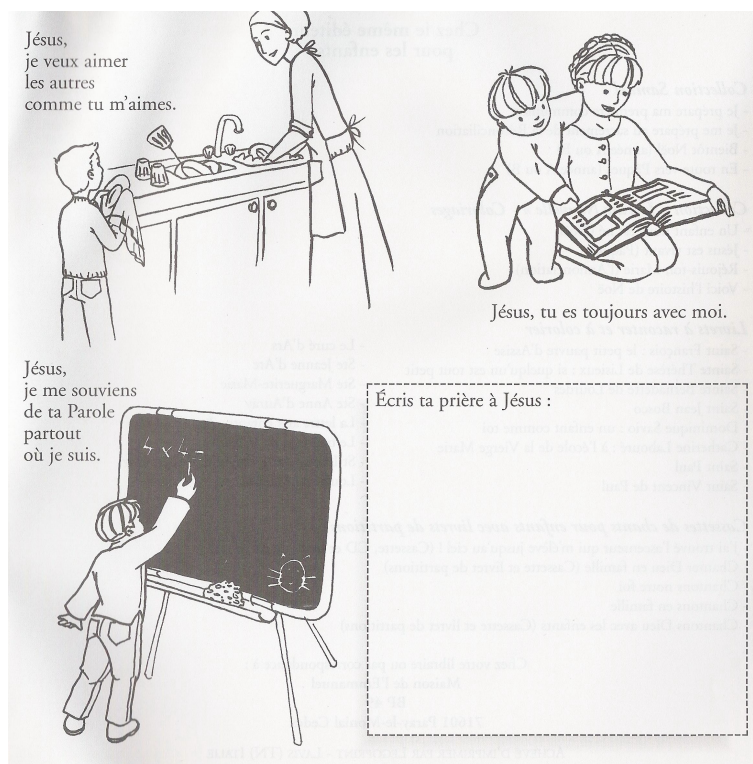


FIGURE 7.6 – *Carnet de catéchisme « Je prépare ma première communion », Paris, Editions de l'Emmanuel, 1992*

Parvenu au terme de son parcours, l'enfant est laissé libre de s'exprimer avec ses propres mots, qui seront chargés de l'enseignement qui lui a été délivré. Tout au long de son apprentissage, l'enfant baigne dans un univers de formules, d'exemples de prières écrites. Ces prières personnelles de louange et d'adoration sont jugées par les auteurs, les éditeurs et le diocèse dignes d'être présentées comme des exemples dont l'enfant doit s'imprégner. Cette valeur de l'exemple attribuée au texte peut nous permettre de rapprocher ce type de dispositif de l'*exemplum* médiéval. Dans le christianisme médiéval, les *exempla* sont des sermons destinés à l'usage de prédicateurs, utilisés dans la lutte contre l'hérésie et pour promouvoir l'évangélisation. Devant la montée des « superstitions », l'Église décide en effet que la priorité n'est plus à la contemplation au sein du cloître, mais à la prédication au cœur des villes et de tous les lieux d'échanges. Le concile de Latran IV (1215) entérine et intensifie cette orientation. Dans cette prédication intensive qui doit gagner un public nouveau, l'*exemplum* joue un rôle fondamental. En effet, il ne s'embar-

rasse pas d'arguments et de raisonnements pour convaincre, mais contribue à persuader en s'adressant aux sens, à l'imagination et aux sentiments.

Longtemps considérés par les érudits comme une littérature secondaire et même méprisable, les *exempla* ont été redécouverts depuis une vingtaine d'années grâce aux travaux de Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt et Claude Brémont : « L'intérêt historique des *exempla* nous semble surtout se manifester dans le témoignage qu'ils apportent sur les présupposés et les buts conscients ou inconscients de la catéchèse de cette époque, et sur les rapports entre la parole et l'écrit. » (Brémont et al., 1982 : 79). Les *exempla*, sermons écrits, étaient destinés à la proclamation publique. Il s'agit ici, dans ces prières diffusées au sein des livrets de catéchisme, d'une autre relation aux supports : les prières écrites sont destinées à la lecture individuelle ou collective, à la prière personnelle. Bien que le contexte de cette prière ne soit pas un sermon, le but que les auteurs et éducateurs poursuivent à travers ce dispositif est proche de celui des prédicateurs médiévaux : évangéliser et inculquer les bonnes façons de s'adresser à Dieu.

Les textes et les activités qui sont proposés aux enfants se fondent sur une expérience sensible et personnelle qui doit toucher son lecteur au cœur, provoquer en lui une réaction qui n'est pas principalement de l'ordre du raisonnement. La construction d'un corpus de savoir passe par le jeu. Les auteurs insistent en effet sur le plaisir des gestes : copier, découper, coller, dessiner sont des activités présentées sur un mode ludique. Dans les objets votifs que nous allons à présent examiner, cette dimension matérielle et ludique est fondamentale, rappelant ces plaisirs de l'enfance et du jeu. Mais du point de vue des autorités ecclésiastiques, ce rapport à la matérialité peut être un piège, une menace qui détourne les esprits de la rigueur et du sérieux de l'oraison. Nous allons donc nous intéresser dans la prochaine section aux tribulations de certains usages de l'écrit votif, favorisés et contrôlés par l'Église depuis le Moyen-Age.

7.2 Circulation de l'écrit de dévotion (XI^e-XIX^e siècles)

Nous avons montré au cours de notre chapitre 5 comment le travail d'administration quotidienne de l'écrit votif au sein des lieux de culte parisiens peut comprendre des aspects d'incitation et de valorisation des pratiques d'écriture. Sans nous départir de notre interrogation concernant la force accordée à l'écrit votif par l'institution catholique, nous allons à présent changer d'angle d'approche. Nous n'allons plus suivre ici la gestion opérée au jour le jour par les administrateurs d'une église, mais aborder cette question de l'efficacité à la lumière d'une histoire de la culture écrite. L'entrée dans la culture de l'écrit que nous proposons se base principalement sur des études de cas, ou plutôt d'objets et d'actes d'écriture. Il ne s'agit pas ici de faire œuvre d'historien mais bien d'apporter un éclairage supplémentaire à la question de l'efficacité de l'écriture votive, en changeant de temporalité. Nous allons donc passer du temps de l'enquête de terrain (2003-2006) à celui des traditions lettrées, pour comprendre le soin et la vigilance accordée par l'Église catholique aux différents écrits de dévotion.

Peu de travaux portent spécifiquement sur ce questionnement. L'écrit de dévotion se trouve généralement englouti comme source d'une histoire du sentiment religieux⁵ ou objet d'une histoire de l'édition⁶.

Dans le cadre de cette histoire de la culture écrite, trois ouvrages sont précurseurs d'une réflexion sur les usages de l'écrit votif depuis le XVII^e siècle. Philippe Martin analyse ainsi, dans *Une religion des livres (1640-1850)*, l'objet « livre de piété » en s'interrogeant à la fois sur l'objet matériel et ses conditions de production, l'intention des auteurs catholiques et les pratiques d'appropriation (lecture et écriture) associées à ce type d'ouvrage

5. Henri Brémond (dir.), *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, volumes I à XII, Paris, Bloud et Gay, 1916-1933 (nouvelle édition à Grenoble, Ed. Jérôme Millon, 2006) ; Louis Châtellier, *L'Europe des dévôts*, Paris, Flammarion, 1987 ; Louis Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christiannisme moderne, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Aubier, 1993 ; Philippe Martin et Louis Châtellier (dir.) *La prière dans le christianisme moderne*, Paris, PUF, Revue d'Histoire des religions, juillet-sept 2000 ; Dompnier Bernard (dir.), La circulation des dévotions, in *Siècles. Cahiers du centre d'Histoire « Espaces et cultures »*, n°12, Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand II, 2000.

6. Henri-Jean Martin et Roger Chartier (dir.), *Histoire de l'édition française*, Paris, Promodis, 1982, 4 tomes.

(Martin, 2003). Dans la même perspective, un ouvrage collectif issu d'une série de conférences données à Strasbourg et Nancy dans le cadre du GDR « Esprit moderne en religion, XVII^e-XX^e siècle », dirigé par Louis Châtellier et Philippe Martin, réunit des contributions d'historiens portant sur des expériences individuelles d'écriture religieuse et quelques unes des études s'intéressent aux actes d'écriture et aux pratiques concrètes pouvant être induites des documents étudiés (Châtellier et Martin, 2005). Les contributions réunies sous le thème des écrits religieux, dans l'ouvrage collectif dirigé par Roger Chartier, *Les usages de l'imprimé* (Paris, Fayard, 1987), s'intéressent aussi bien à la production et à la diffusion des livres religieux qu'aux pratiques de lecture et d'écriture qu'ils entraînent.

La perspective que nous envisageons dans ce chapitre s'inspire de cette histoire de la culture écrite et se veut attentive aux objets matériels aussi bien qu'aux usages de l'écrit, mais elle propose également un éclairage sur les actes d'écriture qui sont parfois décrits sans être analysés par les historiens. Que nous disent ces actes de la force accordée à l'écrit par l'Eglise catholique ? Comment l'efficacité votive, mais aussi pédagogique et édificatrice est-elle fabriquée et comment s'incarne-t-elle dans des objets et des pratiques d'écriture favorisées par l'institution ?

La matière première de nos observations sera celle des objets de dévotion incluant l'écriture comme acte principal de fabrication. Nous verrons que ces objets sont à la fois liés à un lieu (domestique, ecclésial ou conventuel) mais également mis en circulation entre ces différents espaces. La période envisagée s'étendra du Moyen-Âge à nos jours, avec une incursion privilégiée dans une période, celle de la contre-réforme après le Concile de Trente (1545-1563).

L'écrit de dévotion que nous allons étudier ici dans sa dimension performative se distingue de l'écriture votive proprement dite. En effet cette notion d'écriture votive renvoie à une action réalisée par un orant en vue de la réalisation d'une prière ou d'un vœu. Or les objets que nous allons présenter font appel à un monde plus vaste : ils ne sont pas forcément réalisés pour une action votive mais sont conçus pour servir d'assistance à la prière. Tous, cependant, font appel à l'écriture comme acte principal de fabrication.

Pour dénicher ces objets, nous nous sommes appuyés sur des travaux historiques déjà existants, portant sur des pratiques de l'écrit religieux⁷ mais aussi — et surtout — sur des catalogues d'exposition et dictionnaires de collections qui mettent en valeur des objets écrits de dévotion privée⁸. Longtemps négligées par une histoire religieuse attachée à des objets plus nobles, ces réalisations matérielles de facture artisanale ne doivent en effet leur survie qu'aux hasards de collections particulières.

Nous distinguerons trois types d'actions dans la réalisation et l'appropriation de ces objets. Notre attention sera d'abord tournée vers les « petits ouvrages », réalisations manuelles qui seraient aujourd'hui classées dans la thématique des « loisirs créatifs » : l'objet de dévotion est ici appréhendé comme le fruit d'un « travail des mains », artisanal et domestique. Puis nous nous attarderons sur l'écrit porté sur soi : de l'objet réalisé, nous passerons à un usage spécifique, l'incorporation. Pour finir, nous reviendrons sur les appropriations graphiques des livres de piété, notamment au travers des *marginalia*, ces notes et mentions manuscrites consignées par les lecteurs sur leurs propres livres.

7.2.1 « Petits ouvrages » et objets de ferveur

L'écrit de dévotion, défini ici comme une inscription figurant comme acte principal dans la fabrication d'un objet de piété, entre dans la composition de nombreuses réalisations

7. Philippe Martin, *Une religion des livres*, (op.cit.); Charles Nisard, *Histoire des livres populaires ou de la littérature de colportage*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1854; Daniel Fabre, « Le livre et sa magie », in Roger Chartier (dir.), *Pratiques de la lecture*, Paris, Payot et Rivages, 2003 [1985]; Jean-Claude Poulin, « Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire au Moyen-Âge » in P. Boglioni (dir.), *La culture populaire au Moyen-Âge*, Presses Universitaires de Laval, 1979; Philippe Boutry, Pierre-Antoine Fabre et Dominique Julia (dir.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Editions de l'EHESS, 2000.

8. Bernard Berthod et Elisabeth Hardouin-Fugier, *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*, Paris, Les éditions de l'Amateur, 2006; *Trésors de Ferveur. Reliquaires à papiers roulés des XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles*, Actes de la journée d'étude du 24 septembre 2004 à Châlon-sur-Saône et Catalogue de l'exposition à la bibliothèque Forney, janvier-avril 2005, Paris, Association « Trésors de ferveur », 2005; *La mort n'en saura rien, Reliques d'Europe et d'Océanie*, Catalogue du Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie, Paris, 1999; *Ephemera. Les imprimés de tous les jours*, Catalogue du Musée de l'imprimerie, Lyon, décembre 2001-avril 2002.

manuelles, favorisées par l'Église catholique depuis le Moyen-Âge. Les rares ouvrages qui mettent en valeur ces objets généralement dévalorisés car construits dans des matériaux peu nobles (papier, carton) sont les catalogues d'expositions édités par des associations de sauvegarde du patrimoine religieux, ou les dictionnaires de collections, qu'elles soient particulières ou conventuelles. Les objets de dévotion privés sont aujourd'hui appréhendés, y compris par les religieux qui ont la charge de leur conservation, comme des curiosités, témoins d'un temps révolu où les devoirs religieux se trouvaient insérés dans la vie quotidienne.

Dans ces catalogues et dictionnaires, l'écrit est rarement mis en valeur en tant que tel mais la description des processus de fabrication nous révèle son importance au sein de certains objets. Même si l'inscription elle-même est de petite taille, voire invisible, l'objet de dévotion n'existerait pas sans elle. Ces objets nous intéressent donc non seulement pour cette force accordée à l'écrit qu'ils mettent en valeur mais aussi pour la culture de l'écrit religieux qu'ils font émerger, intégrée à l'espace domestique et aux temps ordinaires.

Reliquaires à paperolles

Créée en 1997, l'association *Trésors de ferveur* a pour but de collecter, étudier, restaurer et exposer les objets de piété à usage domestique, réalisés par des religieuses et des artisans du XVII^e siècle à la Révolution française, puis au XIX^e siècle. Issu d'une journée d'étude qui s'est tenue à Chalon-sur-Saône en septembre 2004 et d'une exposition à la Bibliothèque Forney à Paris en 2005, le catalogue *Trésors de Ferveur, reliquaires à papiers roulés des XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles* présente plus de 200 réalisations où l'écriture, bien que discrète en apparence, est fondamentale dans la confection de ces objets de dévotion.

Parmi les réalisations manuelles des religieuses au sein des couvents, les reliquaires tiennent en effet une place importante. Le reliquaire est un réceptacle, généralement une boîte, renfermant des reliques de saints — que ces reliques soient dites « primaires » (fragments du corps du saint) ou « secondaires » (vêtements, linges ou autres objets ayant approché le saint de son vivant ou après sa mort). Fabriqués depuis les premiers siècles de la chrétientés avec les restes des martyrs, les reliquaires reposent sur la notion d'efficacité de la « recharge sacrale », ainsi énoncée par Grégoire I^{er}, Pape de l'Église catholique romaine

de 590 à 604 : « Les corps des martyrs ont le même pouvoir que leurs saintes âmes. »⁹. Conserver et honorer un fragment des restes d'un saint équivaut à s'assurer sa protection et son intercession pour obtenir des grâces. Détenir le corps d'un martyr permet également aux églises et aux communautés religieuses d'attirer les pèlerins et de développer une activité à forte rentabilité économique. Au XVI^e siècle, après la contre-réforme (le Concile de Trente ayant eu lieu entre 1545 et 1563), l'engouement pour les reliques est approuvé et ré-affirmé par l'Église catholique. L'arrivée de reliques en très grand nombre après la découverte des catacombes de Rome amène les religieuses en milieu cloîtré (couvents des Ursulines, Visitandines, Annonciades, Cisterciennes, Sacramentines et Carmélites) à créer des tableaux-reliquaires. Leur fonction est ostentatoire (les reliquaires doivent laisser voir la relique par une surface transparente), mais leur fabrication répond également à un impératif de mise à distance : en effet, la présentation en tableaux vitrés encourage une relation strictement visuelle à l'objet de dévotion, contrairement aux reliquaires privés en médaillons ou coffrets, qui peuvent être manipulés, ouverts ou portés.



FIGURE 7.7 – *Reliquaire de Saint François de Sales, couvent de Visitandines, XVII^e siècle*

9. Grégoire de Nazianze, *Lettres théologiques*, Paris, Editions du Cerf, 1974

Les reliquaires présentés dans la collection « Trésors de ferveur » possèdent la particularité d'être réalisés avec la technique du papier roulé. Les religieuses sont en effet confrontées à plusieurs contraintes : présenter dignement les reliques, leur ménager un espace en trois dimensions et faire un bel objet qui surtout, ne soit pas coûteux. Les rares directives concernant ces petits travaux manuels des religieuses ne s'attachent qu'à la question de la dépense et ne portent pas sur les créations elles-mêmes. Ainsi l'abbé Canut, visiteur des Carmels de France, indique dans une lettre circulaire : « Je sais bien qu'on ne peut pas éviter de donner quelques fois vos petits ouvrages à des amis de la maison dont on ne peut autrement reconnaître les bons offices ; mais eux-mêmes sont édifés de la modération qu'on garde en cela et ils seraient scandalisés qu'on ne s'en tienne pas à ce qui a été ordonné à ce sujet. Que la matière ne passe un écu, que l'on n'emploie pas plus de huit jours de travail à de tels présents et qu'ils soient rares. »¹⁰. Cet extrait nous renseigne sur l'un des usages de ces reliquaires, fabriqués pour être donnés aux bienfaiteurs des couvents. Les reliquaires étaient donc réalisés dans les couvents, puis mis en circulation. Au XVII^e et XVIII^e siècle, il devient en effet fréquent de posséder un reliquaire à domicile. Pour cette seule période, les inventaires après décès des Parisiens dont près de 3 000 furent dépouillés au cours d'une enquête collective du *Centre de recherche sur la civilisation de l'Europe moderne* réalisée dans les années 1980, montrent que 17% des défunts possèdent des tableaux-reliquaires¹¹.

Ces directives de l'abbé Canut nous informent également sur le « danger » que peut constituer l'attachement à la matérialité. Les carmelites ne doivent pas se détourner de la vie rigoureuse qui est la leur en se distrayant par des activités manuelles. « Qu'ils soient rares » est un impératif, tout comme la nécessité de ne pas y consacrer trop de temps.

Les religieuses en milieu cloîtré ont donc imaginé et développé la technique du papier roulé pour orner les reliques. Les bandes de papier sont réalisées par les relieurs qui dorent ou colorent sur tranche des rames de papier ensuite massicotées à la hauteur désirée.

10. *Trésors du Carmel*, t.1, p. 34, cité par A. Girard, *Entre toutes les femmes. Léna Valandrey et le travail des mains des moniales*, Musée d'art sacré du Gard, 1997

11. Annick Pardailhé-Galabrun, *La naissance de l'intime. 3 000 foyers parisiens, XVII^e siècle-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1988

Ces bandelettes sont alors roulées et crantées et posées sur un fond, formant des motifs s'inspirant des dessins des enlumineurs ou des orfèvres, ou imitant les travaux de broderies (activité manuelle principale dans les couvents) et les architectures des retables (partie postérieure et décorée des autels, qui surmonte verticalement la table)¹². La taille finale des tableaux varie de 10 centimètres carrés à environ 1 mètre carré.

La place de l'écriture dans ces dispositifs est mineure d'apparence, mais d'une grande importance performative. À première vue en effet, le spectateur du reliquaire-tableau ne voit pas d'écrit en profusion. Sur de fines bandelettes de papier ou de vélin sont inscrits à la plume les noms des martyrs et des saints à côté de leur relique. Nous pourrions en déduire, comme le fait Yves Gagneux à propos des reliquaires de la Chapelle de la Médaille Miraculeuse, une « faiblesse de l'écrit », « comme si les choses allaient de soi et qu'il n'était pas nécessaire de les dire »¹³.

Mais la lettre d'une carmélite de l'Incarnation, Madeleine de Saint-Joseph, en réponse à une jeune sœur ayant formulé une critique esthétique de ces reliquaires, nous renseigne sur une autre fonction de l'écriture des noms dans ces tableaux : « Il me suffit, ma fille, de voir le nom du saint, je ne m'arrête pas à l'image belle ou laide, mais elle mérite honneur par ce nom qu'elle porte. »¹⁴. L'inscription du nom du saint est donc un acte qui ajoute une valeur supplémentaire au reliquaire : la relique est ainsi désignée et identifiée. Écrire le nom du saint, ou le lire, revient à l'honorer.

Un autre acte d'écriture, encore plus invisible, donne force au tableau-reliquaire : il s'agit du sceau du couvent, apposé par la Mère supérieure sur des rubans maintenus au dos du cadre par de la cire. Ainsi close, la composition ne peut plus être ouverte sous peine de perdre l'attestation d'authenticité qui certifie la provenance des reliques. Le reliquaire porte alors la marque authentifiante de l'institution.

Par ailleurs, rares sont les signatures sur ces ouvrages conventuels. L'une des seules présentée dans la collection *Trésors de ferveurs* est écrite en papiers roulés au bas d'un ta-

12. Pour une description minutieuse de la technique du papier roulé et des motifs d'ornementation, voir le catalogue de l'exposition *Trésors de Ferveur*, *op. cit.*, en particulier l'article « Le Papier roulé ».

13. in *La mort n'en saura rien, reliques d'Europe et d'Océanie*, *op.cit*

14. Cité par Nicole Courtine, in *Trésors de ferveurs*, *op. cit.*

bleau réalisé, fait d'exception, dans un couvent d'hommes à Villeneuve-lès-Avignon. Il est ainsi inscrit en lettre romaines « Faciebat F.J.B. Gayot prof.d.villae novae / 1711 » (réalisé par J.-B. Gayot, moine profès à la Chartreuse de Villeuneve-lès-Avignon, in *Trésors de ferveur*, op.cit., p. 96).

Les reliquaires en papiers roulés se placent donc dans la problématique de l'efficacité de l'objet de dévotion : l'écrit vient renforcer la charge sacrale de la relique, elle-même authentiquée par un signe écrit. Mais l'objet de dévotion possède également un rôle politique car il est un enjeu de la contre-réforme catholique face aux Protestants, aux XVI^e et XVII^e siècles. Face à une critique depuis longtemps perçue au sein-même de l'Église et face au mouvement de la Réforme, la stratégie du Concile de Trente a en effet consisté en un recours à la sensibilité des fidèles. Toucher pour convertir : tel est le programme des ordres religieux, Ignace de Loyola et les Jésuites en tête, qui se posent en précurseurs de nouvelles stratégies de communication, s'adressant aux sens et à l'émotion.

Jeux à sentences et chemins de croix

Le Concile de Trente (1545-1563) reconnaît la valeur pédagogique des jeux laïcs. Honnie par l'Église quand elle implique de l'argent, la démarche du jeu est pourtant adaptée à des thèmes religieux : puzzles bibliques, figurines de plomb, personnages à découper, lotos de l'Histoire Sainte ou arches de Noé à roulettes permettent d'introduire le rappel du devoir religieux dans la vie quotidienne des fidèles, en passant par les voies du loisir et la légèreté du jeu.

Le *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique* (Berthod et Hardouin-Fugier, 2006) présente ainsi un large répertoire de jeux religieux conçus entre le XVII^e et le XIX^e siècle. Pour chaque objet les auteurs ont rédigé une notice précise, complétée par une bibliographie et des illustrations. Bien que les descriptions soient très fines, certains renseignements font toutefois défaut, pour certains objets mineurs, sur les usages, le contexte et les utilisateurs. Ce Dictionnaire offre toutefois l'avantage de mettre en valeur des objets peu connus, où l'écriture entre en grande partie dans leur production et leur fonctionnement.

Ainsi les jeux à sentences, créés par les Jésuites des Pays-Bas et diffusés en France du XVII^e au XIX^e siècle, intègrent des phrases étiquettées sur des figurines pour retracer un

parcours spirituel. L'un d'entre eux, créé au couvent de la Visitation à Moulins (Allier) à la fin du XIX^e siècle, prend la forme d'une boîte contenant un jardin planté de croix au pied desquelles sont collées des phrases. Conçues selon le modèle du chemin de croix, les figurines en carton peint de différentes formes et couleurs sont censées être déployées sur un support domestique (une table, un buffet) jusqu'à former un chemin vers la plus grande des croix, en verroterie. A la manipulation d'objets s'ajoute donc la lecture des sentences morales, telles que « La croix est bonne en tout temps », « Toute la vie de Jésus n'a été qu'une croix et un long martyr », « Dans la croix est la force de l'homme » ou encore « La croix est une bonne relique qu'il faut garder »¹⁵.



FIGURE 7.8 – *Jeu à sentences. Travail de couvent, fin du XIX^e siècle. Musée de la Visitation, Moulins*

15. Cf. « Jeux religieux » in *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique, op. cit.*

Dans les jeux à sentence, l'écriture ne possède pas la même efficacité que dans le cas des reliquaires : son rôle est ici essentiellement pédagogique. Elle assume auprès des pratiquants un rôle de rappel et d'assistance à la prière, faisant naître par le biais du jeu un rapport ludique à celle-ci. Dans l'exemple cité ci-dessus, la lourdeur des sentences contraste avec la légèreté du geste du joueur, qui peut manipuler l'objet de dévotion (la croix) comme un objet familier.

La dévotion au Chemin de croix, lié à la visite des lieux saints en suivant la route parcourue par le Christ dans les rues de Jérusalem le dernier jour de sa vie, a inspiré aux Jésuites et aux Franciscains des réalisations de mises en scènes permettant de suivre cette *via crucis* chez soi. Appelées *Sacri Monti*, ces scènes composées de petites figurines étaient parfois accompagnées de sachets de terre de Palestine, en papier imprimé avec le nom de chaque station, revêtus du sceau de la « Custodie de la Terre Sainte » garantissant la provenance du matériau rapporté¹⁶. La mention « Ex loco, ubi Creator omnium iterum in terram procidit. » (De ce lieu, où le Créateur reposa en terre.) nous renseigne sur la fonction de l'écriture imprimée sur le sachet. Complétant et explicitant le sceau, elle rappelle que la terre contenue dans le sachet est proche du statut de relique, puisqu'elle provient du lieu où est mort et enterré le Christ. Elle permet une proximité entre le corps de l'orant et celui de Dieu.

16. Cf. « Chemin de la croix » in *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*, *op. cit.*



FIGURE 7.9 – *Chemin de croix constitué de 14 sachets de terre de Palestine, vers 1880, Musée d'Art Sacré, Mours-Saint-Eusèbe*

Nous voyons ainsi comment le rapprochement entre les hommes et Dieu passe par un acte d'écriture. Que ce soit pour les reliquaires ou pour les sachets de terre sainte, la présence divine ne se manifeste que par le biais d'une étiquette et d'un sceau : l'une désigne ce que contient la boîte ou le sachet, l'autre certifie que ce qui est désigné n'est pas autre chose que ce qui est allégué. L'authentification passe par un étiquetage, par le rapprochement et la contiguïté d'un nom et d'un objet. Comme le souligne Béatrice Fraenkel en développant la prise en compte de l'étiquetage comme acte d'écriture, « la signification des énoncés dépend étroitement de la "mise en place" de l'énoncé, de l'objet sur lequel il est écrit, du lieu où il est posé. » (Fraenkel, 2007 :106) Distinguant des variations au sein des actes d'étiquetage et des objets qu'ils impliquent (le cartel d'un tableau, la médaille d'une personne, la plaque d'une rue ou l'emballage d'un produit), elle ajoute : « si l'étiquette est comprise comme le nom propre d'un tableau ou d'un individu (médaille) ou d'une rue ou d'un produit, c'est parce qu'il y a coprésence de l'écrit et de l'objet et surtout parce que l'écrit est posé d'une certaine façon à côté de ou sur l'objet. » (Fraenkel, 2007 :107) Dans les cas que nous avons présenté, l'étiquette n'est pas uniquement constituée d'un nom ou d'un énoncé abrégé, mais peut comporter une phrase complète. Le geste de désignation est cependant le même.

Une différence remarquable entre les tableaux-reliquaires en papier roule et les sachets de terre sainte réside dans l'usage auquel ces objets sont destinés. Dans le cas des reliquaires, l'objet est construit pour instaurer une certaine distance entre l'orant et les reliques du saint. Le sachet de terre sainte au contraire peut se porter sur soi, être transporté, être porté près du corps. Nous allons à présent explorer cette relation de proximité qui peut être entretenue avec l'écrit de dévotion.

7.2.2 Incorporations : l'écrit de dévotion porté ou ingéré

L'écrit de dévotion peut remplir une fonction de mise en contact entre la divinité et le fidèle, comme dans le cas précédemment cité des sachets de terre sainte. Portés près du corps, cette proximité n'en devient que plus manifeste. La relation entre le corps et l'écriture va ici être abordée à travers trois études liées l'écrit de dévotion : les « minuscules billets, morceaux de papier griffonnés, feuilles ou lettres » portés par des vagabonds au XVIII^e siècle et découverts par Arlette Farge font échos aux phylactères médiévaux analysés par Jean-Claude Poulin. Quant aux usages marginaux des livres religieux, ils semblent répondre, selon Alain Boureau, aux vénération du livre en usage chez les Franciscains. Nous retournerons ensuite au *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique* pour extraire des exemples de pratiques propitiatoires où l'écrit votif est porté près du corps.

L'écrit sur soi

L'historienne Arlette Farge, étudiant « l'écrit sur soi » au XVIII^e siècle, à travers les inventaires des objets portés par des personnes retrouvées mortes dans la rue et conservés dans les archives de police, note la présence de nombreux écrits se référant à une pratique religieuse. « On trouve dans les poches de tel ou tel l'*Imitation de Jésus Christ*, un reliquaire de bois tournant avec la Vierge en bois, des prières recopiées, ou encore, de façon plus saisissante, “à la doublure d'une veste à la hauteur du coeur cousu un petit paquet couvert de peau noire avec du fil lequel ouvert s'est trouvé contenir une image sous un verre commun bordé de papier marbré représentant la Sainte Vierge tenant l'enfant et

au-dessus la figure du Saint-Suaire, le verre couvert d'un drap noir"¹⁷. » (Farge, 2003 : 97).

Témoins d'une appartenance religieuse, ces objets écrits religieux (livre de prières, images, prières écrites, reliquaires) sont également à replacer dans leur contexte particulier : celui de l'errance et du vagabondage au XVIII^e siècle. Ainsi Arlette Farge peut-elle émettre l'hypothèse d'une fonction attribuée à ces écrits : celle de l'efficacité d'une protection face au malheur. « Les écrits ordinaires donnent aussi la preuve des attentions distraites ou des adhésions à éclipse qui caractérisent les façons de vivre de chacun. Ecrire permet d'avoir un peu d'autorité, d'être supérieur à ce qui peut ressembler à un maléfice : les recettes, les aphorismes, les chiffres, les prières sont les secrets compagnons d'une route accidentée. » (Farge, 2003 : 106).

L'écrit porté sur soi accompagne. Cette « brume » de papier qui entoure les vagabonds renvoie à une multitude de fonctions, appartenances ou intentions qui permettent à la personne de se présenter, de retracer son parcours, de dire qui elle est, de former une certaine cohérence dans une existence précaire. Ces écrits portés sur soi relient le chemineau à la société, aux institutions (dans le cas d'un certificat de baptême, par exemple, ou d'un livret militaire), mais aussi à Dieu, qui devient témoin et soutien providentiel. « Comme un rivage de mer appartenant à tous apparaît l'accompagnement efficace des mots tissés par le désir de l'écrit. » (Farge, 2003 : 108). Proches et manipulables, les écrits votifs que l'on serre contre soi possèdent une charge affective et une valeur existentielle qui rendent uniques des objets pourtant produits en série comme les médailles, les images saintes ou les livrets de dévotion.

Phylactères médiévaux

Plus qu'une simple compagnie, l'écrit votif escorte le voyageur ou la personne qui se déplace : il accompagne en protégeant. Cette fonction attribuée à l'écrit est bien antérieure au XVIII^e siècle, puisque l'usage des phylactères, brèves inscriptions sur un billet portées sur soi ou accrochées au cou en guise d'amulette étaient connues des Babyloniens, des

17. Archives nationales, Z2 4133 (« Cadavre masculin flottant sur la rivière, quarante-sept ans, depuis longtemps dans l'eau. »)

Greco, des Romains, des Juifs, des Germains et enfin des Chrétiens des premiers siècles (Riché, 1976 : 83).

Ainsi l'historien Joseph-Claude Poulin propose-t-il, dans son étude sur les utilisations marginales de l'écrit au Moyen Âge, une typologie des « documents à prodiges » employés dans un souci de guérison ou de protection divine. Les phylactères peuvent être une production du clergé, comme le montre ce cas d'une abbaye jurassienne, où des billets protecteurs furent produits en masse après une guérison obtenue suite à l'apposition d'un phylactère rédigé par l'un des Pères de la communauté, l'abbé Oyend. (Poulin, 1979 : 136). Les lettres rédigées par les saints possèdent également un pouvoir thaumaturgique, comme tout objet entré en contact avec lui. « Une dévote de saint Oyend mit une lettre du bienheureux sur ses yeux, puis dans sa bouche, pour échapper à une maladie mortelle ; Fortunat relate deux scènes de guérison par lavage de lettres de saint Germain de Paris ; un navire échappa au naufrage grâce à une lettre de saint Cybard d'Angoulême appliquée sur les flots par un spectateur sur la rive. » (Poulin, 1979, 137). Le Moyen Âge ne manque pas d'exemples où l'écrit, miraculeux, guérit, dans des récits toujours prodigieux.

Dévotions franciscaines

Mais plus que de simples anecdotes à usage édificatoire, ces exemples d'utilisations « marginales » font partie intégrante d'une véritable culture de l'écrit religieux. L'historien Alain Boureau montre ainsi comment, du Moyen Âge au XVIII^e siècle, l'usage du livre religieux s'est modifié, sous l'impulsion des Franciscains. « La vénération pour le livre se comprend d'abord comme l'aboutissement de la rénovation théologique et philosophique du XII^e siècle qui, par le biais d'Aristote retrouvé, affirme la coïncidence de la vérité et de l'étant et donc, selon Jacques Verger, « la quasi synonymie, fréquente à cette époque, de *pagina* et *doctrina*, *liber* et *scientia* ». ¹⁸ » (Boureau, 1987 : 40).

Cette « vénération » pour l'objet-livre a plusieurs conséquences. D'une part, une propension des franciscains à tout faire éditer (apologie, livret, procès-verbaux...), persuadés que « le vrai s'imprime ». D'autre part, la représentation de tous les saints d'obédience

18. J. Verger, « Condition de l'intellectuel au XIII^e et XIV^e siècles », in R. Imbach et M.H. Méléard, *Philosophie Médiévale. Anthologie de textes (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris 1986, p. 31

franciscaine, un livre à la main, tel Saint-Antoine-de-Padoue, docteur évangélique franciscain. Sa mémoire est ainsi célébrée par le franciscain Jean de La Rochelle dans son « Sermon pour la fête de Saint Antoine de Padoue », au milieu du XIII^e siècle¹⁹ : « Il tenait un livret ouvert dans sa main. (...) Le livret est ouvert parce qu'il est compris ; il est dans la main, pas dans un coffre ou dans une poche, ou sur une table, mais il est dans la main, c'est-à-dire dans la mise en pratique. » Porté et de petit format, le livre religieux (ou plutôt ici, le livret), ouvre ici sur toute une culture du livre de chevet, domestique et ecclésial, manipulé à souhait par son détenteur qui l'ancre dans la « pratique ».

Mais les vénération franciscaines de l'écrit vont plus loin, comme le montrent ces pratiques alors promues, tels les *sortes*, usage prophétique de la matérialité de la Bible, qui, ouverte au hasard, prédit l'avenir par le premier verset qui s'offre au regard du lecteur²⁰. Les pratiques de guérison par apposition de l'écrit prennent une tournure mystique comme le montre une scène rapportée dans le *Traité des miracles de saint François*, par Thomas de Celano, vers 1252 (25 ans après la mort du saint). Alain Boureau cite cette scène de guérison où une noble dame, souffrant d'une fistule, entre dans une église franciscaine, lit un livret contenant la vie et les miracles de Saint François, puis, après l'avoir appliqué sur la zone malade, s'en trouve soignée. Le livret hagiographique guérit. Lu, manipulé, il produit à nouveau ce qui le constitue : l'efficacité surnaturelle. L'objet transmet les pouvoirs thaumaturgiques dont son texte témoigne, propageant cette efficacité du contenu au contenant.

Au XVIII^e siècle, Crescence de Kaufbeuren, mystique franciscaine, s'adonne aux « formules à manger »²¹. Ces morceaux de papier portent inscrite une formule manuscrite ou imprimée, extraite de l'Écriture, et choisie pour sa valeur conjuratoire. Pour se prémunir d'un danger grave, le billet est mangé. Ainsi l'historien Alain Boureau peut-il conclure

19. Présenté et traduit par L. J. Bataillonin in R. Imbach et M.H. Méléard, *Philosophie Médiévale. Anthologie de textes (XIII^e-XIV^e siècles)*, op. cit.

20. Un bon exemple de ces *sortes* est donné par Guibert de Nogent, au début du XII^e siècle : chacun des évêques de Laon qu'il évoque se livre aux *sortes* au moment de son entrée en fonction. (Guibert de Nogent, *Autobiographie*, ed. et trad. E.R. Labande, Paris 1981, pp 396-397).

21. F.D. Boespflug, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris, 1984, pp. 134-135

en une double détermination de l'écrit religieux franciscain : théologique et magique. A la fois objet de culte (bien communautaire doté d'un pouvoir sacré), mais aussi matériel de dévotion (prolongement individuel de l'activité culturelle et marque d'une pratique religieuse), l'écrit signale, rappelle un vœu, une prière. « Les Franciscains savent utiliser les facilités typographiques pour entourer les fidèles de l'écrit sacré ou magique, livrets, cédules, images, ces variantes de la représentation, de la reliure ou de l'Euchariste : papier avalé, papier mâché, papier ruminé, l'écrit doit alimenter les estomacs dévôts. » (Boureau, 1987 : 72).

Pétales, sachets, médailles et ceintures

Cette ingestion dévotionnelle se retrouve jusqu'au début du XX^e siècle : le *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique* signale ainsi l'existence « d'images à consommer », vendues en Allemagne en 1912. Ces images saintes, serties de sentences, sont collées sur du carton et bénies. Elles mentionnent au dos « boire avec de l'eau » et servaient de protection en cas de choléra. D'autres sont reproduites sur du pain azyme et sont censées posséder des vertus thérapeutiques. Dans certains monastères de la Visitation, on fait avaler cinq billets manuscrits aux malades, en souvenir des cinq plaies du Christ. Sur chacune des faces de ces billets sont inscrits les mots suivants : « Le Sacré-Coeur de Jésus vous guérisse ! » d'un côté, « Loué soit à jamais la très pure et Immaculée Conception de Marie Mère de Dieu », de l'autre.

L'écrit ingéré est un cas extrême : l'écrit de dévotion porté par les fidèles est une pratique plus courante, aux XIX^e et XX^e siècles. Les « pétales de rose de sainte Thérèse » sont ainsi une production répandue par les carmélites après la mort de la sainte. L'hagiographie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus relate que la sainte, mourante, voyait des roses s'effeuiller près de son lit. Les carmélites fabriquent alors des pétales de rose en papier, dont une face est colorée et l'autre imprimée de paroles de la sainte. Ces pétales sont ensuite distribués sur les lieux de pèlerinage.

Les « breverl », ou « petites lettres de dévotion », sont employés en Bavière au début du XIX^e siècle. Le terme désigne un court message accompagné d'images de dévotions, pliées ou enfermées dans un petit sac. Certains sont composés dans un but précis, thérapeutique (contre la rage) ou météorologique (contre les orages, la grêle, les incendies). Rangés dans

une armoire, cousus aux vêtements, suspendus au cou, les *breverl* peuvent être rapprochés des sachets, qui sont quant à eux scellés pour garder leur force intacte. Cette clôture performative par le sceau rappelle celle qui est pratiquée dans la fabrication des reliquaires : la « force » de ces objets est maintenue par un dispositif de fermeture. Les sachets peuvent contenir des textes, des images, mais aussi des fragments de reliques, des métaux, des végétaux ou des cheveux. Les sachets sont condamnés par l'église pour leur hérésie à cause de leur ressemblance avec les scapulaires (morceaux d'étoffes sur lesquels sont cousues des images brodées ou imprimées, signifiant une appartenance ou un attachement à une confrérie religieuse). Pour marquer la différence entre ces deux objets, l'Eglise exige que les scapulaires soient de forme carrée ou rectangulaire et interdit qu'ils soient attachés aux vêtements. En 1910, le pape Pie X autorise cependant le remplacement du scapulaire par une médaille.

Mentionnée dans le monde chrétien dès le III^e siècle, la médaille est l'objet dévotionnel, commémoratif ou magique le plus répandu. Frappées à l'image d'un saint ou de la Vierge, les médailles de dévotion sont massivement fabriquées au XIX^e siècle pour favoriser certains cultes. Comme les *breverl* ou les scapulaires, les médailles mêlent image et inscription. Les médailles de dévotion, dont la plus célèbre reste la « Médaille Miraculeuse », sont bénies selon des règles précises énoncées dans le *Rituel romain* par les émetteurs qui ont l'exclusivité de leur exploitation. Portées à même la peau, autour du cou ou du poignet à l'aide d'une chaînette, les médailles témoignent d'un désir de contact direct avec la divinité.

Vendues dans les lieux de pèlerinage, comme à Notre-Dame-de-la-Daurade, à Toulouse, jusque dans les années 1950, les ceintures d'accouchement sont également des objets qui permettent de porter l'écrit votif contre le corps. La ceinture d'accouchement est une longue bande de tissu supposée accélérer les contractions d'expulsion de l'enfant. Elle est placée sur le ventre, au poignet ou au cou de l'accouchée. Des inscriptions sont peintes, brodées ou imprimées, telles que « Ô Marie, douce mère, priez pour moi, protégez-moi ». Elle peut être datée et le nom du pèlerin peut y figurer.

L'écrit votif porté sur soi implique une relation de proximité avec la divinité. Elle n'est plus tenue à distance dans un reliquaire ou un tableau, elle s'inscrit dans un objet manipulable que l'on transporte et qui accompagne le fidèle dans chaque moment de sa

vie. L'écrit, à travers ces multiples exemples d'objets et de pratiques, est placé au coeur de l'efficace de la protection divine. Les sachets et *brevets* mis à part, tous ces objets sont fabriqués et mis en circulation par l'Eglise, que ce soit dans les couvents ou les lieux de pèlerinage. Comme le souligne Alain Boureau à propos des pratiques de l'écrit franciscaines, l'Eglise entoure le fidèle d'une nuée d'écrits votifs, l'escortant en toutes circonstances.

Nous avons jusqu'ici abordé la question de l'écrit réalisé essentiellement par le clergé. Or des actes d'écriture réalisés par les fidèles eux-mêmes sont également identifiables, repérés par l'historien Philippe Martin sur des livres de piété personnels.



FIGURE 7.10 – Scapulaires de l'immaculée conception, XIX^e siècle. Musée d'art sacré, Mours Saint-Eusèbe.

7.2.3 Appropriations graphiques : les *marginalia*

A partir d'un corpus de 2 230 ouvrages issus d'un dépouillement des bibliothèques diocésaines de Lorraine et de Savoie, Philippe Martin s'est penché sur la production et la lecture des livres de piété, entre 1640 et 1850. Les livres de piété sont des ouvrages imprimés de petit format, en langue vulgaire, écrits par des religieux et explicitement destinés aux laïcs. Cet ensemble « livres de piété », recouvre aussi bien des recueils de prière, des romans pieux, des ouvrages de formation présentant les fondements de la foi, des ouvrages de spiritualité pour faciliter la réflexion personnelle et des ouvrages de dévotion pour guider le fidèle dans ses pratiques.

Avec une volonté de réaliser aussi bien une histoire du sentiment religieux qu'une histoire du livre, Philippe Martin divise son étude en trois parties : l'objet (ou la production et la diffusion des livres de piété), l'intention des auteurs et les pratiques des lecteurs attenantes à ces ouvrages. Aussi bien didacticiels que dévotionnels, les livres de piété se présentent comme des manuels pratiques et complets pour guider le fidèle dans sa vie dans l'Église mais aussi dans sa vie personnelle. En effet, ces ouvrages insistent sur l'importance accordée à la vie intérieure, à la prière privée et à l'oraison mentale. Ils rappellent l'obligation de la prière, proposent des méditations et des formules de prières, exposent ce qu'il convient de demander dans la prière, commentent l'oraison dominicale, désignent des temps de prière particuliers, dans un souci d'encadrement des fidèles.

Dans son dernier chapitre, Philippe Martin explore plus précisément les mentions manuscrites et autres marques d'appropriation des livres de piété par leurs lecteurs. Il en fait l'une des sources pour connaître le rapport quotidien entretenu par ces lecteurs avec leurs ouvrages. Dans certains d'entre eux, il découvre ainsi des annotations portées dans la marge ou sur les pages vierges du livre, au début ou à la fin de l'ouvrage. En 1770, un paysan Lorrain consigne sur les pages blanches de son exemplaire des *Sentiments de pénitence et de piété pour tous les temps et les différents états de la vie* (Paris, 1704) les prix des marchandises qu'il vend ou achète : « Sept Bote de pail / et sept souls la bote le tout / fait 2d. » (Martin, 2003 : 532). Au XIX^e siècle, un tisserand inscrit dans ses *Pratiques des vertus chrétiennes* des recettes de colorants et dessine les schémas des tissus à produire. Une jeune femme de Moselle-Est note sur un ouvrage de piété en langue allemande des conseils donnés par sa mère concernant des travaux de couture et

de tricot (Martin, 2003 : 532-533). Ces annotations dans les marges ou les périphéries du livre, liées au domaine domestique ou professionnel et qui apparaissent au cours du XVIII^e siècle, ne sont pas, pour Philippe Martin, des preuves de déchristianisation. Il les interprète au contraire comme des indices de familiarité avec ces livres de piété que leurs lecteurs emportent avec eux, aux champs, à l'atelier et dans leur famille.

L'attachement des lecteurs à ces ouvrages s'observe également au travers des *ex-libris* inscrits en seconde de couverture, présents dans 36% du corpus. Ces mentions manuscrites reprennent le nom et parfois l'adresse du propriétaire, qui craint de perdre son ouvrage et profère dans certains cas des menaces à l'encontre de la personne qui voudrait le voler. En 1857, Vincent Chardonnet avertit, sur son *Histoire de la Sainte Bible* (Annecy, 1854) : « Cette sainte bible appartient / A moi qui mapelle Chardonnet / vincent fils de Théophile d'Aufsois / ceux qui le trouveront seron aubligé de me / le rendre soupène de péchés mortel seron / au bligé de le rendre à vincent Chardonnet / fait l'année 1857 » (Martin, 2003 : 538-539). D'autres promettent un verre de bon vin ou une récompense sonnante et trébuchante. Or Philippe Martin remarque que les sommes offertes dépassent largement le prix d'achat du livre. L'objet infiniment personnel que constitue le livre de piété ne doit pas être perdu : le lecteur ne souhaite pas retrouver un ouvrage quelconque mais bien « l'exemplaire sur lequel il s'est penché pendant de nombreuses journées, qu'il emporte lors de ses déplacements et qu'il porte sur lui le dimanche ou lors des cérémonies paroissiales. » (Martin, 2003 : 539). Transmis de génération en génération, le livre de piété porte en outre la marque d'un lien qui se crée entre les possesseurs d'un même ouvrage.

Deux autres actes d'écriture entourent ces ouvrages de piété, en lien avec la formation spirituelle du lecteur : la copie et la dictée. Philippe Martin donne des exemples précis de lecteurs qui ont pour habitude de prendre des notes dans les marges de leurs livres. Cette lecture active entre d'ailleurs dans les recommandations émises par Nicolas Jamin en 1770 dans son *Traité de la lecture chrétienne* : « La méthode de lire la plume à la main aiguise, anime l'attention du lecteur et rend la lecture plus profonde : elle facilite l'intelligence des choses qui s'impriment plus profondément dans l'esprit quand on les relit, elle est un excellent remède contre l'oubli. » (Martin, 2003 : 540).

Cette prise de note pendant la lecture peut être une copie de passages marquants issus de l'ouvrage lui-même ou d'autres livres sur le même thème, opérant ainsi des rapproche-

ments entre plusieurs textes. Une pratique peu répandue mais marquante est celle que Philippe Martin qualifie de « notes invasives » : le lecteur opère une intrusion dans le texte imprimé en écrivant dans les interlignes. Ainsi, un ancien élève des jésuites vivant à Chambéry annote entièrement son exemplaire des *Saints désirs de la mort* (Lyon, 1693). Il y inscrit une multitude de citations, mais aussi des réflexions pieuses, des anecdotes choisies dans la vie des saints et de notes morales. Ces mentions manuscrites donnent naissance à un nouvel objet, entièrement personnalisé, où les mots imprimés semblent perdus au milieu des annotations.

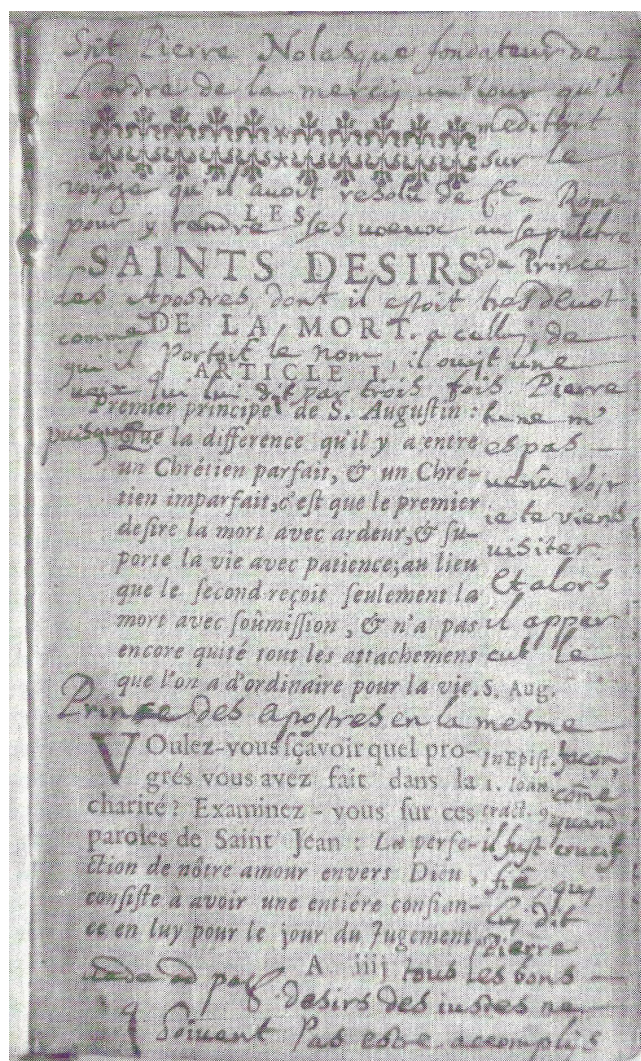


FIGURE 7.11 – Notes invasives dans « Les Saints Désirs de la mort » (1693), Maison diocésaine de Chambéry, in Martin, 2003 : 542

Certains exemples cités par Philippe Martin permettent de repérer la pratique de la dictée spirituelle, dont les livres de piété personnels gardent les traces. Ainsi en 1758, soeur Catherine, régente d'école de la paroisse Saint-Jean de Toul, donne à une ancienne élève prénommée Barbe un exemplaire des *Entretiens avec Jésus-Christ* (Paris, 1736) et lui dicte, au moment où elle lui fait ce cadeau, une prière que l'élève copie sur cet ouvrage. Ces exemples de dictée, par les multiples fautes de rédaction et les transpositions phonétiques de certains mots, incitent à penser que ces lecteurs, bien que suffisamment instruits pour acheter un livre de piété, dominent mal la pratique de l'écriture.

Enfin, la copie de certaines prières nous intéresse plus particulièrement, parce qu'elles sont la marque d'un développement, entre le XVII^e et le XIX^e siècle, de l'écriture votive personnelle. Certains lecteurs se contentent de recopier des extraits d'ouvrages de prières, et s'approprient, par ce geste, les phrases qu'un autre a composées. D'autres rédigent de véritables professions de foi personnelles et terminent ces textes d'engagement par des prières personnelles, la plupart du temps orientées vers le bien général. Ainsi en 1784, Marie-Catherine Rey, qui deviendra par la suite religieuse, écrit-elle un texte de 77 lignes sur les pages blanches de son *Recueil de différents exercices de la dévotion aux Sacrés Coeurs de Jésus et de Marie* (Avignon, 1778), qu'elle achève par une prière : « exaucez Seigneur / les prières que je fais pou / les nécessités présentes et / l'exaltation de notre Mère / la Ste eglise unissez / les princes chrétiens dans / une Sainte paix etouffez / les hérésies et donnez à tous / tous les pecheurs un coeur / vraiment contrit et humili » (Martin, 2003 : 546). Les demandes que Philippe Martin relève dans ces prières sont souvent les mêmes : les lecteurs s'adressent directement à Dieu et l'implorent de les protéger et de leur donner la force de mener une vie pieuse. « Ce ne sont pas des invocations destinées à obtenir un secours immédiat comme on les prononce tant lors des malheurs ou pendant les pèlerinages. Elles ne s'apparentent pas non plus aux formules protectrices ou propitiatoires que les prêtres considèrent comme de dangereuses superstitions. Elles sont des engagements qui doivent orienter une existence. Si la croix plantée à un carrefour est un rappel permanent des promesses faites à l'issue d'une mission, la prière manuscrite est le souvenir de résolutions personnelles. » (Martin, 2003 : 549).

Témoignage d'un moment privilégié dans la vie d'un croyant, la prière écrite sur un livre de piété est chargée de sens aussi bien par son texte que par son support. L'acte qui

est accompli dans ce moment particulier est chargé de sens par le lieu dans lequel il est accompli. Il est un engagement, une volonté de garder en mémoire un élan vers Dieu et de le transmettre à ses descendants qui à leur tour hériteront de ce livre.

L'Eglise catholique a accordé une attention particulière, au sein des pratiques dévotionnelles, à ces « petits écrits » que contenaient les objets votifs. Elle a encouragé et canalisé la propagation de supports permettant d'évangéliser leurs utilisateurs et de se démarquer du Protestantisme, davantage tourné vers une diffusion massive du texte biblique. L'écrit, porté sur des médailles, des ceintures et des scapulaires, manipulé dans des jeux miniatures, entourait le fidèle catholique, quand bien même celui-ci n'était pas en mesure de lire. Intégré à des objets guérisseurs, il se chargeait d'une efficacité protectrice. L'inscription sur des objets votifs tire également sa force de sa capacité de monstration : dans les reliquaires, sur les sachets de Terre sainte, elle désigne ce qui est caché et qui pourtant doit être vénéré.

Mais l'écrit n'est pas seulement produit par l'Eglise pour les fidèles, il est également produit par eux. Les livres de piété étudiés par Philippe Martin témoignent de la pratique d'une écriture pour soi, incluant notes de lectures et prières personnelles. Les pratiques d'écriture votives que nous pouvons aujourd'hui observer dans les lieux de culte catholiques sont donc le fruit d'une histoire longue de la culture écrite. Si elles peuvent se rapprocher des graffitis de pèlerins se rendant sur les tombes des premiers martyrs chrétiens²², les pratiques d'écriture votives actuelles n'en sont pas une résurgence directe. L'éclairage que nous venons d'apporter sur la circulation des objets de dévotion pointe davantage sur un ensemble d'usages institutionnalisés. A travers l'étude de carnets de catéchisme des années 1980 à 2000, nous avons également montré comment ces pratiques d'écriture votives sont également liées à un apprentissage de la prière par l'écrit — et de l'écrit par la prière.

22. Il existe peu de travaux consacrés à ces graffitis en dehors des études archéologiques portant sur des sites et tenant compte secondairement de ces « inscriptions pauvres », quasiment effacées. Voir l'article « graffites » dans le Dictionnaire d'archéologie chrétienne, Paris, Letouzey et Ané, 1925, pp. 1453-1542.

Nous allons à présent aborder notre dernier chapitre en proposant une perspective sur la façon dont l'écriture votive apparaît dans des études portant sur d'autres religions que le catholicisme. Cet éclairage nous permettra de montrer comment une anthropologie religieuse attentive à l'action ordinaire gagnerait à épaissir la pensée de cet objet.

Chapitre 8

De l'« extraordinaire » au « cryptique » :

l'écriture votive hors du catholicisme

Pour permettre une vue d'ensemble sur la place qu'occupe l'écriture votive dans le champ de l'anthropologie religieuse, revenons un instant sur les catégories du fait religieux proposées par Alphonse Dupront, abordées au cours du troisième chapitre de cette thèse (Dupront, 1978). Elles permettent en effet de penser l'activité votive en tenant compte du rapport à l'institution et d'envisager l'écriture votive non plus comme une « marge » mais comme une ressource dans un éventail de pratiques possibles. Ces catégories, poreuses, sont au nombre de trois :

- La « religion du quotidien », qui comprend les rythmes de la liturgie et les fêtes, se détachant sur le fond des habitudes ;
- L'« extraordinaire », rupture du rythme par des gestes exceptionnels : pèlerinages, cultes thérapeutiques et dévotions ;
- Le « cryptique », « ce qui cherche lien ou participation jusque dans les ténèbres », ce qui est appelé « superstition » : « tous les bas-fonds en somme dont une religion moderne a voulu souverainement se libérer. » (Dupront, 1978 : 190)

Bien entendu, ce schéma ne doit pas être compris comme un carcan hermétique. Certaines activités peuvent avoir trait aussi bien à « l'extraordinaire » qu'au « cryptique ». En outre, un catholique non pratiquant peut considérer une célébration liturgique auquel il participera exceptionnellement comme ne faisant pas partie de son quotidien ; tandis qu'un marabout ou un désorceleur fera du « cryptique » son ordinaire professionnel — sans pour autant dévier d'une bonne observance des rites dans la sphère familiale. Cette tripartition proposée par Alphonse Dupront possède toutefois l'avantage de poser clairement la question de ce qui fait saillance dans l'activité religieuse.

La notion de saillance, concept « voyageur » commun à plusieurs courants de recherche en sciences sociales, sciences cognitives ou sciences physiques (Fraenkel, 2003 ; Landragin 2004) désigne une qualité propre à un élément qui se sépare nettement de son environnement. Cet élément est perceptible, mémorisable, et se détache d'un continuum d'habitudes ou d'une ambiance. Un fait saillant émerge, tandis qu'une ambiance entoure, environne. Ici, nous ne parlerons pas de ce qui surgit comme saillant du point de vue de l'acteur, mais bien de ce qui fait saillance pour l'observateur. Notre propos est donc principalement d'ordre épistémologique. Il s'agit de comprendre pourquoi l'écriture votive reste, dans les travaux d'anthropologie religieuse, soit mise en lumière comme une « saillance » extraordinaire ou magique, soit cantonnée à une « ambiance », à un decorum auquel on ne prête guère crédit.

En effet, les pratiques de prière écrite ont peu retenu l'attention des ethnologues et sociologues, y compris en dehors du domaine catholique. C'est la raison pour laquelle la discussion avec les travaux que nous allons présenter dans les deux premières sections de ce chapitre ne s'est pas imposée plus en amont au sein de notre analyse. Pourtant, nombreuses sont les attestations d'écriture votive qui affleurent dans les travaux monographiques portant sur un pèlerinage ou un sanctuaire. Nous souhaitons ici détailler quelques exemples de recherches ethnologiques contemporaines où l'écriture votive apparaît subrepticement sans pour autant être mise en valeur comme un objet d'étude à part entière. Ce détour final par d'autres religions que le catholicisme nous permettra d'apporter des éclairages supplémentaires, sur notre objet mais également sur notre démarche.

8.1 Ecriture votive et « religions du Livre »

Jack Goody consacre le premier chapitre de son ouvrage *La logique de l'écriture* au thème de l'influence de l'écriture sur la religion. En termes d'organisation sociale, « c'est dans ce domaine, affirme-t-il, que surgissent la plupart des questions capitales. » (Goody, 1986 : 11) Il met face à face les religions du nord du Ghana — lieu de ses études de terrain — et les « religions du Livre », pour tenter de répondre à ces questions : quelle est la différence entre une « Parole » écrite, telle qu'elle est conçue dans le Judaïsme, l'Islam, le Christianisme, et une « Parole » orale ? De quelle façon les systèmes de culte dépendent-ils de modes de communications spécifiques ? Jusqu'à quel point les courants traditionnels de la pensée dépendent-ils de la présence préalable d'une religion du Livre ?

Nous souhaitons reprendre et discuter, à travers les exemples d'étude que nous allons citer, cette distinction qui prévaut entre « religions du Livre » et les autres religions. Jack Goody insiste sur cette distinction mais n'entre pas dans la complexité du terme et lui substitue d'autres vocables, tels que « religions écrites » (« literate religions », dans la version originale) ou « religions alphabétiques » (« alphabetically literate religions »). Il cite pourtant le Judaïsme, l'Islam et le Christianisme comme exemples types de ces « religions écrites », renforçant cette séparation entre « religions du Livre » et religions de tradition orale.

Or le strict terme de « religions du Livre » est impropre. L'expression provient de la tradition islamique et fut employée pour désigner les religions monothéistes qui ont précédé l'Islam et qui se basent sur la Bible, soit le Judaïsme et le Christianisme. Cette expression est issue de la formule coranique « Ahl al-Kitab » (« gens du Livre »), désignant les Juifs et les Chrétiens (Ouellette, 1982).

Par extension, on désigne donc sous le terme de « religions du Livre » les trois religions monothéistes, fondamentalement enracinées dans l'écrit et dans un livre fondateur. Mais le Christianisme ne se désigne pas lui-même comme « religion du Livre » et préfère l'expression « religion du Verbe incarné »¹.

1. Voir le Synode des Evêques, XIIème Assemblée Générale ordinaire, « La parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Eglise », Instrumentum laboris, Cité du Vatican, 2008

Il serait également réducteur de désigner sous le terme unique de « Bible » le texte fondateur de la religion juive et chrétienne. Malgré des livres communs — comme celui des Psaumes, entièrement constitué d’hymnes, de supplications et de louanges à Dieu — l’Ancien Testament chrétien et la Bible juive ne sauraient non plus se confondre².

Au VI^e siècle l’Islam introduit une différence fondamentale dans la façon de considérer l’écrit saint. Le prophète fondateur de l’Islam, Mahomet (571-632), avait une quarantaine d’années lorsqu’il affirma avoir reçu, par la voix de l’ange Gabriel, le texte du Coran, révélation de la loi divine. Même s’il s’enracine historiquement dans les deux autres religions, la spécificité de l’Islam est de considérer le Coran comme incréé et éternel, c’est-à-dire comme l’émanation même de Dieu.

Judaïsme et Christianisme affirment que la Bible a été écrite sous l’inspiration de Dieu, mais par des hommes. Pour ces deux religions, les Ecritures sont saintes mais il est nécessaire de les relire, de les analyser, de les commenter pour tenter de percer la parole de Dieu à travers les mots et les images que les rédacteurs ont employées. Pour l’Islam, le Coran est au-delà de la sainteté, il est sacré. Il ne peut être commenté puisqu’il est la voix même de Dieu et qu’il est donc supposé, dans sa perfection, avoir tout dit une fois pour toutes⁴.

2. La Bible juive comprend trois grandes sections : la Torah, appelée Pentateuque dans la Bible chrétienne, composée des cinq livres de Moïse et toujours présentée en rouleau pour la lecture publique ; les Nebiim (Prophètes)³ ; les Ketûbim (Ecrits), des Psaumes aux Chroniques. La Bible chrétienne comprend deux grandes sections, l’Ancien et le Nouveau Testament. L’Ancien Testament comporte ainsi : les cinq livres du Pentateuque, identiques pour les deux religions ; les seize livres historiques (Du livre de Josué au deuxième livre des Macchabées) ; les sept livres poétiques et sapientaux (de Job à l’Ecclésiastique en passant par les Psaumes et le Cantique des Cantiques) ; les dix-huit livres prophétiques (d’Isaïe à Malachie). Le Nouveau Testament rajoute ensuite vingt-sept livres, comprenant les Evangiles, les Actes des Apôtres et les Epîtres. C’est à partir du II^e siècle que les Chrétiens adoptent le cahier à pages (codex), qui, outre la possibilité offerte d’accéder directement à n’importe quelle partie du texte, est une façon d’affirmer leur différence à l’égard des juifs dont la Torah est en rouleau.

4. Précisons ici que le Coran, s’il ne peut être littéralement commenté, est l’objet d’interprétations et que les hadiths, recueils d’actes et de paroles de Mahomet et de ses compagnons, sont abondamment commentés.

Ces différences qui s'enracinent aussi bien dans la matérialité de l'écrit que dans sa conception théologique induisent des usages et des manipulations différenciées des textes au sein même des pratiques quotidiennes des fidèles. Dès lors, prier par écrit ne peut désigner le même type d'actes.

8.1.1 Des écrits à la marge : Judaïsme, Islam

De fait, les travaux de sciences sociales portant sur l'usage de l'écrit votif dans un contexte islamique se sont tournés vers les pratiques magiques. Constant Hamès souligne ainsi la relation à l'oeuvre entre la conception théologique du Coran et les croyances des fidèles relatives à l'écrit : « Le pouvoir d'action directe sur les êtres et les choses, attribué généralement aux grands textes sacrés, reçoit, dans le cadre des croyances islamiques, un crédit particulier, s'agissant de la mise par écrit des paroles de la divinité unique et toute puissante. » (Hames, 2001 : 84) Ce sont ainsi les versets du Coran ou les noms de Dieu qui vont être utilisés dans la fabrication de talismans et dans les procédés rituels de guérisons.

Taktub, il faut écrire

En raison de la différence de contenu entre leurs textes fondateurs, le Christianisme et l'Islam ne semblent pas juger de la même façon les pratiques thérapeutiques magiques. Comme l'explique Constant Hamès, « une bonne partie de ce qui deviendra magie islamique se trouve déjà là, au point de départ. En effet, l'Islam démarre en Arabie et incorpore, dès le Coran, dès les faits, gestes et paroles du Prophète, l'incantation thérapeutique (*ruqiya*), l'imprécation (*licân*), le rite de propitiation, de guérison ou d'ensorcellement (*sihr*), les techniques de divination (*fa'l*), la croyance en des esprits supérieurs efficaces (*jinn*), toutes pratiques et croyances qui ont cours dans les sociétés de la péninsule arabique. » (Hamès, 2008 : 81)

De même, les récits liés à la vie du Prophète rapportent plusieurs épisodes circonstanciés où l'usage de sourates du Coran a produit des effets immédiats de guérison ou de protection. L'utilisation talismanique du Coran est ainsi présentée et légitimée par le Prophète lui-même et une littérature spécifique sur les vertus du Coran abonde dès le IX^e siècle (Hamès, 2001).

Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'écriture votive, car l'action réalisée diffère en plusieurs points. D'une part, les rituels thérapeutiques sont effectués par un guérisseur, issu d'une lignée lettrée ou reconnu comme tel dans sa communauté. D'autre part, les textes utilisés ne sont pas adressés à Dieu comme peut l'être une prière, mais sont inscrits, appliqués, consommés, dans un but de protection tirant profit de la puissance directe du texte sacré. Pourtant, des similitudes peuvent être observées entre ces pratiques thérapeutiques et nos prières écrites chrétiennes.

Dans un article datant de 1987, Constant Hamès développe une analyse minutieuse de textes soniké à usage magique, tirés des activités d'un marabout mauritanien pendant son émigration en France (1963-1981)⁵. Nous ne reviendrons pas sur les sources coraniques des textes utilisés ni sur le détail des sorts contre lesquels ces textes protègent, pour nous attarder plutôt sur le foisonnement de procédés cités :

- Ecrire des noms de l'Islam dans un tableau carré tracé par l'étirement du nom du Prophète ;

- Cuire et ingérer un verset coranique ;

- Ecrire trois fois un verset coranique en rapport de sens avec la demande, en diminuant progressivement son appareillage diacritique et vocalisé puis faire cuire dans une bouillie ;

- Ecrire des versets coraniques a un moment donné, les boire a un autre moment bien précis avec un liquide bien précis ;

- Ecrire le nom du saint avec un verset coranique sur une tablette puis laver et mélanger avec les racines d'un arbre donné, réduites en poudre puis faire sécher et administrer. (Hamès, 1987 : 314-315)

L'une des opérations réalisée avec l'écrit se rattache en l'amplifiant à ce qu'Arlette Farge avait découvert à travers les inventaires des objets portés par des personnes retrouvées mortes dans la rue au XVIII^e siècle : l'écrit votif se porte sur soi à titre de protection ou, comme c'est le cas ici, s'ingère. Elle rappelle également les « dévotions franciscaines » analysées par Alain Boureau à propos de Crescence de Kaufbeuren. Dans

5. L'adaptation des pratiques de marabouts à Paris est également analysée par Lilianne Kuczynski. Elle montre ainsi comment le recours à l'écriture a pu se substituer à d'autres procédés magiques nécessitant des ingrédients introuvables en France. (Kuczynski 1989, 2002 et 2008)

le cadre des pratiques thérapeutiques des marabouts, ce procédé utilise certains versets coraniques en raison de leur caractère sacré intrinsèque dont on compte bien capter le pouvoir, mais également à cause de leur rapport de sens, direct ou analogique, avec l'objet du problème ou avec les mécanismes de sa résolution. Constant Hamès montre ainsi que les passages du Coran sélectionnés et copiés par les marabouts possèdent un lien thématique avec le problème rencontré par le consultant. De la même manière, les « formules à manger » franciscaines étaient choisies selon une analogie avec le mal que l'on souhaitait éloigner.

Nous pouvons en outre souligner une similitude forte entre ces pratiques thérapeutiques et les prières écrites dans les lieux de culte : la mention du nom divin ou de ses disciples. Ici, un tableau de noms est lui-même tracé à partir du nom du Prophète ; des noms de saints sont inscrits sur une tablette aux côtés d'un verset. La force du nom équivaldrait à la force du texte sacré et serait en mesure d'appeler sur le détenteur du talisman la protection divine. Dans un travail plus récent, Constant Hamès présente une série de talismans écrits en provenance du Sénégal, caractérisés par la prolifération de noms sur un même objet : les 99 noms de Dieu, ceux des prophètes coraniques, des mères de ces prophètes ou des anges. S'il ne s'agit pas du même acte que celui de l'orant écrivant le nom de Dieu afin de s'adresser à lui, cette inscription du nom n'en reste pas moins, dans les deux cas, un appel.

Altan Gokalp, analysant ces pratiques magiques islamiques dans le contexte turc, note une pratique thérapeutique contemporaine dans laquelle le dépôt de l'objet écrit joue un rôle fondamental : le thérapeute inscrit en alphabet arabe le nom de la maladie sur un morceau de papier soigneusement plié, puis s'en va le cacher dans le creux d'un arbre ou d'un mur. La personne qui trouvera le papier emportera avec elle la maladie (Gokalp, 1995 : 25).

Ce geste de dépôt associé au secret de l'écrit dissimulé en rappelle plusieurs autres dans des contextes juifs ou chrétiens, que ce soit celui des prières glissées entre les pierres au Mur des Lamentations à Jérusalem ou encore, au sein de notre enquête, celui des prières pliées et introduites sous le socle des statues de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue. Dans le contexte islamique turc, cependant, ce dépôt ne correspond pas à une

adresse à Dieu. Associée au pouvoir souverain de la lettre divine, l'écriture est l'outil par excellence de la magie thérapeutique, où le mot écrit correspond exactement à la chose.

Le procédé fondamental de ces rituels tient, selon Constant Hamès, en un mot : *taktub*, « il faut écrire ». Geste magique essentiel, il est prescrit sur un support minutieusement précisé et ne peut se passer de l'exécution manuelle de l'officiant. Constant Hamès souligne ainsi la valeur inhérente à ce geste : « L'efficiencia du texte sacré, écrit ou oral, est contingente ; son pouvoir performatif dépend entièrement de celui qui le véhicule et le fait venir à l'existence, sous forme d'énonciation ou d'écriture. Une conséquence élémentaire, mais importante, de cette condition de prescription, tient dans le fait qu'aucun texte imprimé, fut-il coranique, n'a de pouvoir talismanique. » (Hamès, 2001 : 90)

L'écriture des noms de Dieu dans un contexte islamique est donc associée à l'une des franges de la pratique religieuse : celle de la magie thérapeutique. Bien que celle-ci soit intégrée dans la tradition coranique, elle n'en reste pas moins marginale par rapport aux actes fondamentaux tels que le jeûne, les cinq prières quotidiennes (proférées oralement) ou le pèlerinage. Une étude plus approfondie sur la présence de l'écriture votive dans l'Islam devrait s'intéresser particulièrement aux différents pèlerinages préconisés dans les villes saintes, notamment à la Mecque, pour déceler si des gestes d'écriture sont accomplis au sein de ce voyage de dévotion.

La prière juive de supplication, une écriture féminine ?

Il semble en effet que ce soit durant le temps du pèlerinage que l'écriture votive apparaisse. Dans ce temps cultuel prend place la formulation de demandes d'autant plus légitimes qu'elles sont formulées par des orant ayant accompli un périple, géographique, physique et spirituel.

Emanuela Trevisan-Semi analyse ainsi dans un article datant de 2006 les « livres d'or » du musée-cimetière juif de Fès. Les Juifs marocains vivant en Israël qui reviennent au pays en pèlerinage y consignent des témoignages nostalgiques, des appels à la mémoire, mais aussi des demandes de grâces à la sainte ici inhumée, Lalla Solika. Elle montre comment, en écrivant sur le livre d'or du musée qui jouxte le sanctuaire, ces pèlerins imploront la Sainte pour qu'elle exauce leurs vœux, qui concernent aussi bien leur vie quotidienne dans l'Israël de tous les jours que la paix dans le monde arabe. L'article analyse à travers ce

phénomène la spécificité des sentiments identitaires des Juifs marocains et leurs pratiques hagiographiques, et envisage le livre d'or comme un nouvel espace de communication entre le Maroc et Israël.

Cette étude est un exemple tout à fait caractéristique de la manière dont l'écriture votive est généralement mise en valeur dans les travaux de sciences sociales, quelles que soient les religions prises en considération. Objet périphérique par rapport aux préoccupations des chercheurs, l'écriture votive sert de source complémentaire permettant de mettre en lumière un aspect de la problématique centrale — pour le cas de d'Emanuela Trevisan-Semi, il s'agit de la mise en scène de l'identité juive marocaine en Israël.

Il faut toutefois souligner la richesse que peut constituer cette source des « livres d'or » pour les historiens des diasporas. En effet, les scripteurs mentionnent dans le cas de Fès des données très précises sur leur parcours et leur identité — ce qui n'est pas le cas dans les cahiers d'intentions de prière de notre enquête. Ils y déclinent leurs noms et prénoms, leur date de départ du pays, leurs lieux de naissance au Maroc et ceux de leurs parents, les noms de ceux sur la tombe desquels ils viennent se recueillir ainsi que les relations qui les unissent à eux. Comment, en effet, ne pas être séduit par l'opulence informationnelle d'un tel objet ? L'analyse, portée par d'autres horizons, laisse alors de côté les questions relatives aux actes d'écriture proprement dits.

Il en va de même pour une autre pratique liée à un lieu saint majeur du Judaïsme : le mur des Lamentations. Le mur occidental, *Ha-kotel ha-maa-ravi* en hébreu, davantage connu sous le nom du Mur des Lamentations, est en effet le lieu d'actes d'écriture votifs. Selon une coutume qui remonterait, selon les sources de récits de pèlerinage, au XVII^e siècle, certains juifs allant prier au Kotel, y déposent des vœux, le plus souvent sous la forme de petits papiers pliés où sont rédigés leurs souhaits, lesquels sont ensuite glissés dans les fentes qui séparent les différentes pierres du mur.

Si cette pratique a été largement médiatisée, notamment par le dépôt de vœux de chefs d'Etats et de chefs religieux Parmi les visites les plus remarquées au Mur des Lamentations, nous pouvons mentionner celle de Jean-Paul II, le 26 mars 2000, dont le message écrit en anglais déposé entre les pierres a été préalablement transmis aux médias du monde entier. En 2005, la Poste Israélienne édita un timbre commémorant cet événement. En juillet 2008, le sénateur Barack Obama a également glissé un message au *Western Wall* mais sa

publication dans le quotidien israélien *Maariv* est au contraire le fait d'une indiscretion de la part d'un étudiant de Jérusalem., elle ne semble pas avoir connu grand succès dans les recherches en sciences sociales.

Un seul ouvrage, paru aux Etats-Unis à compte d'auteur, évoque la création par l'entreprise de télécommunications israélienne *Bezeq* la mise en place d'un service de fax et de messagerie électronique pour que les prières du monde entier puissent être déposées entre les pierres du mur — l'ensemble des messages est rassemblé deux fois par an et brûlé sur le Mont des Oliviers (Starr, 1995).

Le mur occidental est en effet un lieu saint dans lequel l'écriture votive n'est qu'une petite composante des pratiques qui y prennent place. Hommes et femmes juifs viennent en effet prier ou se recueillir à toute heure auprès du mur — une cloison séparant hommes et femmes a été installée. De nombreuses arches saintes contenant des rouleaux de la Torah ainsi que des tables pour y lire ont été aménagées. Le site, transformé en synagogue en 1967, est également fréquemment choisi pour des célébrations et cérémonies du monde entier, en particulier celles de *bar mitzvah*.

L'anthropologue Danielle Storper-Perez, consacrant une étude historique et ethnographique au Kotel, n'aborde la présence des prières écrites que brièvement, dans la description du lieu. L'objet de sa recherche, « la signification du Kotel pour les juifs israéliens qui l'investissent, l'expérimentent et le pensent à la fois en termes religieux et nationaux » (Storper-Perez, 1989 : 25) passe davantage par des entretiens de visiteurs et de religieux, publiant de longs extraits mis en exergue au début de chacun des chapitres et au sein de sections intitulées « Une voix ». Au détour de certains entretiens, les personnes rencontrées évoquent parfois subrepticement leur pratique de l'écriture votive, comme Sylvia, une Israélienne de 56 ans : « *Même si aujourd'hui le Kotel est quelque chose de tellement touristique, il continue à me parler. Quand j'arrive, je touche le Mur, et parfois j'y mets même un papier.* » (Storper-Perez, 1989 : 62)

Mais encore une fois, les pratiques d'écriture n'étant pas au centre de la problématique de la chercheuse, l'entretien poursuit son chemin dans d'autres directions. Ne subsiste dans l'analyse qu'une formule métaphorique, transformant le mur en livre : « Gestes dépliés en mots, les pétitions des pèlerins au Kotel émergé des Textes et pris dans leur langage le transforment en vaste livre, écrit par les paroles émises au singulier. » (Storper-Perez,

1989 : 88) Restent également ces photographies, magnifiques et muettes, d'hommes, de femmes et d'enfants juchés sur des tabourets, glissant leur prière entre les pierres ⁶.

L'écriture votive est donc bien présente dans les pratiques religieuses juives contemporaines, mais semble une nouvelle fois reléguée à la marge. Un article de Claudine Fabre-Vassas sur l'avènement de l'imprimerie dans le monde du Judaïsme aschénaze peut apporter un éclairage sur cet état de fait. À partir du XVI^e siècle, les grands textes sacrés sont traduits de l'hébreu et une production originale en langue yiddish émerge dans toute l'Europe. Mais très vite, le yiddish est associé à l'apparition d'une littérature « religieuse » destinée aux femmes et parfois même écrite par elles, au point qu'un caractère typographique, le *waybertaytch* (« yiddish des femmes ») lui est réservé (Fabre-Vassas, 1995).

Claudine Fabre-Vassa montre comment un certain nombre d'auteurs, épouses et filles d'imprimeurs, composent des livres de prière à destination de leurs co-religionnaires, en s'attachant au caractère « providentiel » de leur découverte : « les informations que la préface explicative accumule autour de cette trouvaille viennent atténuer la part prise par le signataire ou corriger l'anonymat affiché en rendant la prière à sa véritable origine : "Cette tehine fut trouvée dans le sac à livres de prières laissé par la pieuse femme du rabbin Dame Rachel Hinde" ; ou encore "Nous avons trouvé cette tehine chez la pieuse femme du rabbin, la juste Hene qui l'avait reçue de sa belle-mère, la juste femme du rabbin, Dame Léa Mayzel". » (Fabre-Vassas, 1996 : 16). Au génalogies d'imprimeurs s'ajoutent donc les génalogies de rabbins, censées certifier la piété des textes imprimés.

Dans la préface de ces livres de prières, les auteurs parlent en leur nom et en celui des autres femmes, afin de souligner la constance avec laquelle toutes implorent Dieu afin que leurs prières montent jusqu'à lui. Cette aptitude à l'intercession est alors reconnue et favorisée dans l'éducation religieuse des femmes. La littérature yiddish voit donc naître un genre, la *tehine*, la prière de supplication, qui culmine au XVII^e siècle et qui permet de canaliser l'écriture féminine.

Une fois encore un caractère typographique, le *tehineksav*, (« l'écriture de la supplication »), une variante du *waybertaysch*, sera affecté à l'impression de cette écriture féminine. Ce genre littéraire sera alors ainsi graphiquement identifié et marginalisé : « Le genre est

6. Les photographies de l'ouvrage de Danielle Storper-Perez sont signées de Frédéric Brenner.

considéré comme mineur au regard des domaines réservés aux hommes, et ceux-ci en font tout naturellement l'abandon, car les larmes, on le sait, sont le propre des femmes et la prière une compétence qu'on ne leur dispute guère. » (Fabre-Vassas, 1995 : 16)

Si les ouvrages complets sont composés de prières pour le bienfait de toutes les femmes juives, les préfaces contiennent également des prières personnelles, comme celle de Sara Bas Tovim en exergue de son recueil :

« J'ai composé cette tehine afin qu'il (sic) soit un mémorial après ma mort. Puisse Dieu avoir pitié de moi et de tout le peuple d'Israël afin que je ne sois pas obligée d'errer longtemps grâce aux mérites de nos mères Sara, Riwka et Léa. Puisse ma propre mère Léa elle aussi prier Dieu, béni soit-il, afin que ma vie errante soit une expiation pour tous mes péchés. Le Saint Nom me pardonne pour avoir, dans mes jeunes années, parlé à la synagogue durant l'office divin et la lecture de la Torah. » (Fabre-Vassas, 1995 : 17)

Cette prière, avec son adresse (ici, indirecte) à Dieu, sa demande de protection et de pardon, la convocation de sa mère sans doute décédée, relayée par les figures toutes puissantes des femmes de la Torah (Sarah, Rebecca, Léa), fait écho à certaines des prières croisées dans les cahiers d'intentions de prière au cours de notre enquête. Le style autant que la structure, l'appel à la médiation des femmes du lignage et de la généalogie biblique inscrit la demande d'intercession dans une chaîne ininterrompue entre vivants et morts.

Mais cette relégation de la prière comme « genre féminin » pourrait expliquer, dans la religion juive, le peu de cas fait à l'écriture votive. Toutefois, les deux exemples cités des lieux de culte juifs au Maroc et du mur des Lamentations à Jérusalem nous indique une nouvelle fois que des perspectives nouvelles peuvent être lancées sur le terrain des pèlerinages.

8.1.2 Pèlerinages orthodoxes

Les pèlerinages orthodoxes sont l'objet d'études d'ethnologues, qui, sans ignorer totalement les objets écrits prenant place dans les sanctuaires, n'en tirent pas profit pour leur propre analyse. L'anthropologue Jill Dubisch, étudiant le pèlerinage à l'église de la Vierge de l'Annonciation sur l'île de Tinos, en Grèce, propose pourtant une section, in-

titulée « Le voeu », basée sur une pratique votive impliquant la manipulation d'objets écrits (Dubisch, 1995 : 87-95). Ces objets sont les *tàmata*, plaques de métal sur lesquelles se trouvent pré-inscrites des demandes de protection, le plus souvent formées de dessins désignant le membre du corps à guérir ou figurant la thématique concernée. Sont ainsi représentées des maisons et des voitures, des enfants ou des couronnes de mariage. Vendues dans des boutiques sur le site du pèlerinage, ces plaques vont de l'acier inoxydable à l'or en passant par l'argent, et peuvent également être réalisées sur demande.

Il s'agit donc d'une pratique votive dans laquelle l'écriture elle-même tient peu de place. D'une part parce que ce sont des dessins qui figurent le voeu et d'autre part parce que les orants ne les inscrivent pas eux-mêmes mais les achètent dans des boutiques de souvenirs ou des bijouteries. Nous sommes pourtant bien face à une démarche identique à celle de l'écriture votive, bien que l'acte lui-même soit différent : les pèlerins formulent une requête à une divinité en laissant derrière eux un message écrit ou un dessin assez explicite symbolisant la demande.

Après avoir étudié les différentes thématiques abordées par ces plaques votives et avoir remarqué que la santé et les demandes relatives à la navigation en mer sont les plus fréquentes, Jill Dubisch relie cette démarche votive à une pratique d'écriture répandue dans la religion orthodoxe, celle des billets donnés au pape sur lesquels sont inscrits les noms des personnes, vivantes et défunes, pour lesquelles il faudra prier au cours de la cérémonie liturgique. « Les pèlerins écrivant des noms sur les feuilles de papier destinées à être lues par le pape durant le service de prière vont alors fréquemment inclure sur ces mêmes supports les noms des personnes restées à la maison. »⁷

L'écrit est donc pensé comme un remède à l'absence, que ce soit celle des personnes qui n'ont pu se déplacer pour déposer une *tamà* ou celle des pèlerins une fois le sanctuaire quitté. Mais l'analyse s'arrête là, laissant la place, au cours de l'ouvrage, à des usages métaphoriques du terme même de « texte ». En effet, dans une section nommée « Miracles as Language, Offerings as Text », Jill Dubisch emploie l'expression « text of the

7. (Texte original : « And the pilgrims who write names on the slips of paper to be read by the priest during prayer services will frequently include on the slips a number of names of those left back home. » (Dubisch, 1995 : 95)

church » pour désigner l'ensemble des témoignages de ferveur des pèlerins, que ce soient les ex-votos (maquettes de bateaux donnés à l'Église en remerciement d'une vie sauvée lors d'un naufrage), les fleurs, les *tàmata*, les cierges. Elle file la métaphore six pages durant, comparant les ex-votos les plus remarquables à des « lettres capitales » et mettant l'observateur dans la place d'un « lecteur » : « Comme les caractères gras ou les lettres capitales dans un livre, ces offrandes et les miracles qui leur sont associés interpellent le lecteur. »⁸

Si ces métaphores peuvent permettre de saisir l'ambiance d'un lieu de culte, elles ne sont plus du tout opérantes lorsqu'il s'agit de porter une attention aux écrits votifs. Elles induisent alors en erreur sur la signification que revêt un acte d'écriture ou l'exposition d'un texte. Même si elles insistent sur la saillance de certains éléments votifs au sein d'une multitude d'objets, ces métaphores du sanctuaire comme livre n'éclairent pas vraiment la compréhension du phénomène.

Il apparaît toutefois que l'écriture votive, quelle que soit la religion dans laquelle elle prend forme, se prête pleinement à la démarche pèlerine.

8.2 Sous d'autres cioux

En dehors des religions désignées sous cette appellation de « religions du livre », le phénomène de l'écriture votive est également présent. Dans le bouddhisme ou le shintoïsme, les fidèles font usage de l'écriture pour s'adresser aux entités divines. Mais encore une fois, cette thématique affleure sans être véritablement approfondie, trop négligeable par rapport aux autres rites, trop marginale pour être intégrée à l'analyse.

Les deux ouvrages que nous allons présenter possèdent une caractéristique commune, bien qu'ils ne se situent pas sur un même terrain d'enquête : ils proposent, chacun à leur manière, la monographie d'un temple, l'un à Bénarès en Inde, l'autre à Hiroshima au Japon. Ayant passé plusieurs mois au sein d'un même lieu, les auteurs ne manquent pas de croiser des pèlerins — car il s'agit bien, là encore, d'une pratique liée à une

8. Texte original : « Like boldface type or capital lettering in a book, these offerings and their associated miracles command the attention of the reader. » (Dubisch, 1995 : 175)

démarche pèlerine — écrivant des messages aux dieux. Mais malgré le foisonnement de ces inscriptions, elles apparaissent mineures dans la foule d'activités dont les temples sont le théâtre, et passent en second plan.

8.2.1 Graffitis hindous

Quand le temple prend vie, de Mathieu Claveyrolas, est la monographie d'un temple du dieu-singe Hanuman, à Bénarès (Inde du Nord). Son projet est de « rendre compte des modalités de construction de la religiosité hindoue telle que l'espace d'un temple spécifique la donne à voir à travers son atmosphère. » (Claveyrolas, 2003 : 13) Il est donc moins question de l'activité rituelle du temple que de ses activités quotidiennes, des promenades familiales aux entraînements de lutte en passant par les siestes, les mariages et les festivals, qui toutes, sont imprégnées de religiosité propre à la dévotion envers la divinité. C'est en effet cette atmosphère, qui, pour les dévots, constitue la manifestation de la présence divine.

Tous les espaces du temple, sanctuaire, cour, jungle environnante, sont ainsi minutieusement décrits comme autant de lieux où se construit, jour après jour, cette atmosphère, qui « actualise le divin » (Claveyrolas, 2003 : 265). Mais curieusement, c'est dans la partie intitulée « Une atmosphère sans dévots » qu'apparaît l'écriture votive. L'auteur décrit alors le couloir de déambulation qui cerne le sanctuaire :

« Faisant le tour du sanctuaire, le couloir de déambulation est large de deux bons mètres. La circonvolution s'effectue dans le sens des aiguilles d'une montre, souvent en maintenant la main droite (pure) en contact avec les murs du sanctuaire. Ces derniers sont recouverts de passages du *Ramacaritamanasa* et parfois de graffitis faits à la main par les dévots à l'aide vermillon servant normalement au tika et mis à disposition des fidèles dans une coupe en bordure du dernier côté du couloir. » (Claveyrolas, 2003 : 160)

Suit une description des inscriptions situées sur le mur de ce couloir de déambulation, par genre et par graphie :

« On peut principalement lire deux types de graffitis : des noms de dieux visant le héros de *Ramacaritamanasa* (Rama, Sri Rama, Sita-Rama ou Sijayu,

appellation familière pour Sita), mais jamais, à ma connaissance, Hanuman ni aucun autre dieu, et des prénoms de dévots, avec la variante des couples (« X + Y »). Certains fidèles affirment néanmoins qu'on y trouverait aussi des insultes et autres grossièretés "écrites par des voyous". L'immense majorité des inscriptions est en hindi (en écriture nagari), exception faite des initiales de prénoms (en alphabet latin). » (Claveyrolas, 2003 : 160)

A partir de ces deux extraits, nous voyons à la fois se profiler de multiples interprétations possibles de ces écritures votives et une grande absence : celle des orants eux-mêmes. Nous les retrouvons pourtant dans le cahier photographique central, qui, sur douze images, en propose deux où figurent ces graffitis. L'une est celle en gros plan d'une femme, la tête recouverte du voile de son sari, en train de tracer une inscription avec ses doigts recouverts de vermillon. Elle est légendée : « Ecrire en vermillon son nom ou celui du dieu sur le sanctuaire ». L'autre photographie est celle de la déambulation rituelle des jeunes mariés dans ce même espace. Eux n'écrivent pas, mais le mur derrière eux est entièrement recouvert de ces graffitis rouges.

Ces graffitis, mentionnés dans une seule page au sein d'un passage descriptif, n'en conservent donc pas moins une force visuelle, ce que reconnaît l'auteur en leur accordant une place de choix au sein du cahier photographique en couleur. Ils participeraient donc bien, à l'échelle de ce lieu — qui n'est pas anodin, puisqu'il borde le sanctuaire où est présentée l'image du dieu — à l'atmosphère du temple. Une fois le temple vidé de sa foule, ils restent comme le témoignage des multiples passages, des centaines de prières dont il fut le réceptacle.

La description qu'offre Mathieu Claveyrolas est toutefois assez riche pour que nous puissions risquer quelques rapprochements avec l'écriture votive des lieux de culte catholiques. D'une part, nous nous trouvons, dans les églises de Paris comme dans ce temple de Bénarès, face à des inscriptions de noms : noms de dévots, noms de dieux. Il n'y a visiblement pas de demande explicitement formulée dans ces graffitis hindous, mais l'élément principal et minimal, le nom — ou les initiales — suffit à solliciter la protection du dieu. D'autre part, ces graffitis sont tracés à l'endroit opportun : au plus près possible de la divinité. Il ne serait en effet pas possible d'écrire sur les murs à l'intérieur du sanctuaire. Mais les murs extérieurs sont tout de même physiquement rattachés au dieu Hanuman

— il faut d'ailleurs les toucher uniquement avec la main droite, la main pure. La suite de la description de cet espace déambulatoire confirme cette importance de la proximité et du rapprochement du dévot avec la divinité par le truchement de l'écriture exposée :

« On trouve aussi, à l'arrière du *garbhagrha* de Hanuman une plaque en marbre de quelques centimètres carrés sur laquelle sont inscrits quelques vers de *Tulasidasa*. C'est l'occasion pour de nombreux dévots de suspendre leur déambulation et d'y poser la main droite en récitant quelque vœu ou prière souvent accompagné d'une rotation sur eux-mêmes (à nouveau dans le sens des aiguilles d'une montre), main toujours en contact. Cette plaque est très appréciée car elle se trouve "à la hauteur de Hanuman-ji". Le dévot s'y sent "plus près de Lui" que lors du *darsana* où il voit le dieu mais où "il y a la barrière, puis les officiants et l'espace qui nous séparent de l'image divine." » (Claveyrolas, 2003 : 160)

Il n'en reste pas moins que l'accumulation de ces graffitis vermillon sur ce mur orangé finissent par être considérés comme une nuisance pour l'esthétique du lieu, ce que confirme incidemment une note en bas de page rappelant qu'ils sont effacés deux fois par an à l'occasion des remises en état orchestrées avant les anniversaires du dieu, en avril et en octobre (Claveyrolas, 2003 : 237).

Écriture de pèlerinage ou de visite hebdomadaire au temple, les graffitis votifs présentés ici se caractérisent par l'inscription d'un nom (humain ou divin) sur le mur de l'enceinte sacrée où se trouve protégée l'image du dieu. Cette pratique semble se rapprocher des inscriptions réalisées sur les statues ou les feuilles scotchées aux piliers de l'église Saint-Germain-des-Prés à Paris — bien qu'au temple de Hanuman, aucune demande ou aucun remerciement ne soit explicitement formulé. Le rapprochement des hommes et des divinités par l'écriture est également favorisé par les gestionnaires du lieu, qui laissent à disposition des pèlerins une coupelle de vermillon. Mais cette activité, comme à Saint-Germain-des-Prés, génère aussi des débordements, que ce soit l'inscription d'insultes et grossièretés ou la surabondance de graffitis sur le mur. Et tout comme Sainte Rita est passée au plâtre, les murs du sanctuaire sont régulièrement repeints. Les comparaisons s'arrêtent là : il faudrait pouvoir aller plus loin dans l'analyse de ces actes d'écriture pour approfondir les similarités et les différences de ces inscriptions.

8.2.2 *Ema* et *Omikuji* : l'écriture votive shinto

C'est une monographie portant également sur un temple qui nous ouvre les portes de l'écriture votive dans la religion shinto. *A year in the life of a shinto shrine*, de John Nelson, est une plongée ethnographique dans une année de la vie d'un sanctuaire du Japon contemporain urbain, à Hiroshima. Le livre est chronologiquement organisé selon les rituels majeurs des quatre saisons et fournit une description détaillée non seulement de ces grands rituels mais aussi de la façon dont les participants collaborent pour rendre la divinité présente — ici, les *kamis*, esprits qui peuvent aussi bien se trouver parmi des entités célestes que terrestres — et s'adresser à elle.

Si l'auteur aborde de façon très détaillée la conception et la profération des *norito* — littéralement « mots énoncés au kami » qui, bien que basés sur des textes écrits et enseignés dans les formations des prêtres, sont énoncés oralement — il revient peu sur deux formes d'écriture votive, sans doute jugées trop annexes dans la vie annuelle du temple : les *ema* et les *omikuji*.

Les *ema* sont des plaques en bois que les visiteurs achètent dans une boutique à l'entrée du temple, sur laquelle est représenté un animal de la mythologie shinto, généralement un cheval (littéralement, *ema* signifie « image de cheval »). Au dos de ces plaques, les fidèles inscrivent leur vœu puis l'accrochent à un portique près de l'entrée du sanctuaire. Afin que la prière soit lue par les *kamis*, la plaque de bois est tournée du côté où le souhait a été inscrit. Là encore, la proximité avec le sanctuaire est un élément frappant, puisque les portiques sont situés de part et d'autre des portes du lieu le plus sacré du temple, mais l'auteur ne semble pas leur accorder d'attention.

Une fois encore, les objets écrits sont présents dans le cahier photographique central de l'ouvrage, sans doute pour leur force évocatrice et leur valeur graphique. L'une d'entre elles présente un prêtre en train de prier devant un arbre auquel sont accrochées des myriades de bandelettes de papier. Leur nom, *omikuji*, est mentionné, mais leur usage ne sera pas évoqué davantage. Les *omikuji* sont des divinations écrites sur des bandes de papier que l'on tire au sort dans une boîte. Classées en quatre catégories, de la meilleure fortune à la plus mauvaise, elles permettent de donner une orientation sur l'avenir du requérant. Si la fortune est bonne, il est conseillé de la garder. Si elle est mauvaise, elle

doit être attachée aux branches d'un arbre du temple, pour que le mauvais sort soit adouci par le regard des dieux.

Il n'y a donc pas à proprement parler d'acte d'écriture, puisque contrairement aux *ema*, le requérant n'inscrit rien. Mais il existe dans cette pratique un rapport physique du pèlerin à l'écrit et une reconnaissance de la force de l'écriture — force qui ne peut être atténuée que par les dieux eux-mêmes. John Nelson souligne d'ailleurs, en évoquant les *noritos*, ces prières composées et déclamées par les prêtres, qu'il existe dans la tradition shinto une croyance particulière, nommée *kotodama*, qui attribue aux mots un pouvoir spirituel. Il ne serait donc pas étonnant que les *ema* et les *omikuji* dérivent également de cette croyance.

L'écriture votive serait donc majoritairement, à la lumière de ces études portant sur d'autres religions que le catholicisme, une écriture de pèlerinage. Au sein de notre quatrième chapitre, nous avons nuancé cette affirmation en tenant compte de l'importance d'un itinéraire et d'une épreuve, mais en élargissant cette perspective à des déplacements plus quotidiens.

Il nous semble également important de souligner que l'écriture votive, quels que soient les supports sur lesquels elle prend forme, est à l'origine de la constitution, au sein des sanctuaires, d'objets à part entière, spectaculaires ou discrets, que sont les arbres à fortunes, les livres d'or, les portiques à *ema* ou les murs couverts de vermillon. Pourtant, ces objets semblent peu remarqués dans les monographies de lieux de culte et s'ils le sont, ils restent tenus à l'écart de l'analyse ou servent uniquement de source pour nourrir des questionnements peu concernés par la place de l'écriture dans les sociétés étudiées.

Dans la dernière section de ce chapitre, nous voudrions montrer comment une approche attentive des actes d'écriture peut permettre de faire surgir des questions nouvelles au sein d'une enquête, y compris sur des objets de recherche *a priori* éloignés de l'espace religieux.

8.3 Des actes d'écriture votifs en contexte laïc ?

Notre approche plaide pour une investigation centrée sur les actes d'écriture et leur efficacité dans un contexte religieux. Qu'est-ce qu'écrire à une divinité ? Quels sont les actes spécifiques qui différencient la prière écrite de la prière orale ou mentale ? Qu'est-ce

que l'écriture votive produit au sein de la société concernée ? Dans le chapitre consacré à l'étude des textes rédigés par les orants, nous avons vu que l'inscription du nom, sous la forme d'une signature ou au sein même du message, constituait l'acte fondamental de la prière écrite. Les listes de noms montrent que cette inscription seule peut suffire, si elle est placée à un endroit opportun. Un détour par d'autres religions a éclairé davantage cet aspect de la prière écrite, des graffitis inscrits sur le mur d'un sanctuaire hindou aux déclinaisons d'identités au sein des livres d'or du musée-cimetière juif d'Alep.

Ces deux exemples sont les extrêmes opposés d'un même acte, l'auto-désignation, mais n'appartiennent pourtant pas à la même démarche. Dans le premier cas, le pèlerin inscrit son nom sur le mur du sanctuaire pour se placer sous la protection du dieu. Peu importe que la signature soit clairement lisible, ce qui compte est de marquer le lieu saint d'une preuve de son passage. Dans le second cas, l'auto-désignation se fait plus précise et le scripteur décline sa ville d'origine et la date de son départ du pays, les liens familiaux qui l'unissent au lieu et son identité complète. Cette personnalisation du message permet de lui donner un poids historique, il le renforce en le dotant d'une présence. La signature joue ici le rôle d'un certificat d'authenticité et de témoignage d'appartenance à une communauté.

Nous sommes donc, dans la version minimaliste comme dans la version maximaliste de l'inscription du nom au sein d'une prière, dans un seul et même registre : celui du témoignage. En inscrivant leur nom sur les parois d'un sanctuaire, sur une statue de saint ou dans un cahier, les scripteurs ne font pas seulement appel à la protection de la divinité. Ils authentifient l'existence de faits, de sentiments, de valeurs ; ils attestent publiquement de leur passage dans un lieu saint mais aussi de leur foi — et donc, de leur quête de la présence divine.

L'approche que nous proposons, centrée sur l'acte d'écriture et ce qu'il en découle, peut permettre d'étendre la compréhension de ces actes à d'autres phénomènes identiques ou proches d'écritures rituelles. Nous nous intéresserons donc, pour achever ce parcours, à des études de cas où des phénomènes d'inscription, proches de l'écriture votive sans pour autant prendre place dans un espace religieux, ont été progressivement intégrés au champ d'observation et d'analyse.

8.3.1 L'arbre, la sainte et le juge antimafia

Il est certains terrains d'enquête où sans être centrale, la dimension religieuse n'est jamais bien lointaine. Derrière des gestes rituels que l'on croirait civils et des espaces *a priori* laïcs se dissimule une foule de références religieuses que les acteurs mettent pleinement à jour à certains moments de l'histoire.

Ainsi Déborah Puccio-Den, dans ses travaux consacrés au mouvement anti-mafia en Sicile, met-elle en lumière l'intrication entre action politique et pratiques religieuses. L'un des exemples qu'elle propose est basé sur la réactivation par le maire de Palerme, Leoluca Orlando, de la fête patronale de Sainte Rosalie, au milieu des années 1990. La procession et les cérémonies réalisées en l'honneur de la sainte sont un moyen pour cet homme politique farouchement opposé à la mafia de rendre l'espace public aux palermitains : « une véritable expropriation », souligne Déborah Puccio-Den, « qui montre la volonté de Leoluca Orlando de reprendre possession de l'espace urbain et de le "purifier" de la présence "polluante" de la mafia. » (Puccio-Den, 2007 : 115)

Or il s'avère qu'au cours de ces cérémonies, le maire devient aux yeux de certains administrés un véritable intercesseur. Son parcours et son engagement, la vie recluse qu'il est obligé de mener à cause des menaces de mort dont il est l'objet, lui confèrent une parenté avec la sainte protectrice de la ville, qui vécut en ermite au XII^e siècle et, selon la légende, sauva la ville de Palerme de la peste. De la même manière que les pèlerins s'adressent par écrit à la sainte au cours de *l'acchianata*, la montée nocturne jusqu'au lieu où ses ossements furent retrouvés, les habitants de Palerme s'adressent au maire par le truchement de petits messages écrits. « C'est sur le même mode, par écrit, que, lors de la fête patronale, les Palermitains demandent de l'aide au maire. Leoluca Orlando se souvient encore de ces retours de procession où il retrouvait ses poches pleines de petits bouts de papier, des *pizzini* sur lesquels les habitants avaient marqué leurs "prières" concernant un travail, une allocation, un appartement à loyer modéré. » (Puccio-Den, 2007 : 112)

Deux actes relevant de deux univers distincts, l'un civique et l'autre religieux, se trouvent ainsi imbriqués dans un seul et même leitmotiv : la « demande de justice » (Puccio-Den, 2007 : 112).

Cette imbrication se retrouve à l'œuvre dans un autre épisode de la lutte anti-mafia, après l'attentat dont furent victime, le 23 mai 1992, le juge Giovanni Falcone, son épouse

la magistrate Francesca Morvillo et leurs gardes du corps. Le jour même de cet attentat, l'arbre situé devant l'appartement du juge est le lieu de rassemblement des palermitains qui viennent « dire leur adhésion à la cause antimafia, leur solidarité envers les familles des victimes, leur effroi, leur rage, leur détermination à poursuivre le combat. » (Puccio-Den, 2008 : 96) Ce flot d'émotions et d'engagements politiques s'exprime par écrit et bientôt le magnolia est couvert d'inscriptions. « Les lettres et les dessins — griffonnés ou croqués sur-le-champ, avec les moyens du bord : un crayon, un feutre, une feuille de bloc-notes, un Post-it — sont tellement nombreux qu'ils s'entassent jusqu'en haut du tronc. » (Puccio-Den, 2008 : 96)

Cet arbre, au pied duquel se trouvent également des fleurs, des bougies et des photographies, devient au fil du temps le lieu d'un culte civique. Pôle de mobilisation citoyenne, il est le point de départ des chaînes humaines qui s'étendent dans les rues de Palerme et le point d'arrivée des manifestations antimafia. Les instruments de protestation, comme les affiches et banderoles, y sont « laissés en offrande » (Puccio-Den, 2008 : 97). Le lien avec la pratique religieuse des pèlerinages et des *pizzini* est manifeste, tant pour la chercheuse que pour les habitants : « Tout comme les pèlerins accrochent leurs "petits mots" sur les parois de la grotte de sainte Rosalie, les citoyens suspendent leurs lettres à l'Arbre Falcone. Diluées et émiettées tout au long de l'année, ces pratiques scripturaires s'intensifient le 23 mai, lors de la cérémonie organisée par la *Fondation Giovanni e Francesca Falcone* pour rendre hommage aux victimes de l'attentat. A cette occasion, des foules provenant non seulement de tous les quartiers de Palerme, mais aussi de bien d'autres villes d'Italie, viennent en "pèlerinage" placer un "petit mot" au pied de l'Albero Falcone. » (Puccio-Den, 2007 : 123)

Ce registre religieux n'est pas seulement le fait d'un rapprochement de pratiques, il s'exprime également dans les textes écrits par les citoyens et déposés au pied de cet arbre. Certains s'adressent au juge défunt comme à un médiateur entre le ciel et la terre, en lui demandant de prier pour eux. Déborah Puccio-Den montre comment la catégorie religieuse de « martyrs » a été mobilisée par l'Eglise comme par la lutte anti-mafia pour donner un sens à ces morts brutales. « Les meurtres de Giovanni Falcone et de Paolo Borsellino ont ainsi inauguré une ère nouvelle. Avec eux, le sacrifice pour la cité a assumé une valeur

absolue. Loin d'affaiblir l'aura des magistrats, de témoigner de leur nature mortelle, de leur échec, l'atteinte à leur corps a fait d'eux des martyrs. » (Puccio-Den, 2007 : 122)

Les milliers de personnes qui vinrent assister aux obsèques des victimes se font alors les témoins de ce martyr et acteurs de l'histoire antimafia, comme le soulignent explicitement certains messages laissés à cette occasion au pied du magnolia : « *" Je suis venu pour laisser un témoignage de tendresse pour tous ceux qui sont, une fois de plus, tombés pour défendre des valeurs de plus en plus éloignées de cette terre. J'espère qu'un jour je pourrai me dire témoin aussi du changement."* ; *" J'ai ressenti le besoin d'écrire ces quelques lignes et de les accrocher à l'arbre en bas de chez toi pour témoigner que ton souvenir, celui de ta femme et celui de ton escorte vivent toujours en moi."* » (Puccio-Den, 2008 : 102) Directement adressés au juge Falcone, ces écrits engagent leurs scripteurs dans le champ de l'action politique.

Ici, l'écrit n'est pas anecdotique dans l'analyse que construit le chercheur. Il n'est pas non plus uniquement une source où puiser des renseignements sur les origines et les sentiments des acteurs. Les actes d'écriture sont intégrés et reliés à l'histoire politique et religieuse de la société considérée, en tant qu'éléments constitutifs d'une force collective : « Voilà pourquoi les petits papiers accrochés à l'Arbre Falcone ont tant d'importance, parce qu'ils témoignent d'une cause et parce qu'ils constituent la trame d'une communauté, en se situant, tout comme le pèlerinage dont ils sont le support, au croisement entre l'individu et le collectif. L'Antimafia comme collectif est, sans doute, le fruit de plus durable de l'Arbre Falcone. » (Puccio-Den, 2008 : 102)

Entre action politique et pratique religieuse, Deborah Puccio-Den décrit à travers l'Arbre Falcone un dispositif culturel basé sur l'amoncellement de preuves écrites par des témoins, des citoyens qui s'engagent à travers leur geste à perpétuer la mémoire et la cause, pourtant périlleuse, des « martyrs » de la justice. Ces actes d'écritures façonnent également un objet, qu'elle désigne sous le terme d'« autel juridico-religieux », répondant à la violence par la construction d'une œuvre civique collective, dans l'espace public.

Afin de faire émerger un ensemble de perspectives qui pourraient prolonger la réflexion sur l'écriture votive, nous allons approfondir cette question de la présence de l'écriture dans les autels commémoratifs, qui sont l'objet, depuis le début des années 2000, d'explorations anthropologiques.

8.3.2 Autels commémoratifs et pèlerinages civiques

Les autels commémoratifs spontanés liés à des événements traumatiques retiennent désormais l'attention des chercheurs comme objets à part entière. Si les rituels d'écriture relatifs à ce type d'événements étaient déjà pris en compte dans des analyses éparses⁹, les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis semblent marquer un tournant dans la considération scientifique de ces autels commémoratifs érigés sans intervention institutionnelle. Deux ouvrages collectifs sont parus depuis : *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, sous la direction de Jack Santino (2005) et *Memorializing Traumatic Death. The Politics of Performative Memorials*, sous la direction de Peter Jan Margry (2009), rassemblant des travaux portant sur l'édification de ces autels, après un attentat, un accident, une catastrophe naturelle ou une disparition brutale.

Dans son étude des écrits exposés disséminés dans les rues de New-York après les attentats du 11 septembre, Béatrice Fraenkel remarque la constitution d'autels en mémoire des victimes, dans des lieux phares, comme Washington Square, ou dans des lieux plus discrets, comme sur Canal Street. Ces mises en espaces diffèrent des autres accumulations d'inscriptions par l'arrangement intentionnel d'un site autour de plusieurs objets : bougies, bouquets de fleurs, images et écrits. « Lieux de ralliement provisoire, ils participent de l'action plus générale des citoyens qui, en réponse à l'attaque et à la destruction, réorganisent les territoires urbains. » (Fraenkel, 2002 : 93) Nous retrouvons ici des caractéristiques communes entre les autels des rues de New-York et l'Albero Falcone étudié par Déborah Puccio-Den : ces points de rassemblement que sont les autels commémoratifs sont des monuments civiques qui permettent d'inscrire dans l'espace public la reconstruction de la communauté.

Béatrice Fraenkel détaille en particulier la totalité des objets et documents de « l'autel de Chico », au croisement de l'avenue A et de la 14^e rue, organisé autour d'une fresque murale représentant les tours du World Trade Center. Le relevé met en évidence trois grandes enveloppes de papier kraft : sur l'une d'entre elle est inscrit « World Trade Center

9. Nous pensons notamment à la cérémonie du Quilt en l'honneur des personnes mortes du Sida (Fellous, 1998) ou aux peintures murales rendant hommage aux victimes des attentats en Irlande du Nord (Santino, 1992).

Papers ». Il s'agit d'enveloppes qui ont été récupérées sur les lieux mêmes de l'attentat, qualifiées à juste titre de « reliques » : « L'autel de Chico possède ses reliques, c'est un véritable sanctuaire. Des tours, du drame, il ne reste ici que trois enveloppes installées au centre du panneau, éminemment précieuses mais invisibles pourtant à qui ne scruterait pas avec attention l'étalage. » (Fraenkel, 2002 : 98) Sauvées, conservées et révélées, ces enveloppes proviennent des lieux du drame et ont côtoyé les morts : c'est à ce titre qu'elles peuvent, comme les fragments du corps d'un saint, être définies comme reliques.

L'ambiguïté de ces autels commémoratifs, entre espace civique et espace religieux, se cristallise bien dans l'utilisation du terme anglais *shrine*, employé pour les définir. *Shrine* peut à la fois désigner l'endroit où est enterré le corps d'un défunt (tombe ou mausolée) que l'autel commémoratif bâti en son nom. Mais ce terme est également employé pour « reliquaire » et pour « lieu saint » ou encore « lieu de pèlerinage ». Nous sommes donc bien, encore une fois, dans le registre religieux du témoignage, comme le souligne Jack Santino : « J'emploie le terme d'*autel* car ce sont bien plus que des mémoriaux. Ce sont des lieux de communion entre les morts et les vivants (comme le montrent les écrits qui y sont déposés). Ce sont des sites de pèlerinage (...). Ils commémorent et perpétuent une mémoire, mais ils font beaucoup plus que cela. Ils invitent tout un chacun à y participer. Ils sont "ouverts au public". »¹⁰ (Santino, 2004 : 369)

L'écrit, dans les autels commémoratifs, est donc à la fois un moyen de participation offert à tous les passants pour contribuer à cette œuvre civique collective, mais également un outil de « communion » entre les vivants, témoins du drame, et les morts, martyrs. C'est également ce que constate Christina Sanchez-Carretero suite aux attentats du 11 mars 2004 à Madrid : les quatre épacentres des explosions (Gares d'Atocha, El Pozo, Santa Eugenia et Alcalà) deviennent des lieux de pèlerinage et les messages écrits déposés par les passants font de ces lieux des « espaces civils de sacralisation » (Sanchez-Carretero, 2005 : 334). La multi-polarité des sites est partie prenante dans cette pérégrination du

10. « And I use the word "shrine" because these are more than memorials. They are places of communion between the dead and the living (thus, the notes left there). They are sites of pilgrimage (...). They commemorate and memorialize, but they do far more than that. They invite participation even from strangers. They are "open to the public". » (Texte original)

deuil. « En raison des différentes localisations des attentats à la bombe, le pèlerinage fut un élément du processus de deuil. Dans les premières semaines, les visiteurs des autels commémoratifs se rendaient d'une gare à l'autre, produisant une forme de pèlerinage. Dans le même temps furent organisés des pèlerinages institutionnels conduits par des représentants politiques, des figures religieuses et des gens célèbres, comme des équipes de football. » (Sanchez-Carretero, 2005 : 336) ¹¹.

Ecrire aux personnes décédées, se rendre sur les lieux du drame ferait donc partie du processus de deuil, rendu possible par l'existence de ces autels commémoratifs spontanés. Puis, quand l'espace public devient trop surchargé, quand les morceaux de papier périssables subissent les assauts du temps et empêchent les habitants de continuer à vivre, de nouveaux dispositifs sont inventés. Ce fut le cas à Madrid où, à l'initiative des employés de la RENFE (la société exploitante des chemins de fer espagnole), des bornes informatiques ont été installées dans les gares pour continuer de collecter et de rendre accessible, via un site Internet, les messages de solidarité des passants ¹².

Dans certains cas, ces autels commémoratifs font l'objet d'archivages, souvent confiés à des anthropologues. C'est le cas pour Madrid, où a été créé le fond documentaire *Archivo del duelo* (Archives du deuil) avec pour mission de documenter l'ensemble des réactions spontanées liées aux attentats du 11 mars. Ce fond est en cours d'organisation par une équipe de chercheurs du département d'Anthropologie de l'Espagne et de l'Amérique du CSIC (Centro Superior de Investigaciones Científicas), sous la direction de Christina Sanchez-Carretero. Ce fut également le cas au Texas, lorsqu'en 1999, après l'écroulement d'un feu de joie qui tua 12 étudiants dans une université, l'ethnologue Sylvia Grider fut

11. « Due to the different locations of the bombings, pilgrimage was one element of the mourning process. In the first weeks, visitors to the shrines went from one train station to another, producing a certain kind of pilgrimage. At the same time, there was an institutional pilgrimage by political representatives, religious figures, and other famous people, such as soccer teams. » (Texte original)

12. Ces messages de solidarité sont au cœur de la thèse en cours de Gêrôme Truc, *Les manifestations de solidarité en réaction aux attentats de New York, Madrid et Londres (2001-2005) : esquisse d'une sociologie du cosmopolitisme européen*, EHESS, sous la direction de Louis Quéré et Daniel Cefaï. Voir également l'article *Le cosmopolitisme sous le coup de l'émotion. Une lecture sociologique des messages de solidarité en réaction aux attentats du 11 mars 2004 à Madrid* (Truc, 2006)

nommée responsable du *Bonfire Memorabilia Project*, recensant 4000 objets et écrits issus de l'autel commémoratif spontané qui avait alors été érigé, et 3000 photographies du lieu de commémoration (Grider, 2005). L'ethnologue est alors garant de la prolongation de la mémoire des morts en même temps qu'il se fait l'interprète de la signification des rituels de deuil.

Bien que leur finalité ne soit pas identique, de nombreux éléments rapprochent les autels commémoratifs des phénomènes d'écriture votive. Dans le cas des inscriptions agglomérées autour d'une statue de saint, la comparaison porte d'abord sur l'agencement de l'espace : dans les deux cas font irruption le même type d'objets, telles que les bougies, les fleurs et les écrits. Tous ces éléments sont marqués par leur fragilité et leur extrême sensibilité au temps qui passe. Les bougies ou les cierges, censés représenter l'âme du défunt ou la prière qui monte au ciel, sont également des symboles de la fuite du temps, tout comme peuvent l'être les fleurs qui se fanent et le papier qui s'écorne¹³. Or pour conserver leur vivacité, les autels commémoratifs comme les autels votifs doivent être régulièrement entretenus : ces lieux perdent en effet leur impact émotionnel et leur intégrité quand ils deviennent surchargés, quand les objets qui les composent sont abîmés ou que les écrits qui y sont déposés se déchirent en lambeaux. C'est pourquoi une maintenance de ces autels commémoratifs spontanés ou de ces lieux d'agrégation d'écrits est nécessaire : à Saint-Germain-des-Prés, les fleurs comme les affiches sont régulièrement changées auprès de la statue de Sainte Rita afin que le lieu reste digne et soit à l'image de la vitalité du culte dont la sainte est l'objet¹⁴.

Le second point de rapprochement entre les autels commémoratifs et les autels votifs est la valeur de témoignage que revêtent les écrits qui y sont déposés. Ces sites assument une double fonction : ils sont à la fois un endroit où peuvent être déposées des offrandes

13. Pour une étude approfondie des usages et de la symbolique des cierges, je renvoie à l'ouvrage de Catherine Vincent, *Fiat Lux, Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XV^e siècle*, Paris, Editions du Cerf, 2004. Les fleurs, les bougies et le papier sont également des éléments présents au sein des natures mortes pour marquer tour à tour la fragilité de la vie ou les vanités du monde terrestre.

14. Sur un tout autre terrain d'étude, Jérôme Denis et David Pontille développent une réflexion sur les conditions de félicité de la signalétique du métro parisien, montrant comment le travail de maintenance favorise la vivacité quotidienne et la durabilité de ces écrits exposés (Denis & Pontille, 2009 a, b).

et des prières, mais également des lieux de pèlerinage où peuvent être lus les messages d'autres personnes. En inscrivant des messages de solidarité ou des prières sur une statue de saint, dans un cahier ou sur une banderole au pied d'un autel, les scripteurs authentifient l'existence de faits, de sentiments, de valeurs ; ils attestent publiquement de leur passage dans un lieu chargé de sens mais témoignent aussi en leur nom de ce qui les rassemble.

La prise en considération des pratiques d'écriture au sein d'enquêtes portant sur l'activité rituelle — religieuse ou séculière — permet donc de mettre en lumière un certain nombre d'actes et de dynamiques qui participent pleinement à la compréhension du sens que les acteurs donnent à cette activité. Ainsi, étudiant les formes d'actions et de contestations du mouvement antimafia en Sicile, Déborah Puccio-Den a su tirer profit de l'observation des pratiques d'écriture surgies autour de « l'arbre Falcone », les reliant à l'histoire de la ville de Palerme par le biais des « pizzini », ces billets votifs que les pèlerins déposent sur la montagne de Sainte Rosalie. De la même façon, Liliane Kuczynski, étudiant les adaptations des pratiques de marabouts à Paris, souligne l'importance du recours à l'écriture comme substitution d'autres procédés magiques inapplicables en France.

Au sein d'une activité rituelle, l'écriture est en effet l'une des ressources dans lesquelles puisent les acteurs pour agir, individuellement ou de concert. Il ne s'agit pas seulement de pratiques pittoresques, piquantes de curiosité ou décoratives. Certes, l'écrit exposé dans l'espace culturel ou public possède une indéniable force esthétique — qu'on lui attribue des vertus de beauté ou au contraire, qu'on le pourfende comme souillure. C'est pourquoi, même lorsqu'il ne fait pas partie de l'analyse de l'action votive, l'écrit se trouve mis en exergue dans les photographies présentées par les chercheurs.

Nous avons pour notre part focalisé notre attention directement sur ces pratiques d'écriture et l'ensemble des coordinations, jugements de valeur et aménagements qui étaient mis en place pour les appréhender et les administrer au quotidien. Nous avons également remonté le fil de la pratique pour interroger les normes, les modèles et l'histoire matérielle de ces actes consistant à s'adresser à des divinités par écrit. Il est alors apparu que l'écriture votive ne pouvait rester cantonnée à une dimension « extraordinaire » ou « cryptique » de l'activité religieuse. Elle peut au contraire pleinement être intégrée au quotidien des orants sans perdre la valeur d'efficacité qui lui est attribuée.

Conclusion

Au terme de ce parcours, nous souhaitons retracer le chemin accompli et interroger l'évolution de notre objet de recherche. Nous reviendrons sur les différents mouvements qui constituent ce travail de doctorat puis nous dessinerons les grandes lignes des questions soulevées et des réponses que nous pouvons aujourd'hui apporter. Enfin, nous ouvrirons notre horizon à de nouvelles perspectives, montrant comment nos interrogations sur l'écriture votive ont pu faire émerger des pistes d'enquête et d'analyse encore en sommeil.

Parcours

Nous nous sommes tout au long de ces chapitres basés sur une définition de l'écriture votive qui ne serait pas restrictive au seul acquittement d'un « voeu » ou à sa formulation, mais comprendrait également l'expression par écrit d'une demande, d'un remerciement ou d'une louange, ou encore d'un simple élan vers Dieu, la Vierge, les saints. Nous reconnaissons donc comme écriture votive tout acte d'écriture ayant pour visée l'adresse à une divinité. Cet acte d'écriture est caractérisé par un geste graphique, la construction matérielle d'un objet et un acte illocutoire, c'est-à-dire une action accomplie par cette énonciation écrite.

Mais comme le souligne Béatrice Fraenkel à propos des actes d'écriture, « la signification des énoncés dépend étroitement de la "mise en place" de l'énoncé, de l'objet sur lequel il est écrit, du lieu où il est posé. » (Fraenkel, 2007 : 105) Le lieu qui accueille cette inscription s'en trouve transformé et participe à la réalisation de l'acte lui-même : par son cahier d'intentions de prière, la sobre chapelle de l'aéroport d'Orly est matériellement peuplée des espoirs, colères et louanges de ses visiteurs, et la sainteté même du lieu entoure ces écrits d'une aura solennelle renforçant le lien entre les scripteurs et Dieu.

C'est pourquoi, de notre point de vue, l'écriture votive ne prend véritablement place que dans un lieu de culte — fut-ce un autel domestique. Bien qu'il soit possible d'écrire à Dieu en tous lieux, qu'une lettre puisse lui être adressée dans un cahier personnel laissé dans une chambre, qu'un poème ou une symphonie puissent lui être dédiés et composés au fond d'un bureau sombre ou au sommet d'une montagne, la prière prend une dimension singulière lorsqu'elle est inscrite ou déposée dans un lieu de culte.

Or cette dimension située de l'écriture votive soulève la question de sa publicité. Les actes de prière et d'écriture dans les lieux de culte sont en effet des actes publics. L'orant écrit sa prière, si intime soit-elle, sous l'œil des autres, paroissiens, visiteurs, laïcs et religieux. La problématique de départ, orientée par une série de travaux antérieurs portant sur l'espace public, était donc axée sur la question de l'« espace disputable » (pour reprendre le terme d'Isaac Joseph) que constitue l'église. Il s'agissait de montrer comment l'écriture votive pouvait être l'objet de confrontations, de manœuvres et de coopérations entre les acteurs concernés. Peu à peu nourrie de réflexions sur la performativité de l'écrit (Fraenkel, 2006, 2007 ; Denis & Pontille, 2009a, 2009b), sur le rôle des artefacts dans l'action (Akrich, 1993 ; Hutchins, 1994 ; Conein & Jacopin, 1994) et sur la construction de l'efficacité des prières (Fainzang, 1991 ; Albert-Llorca, 1993), cette problématique a progressé vers une interrogation de l'efficacité attribuée à l'écrit au sein d'un dispositif cultuel. Le détour par une sociologie du travail et des organisations attentive aux interactions langagières (Girin, 1995 ; Piette, 1999 ; Borzeix & Fraenkel, 2001) nous a permis de considérer l'activité des orants et celle des administrateurs comme une activité de travail, s'appuyant sur des agencements de ressources et devant faire face à des contraintes matérielles, procédurales et théologiques.

La première partie de cette thèse a retracé des questions relatives à la construction de l'objet de recherche et à la méthodologie de l'enquête. Nous avons choisi d'ouvrir notre propos par le récit des rencontres, par l'histoire des liens qui se nouent et se négocient sur un terrain. Ce parcours ethnographique a permis de souligner combien la dynamique des relations de terrain permet d'inscrire un objet de recherche au cœur d'un dialogue. De ce dialogue peut naître d'heureuses surprises, ouvrant tout à coup de nouveaux horizons de réflexion, mais il peut également faire surgir des impasses qui imposent des négociations, des adaptations et des explications sans cesse renouvelées sur notre méthode, la visée de

notre recherche, notre déontologie. Outre le fait de prendre en considération des écrits majoritairement disqualifiés dans l'institution, outre la dimension de sacrilège que peut constituer notre regard sur ces prières personnelles, il a en effet fallu expliquer, dans chaque entretien et au cours des observations *in situ*, mon intérêt pour les ratés, les erreurs et les malentendus.

Convaincue, comme l'explique Sophie Pène dans son étude sur les lettres administratives (Pène, 1997) ou comme le souligne Laurent Thévenot dans sa théorie des régimes d'engagement (Thévenot, 2006), que les « ratés » permettent de voir à contre-jour ce qui devrait fonctionner au sein d'une organisation, j'ai dû me garder, face aux acteurs, d'apparaître comme une « chercheuse de problèmes ». Comme l'énonce Laurent Thévenot, il s'agit en effet d'« examiner la dynamique de maintien ou de remise en cause des convenances et des conventions, telle qu'elle apparaît à l'occasion d'un accroc dans le cours de l'action. C'est par la déconvenue et les réaménagements qu'elle impose que nous appréhenderons les différentes façons de convenir. » (Thévenot, 2006 : 102) Bien que ma problématique dominante ne soit pas celle de l'élaboration des conventions, cette perspective méthodologique fut la mienne. Sur le terrain, il m'a fallu expliquer la visée de cette approche. Non, je ne cherchais pas le scandale pour m'en repaître et montrer combien nos contemporains catholiques étaient (*rayez les mentions inutiles*) « crédules », « rétrogrades », « manipulateurs prosélytes » ou « irrationnels ». Non, je ne cherchais pas une faille dans le but de faire mal. Céline Béraud, dans son ouvrage sur la réorganisation du travail au sein des paroisses catholiques françaises face à la pénurie sacerdotale, montre combien les catholiques d'aujourd'hui s'auto-définissent comme « minoritaires » au sein de la société française, et cherchent à renégocier leur visibilité dans l'espace public (Béraud, 2007 : 321). Certains pans fondateurs de notre histoire nationale, comme la Révolution française ou la séparation de l'Eglise et de l'Etat (loi du 9 décembre 1905) sont encore des plaies vives, rappelées au détour de conversations. J'ai dû ainsi me prémunir contre les soupçons d'anticléricalisme. « Etes-vous catholique ? » me demandait-on à chaque nouvelle rencontre. Ou, plus ironiquement : « Et vous, comment priez-vous ? » Il a fallu faire preuve de diplomatie pour expliquer combien l'éclairage des difficultés et contradictions d'une organisation pouvait aider les acteurs du terrain à mieux distinguer les voies de clarté permettant de résoudre des problèmes récurrents de leur travail quotidien. Les « in-

formateurs » principaux de mon enquête ont donc été ceux qui étaient attirés par cette offre de réflexivité.

Au cours de notre troisième chapitre, nous avons appliqué cette méthodologie à l'examen de la construction disciplinaire de notre objet de recherche. Frappés par cette qualification de « populaire » qui semblait coller aux écrits votifs, tant dans les travaux de sciences sociales que sur notre terrain, nous avons cherché à comprendre comment l'écriture votive pouvait être considérée comme un objet limité à une frange marginale de la pratique religieuse. C'est seulement en changeant de perspective et en quittant ces débats pour interroger l'action votive en train de se faire que nous avons pu orienter notre problématique sur la performativité de l'écrit au sein d'un dispositif culturel.

Résultats et avancées

L'écriture votive au cœur de dispositifs culturels

Notre problématique fut en effet axée sur l'élaboration des conditions de félicité de l'écriture votive, explorant comment les orants agissent par l'écriture et comment ces écrits sont administrés au quotidien par les gestionnaires ecclésiaux. La prière, telle qu'elle est pensée par l'Église catholique mais aussi dans certaines approches mêlant sciences sociales et philosophie chrétienne (De Certeau, 1982, 1987 ; Chrétien, 1998), est définie comme une relation immédiate entre l'orant et une entité divine, ne requérant pas de supervision institutionnelle. En effet, des sacrements comme la communion ou la confession (aujourd'hui appelée « sacrement de réconciliation ») nécessitent la médiation d'un prêtre pour que le fidèle soit mis en contact avec l'action divine. *A contrario*, la prière placerait l'orant dans une position d'interlocuteur unique, libre de s'adresser à Dieu sans intermédiaire. L'acte fondateur de la prière semble en effet, selon l'analyse proposée par Jean-Louis Chrétien, celui de l'élaboration d'un « ici et maintenant », d'un instant décisif de rencontre entre l'orant et Dieu. Bien que la relation entre l'homme et le divin ne soit pas uniquement liée à la prière, elle est l'une des manifestations de co-présence, une « comparution » (Chrétien, 1998 : 26). Or notre travail a bien montré l'inexactitude de cette image de l'homme seul face à la divinité. Entre l'orant et Dieu, une institution produit un ensemble de procédures, de ressources linguistiques et matérielles permettant à l'homme de prier. Cet agencement

organisationnel qui concourt à ce que l'activité votive puisse avoir lieu n'est d'ailleurs pas réduit à la prière écrite. L'écrit votif dans l'espace ecclésial sert plutôt ici de révélateur à ce qui peut se produire dans toute prière personnelle, écrite, orale ou mentale. Pourtant, nous avons vu que l'acte de prier par écrit comportait des spécificités propres, aussi bien linguistiques, graphiques et matérielles que procédurales.

Au cours de nos chapitres 6 et 7, nous avons ainsi exploré comment pouvaient émerger la pratique et les formules de la prière écrite. Dans le contexte pédagogique du catéchisme, l'enfant apprend conjointement à lire, à écrire et à prier. Lui sont enseignés les préceptes de la foi chrétienne mais également les différentes façons de s'adresser à Dieu dans la prière. Par la copie, le catéchumène s'imprègne des textes canoniques et expérimente la relation au divin dans des exemples de demandes ou de remerciements qui lui sont désignés. Les noms divins, de la Vierge ou du Christ, sont ainsi appris en recopiant des extraits de l'Évangile, en dessinant et en fabricant des objets écrits (comme les marques-pages ou les feuilles de parchemin). L'appellation « Seigneur », que nous avons retrouvée à maintes reprises au sein des cahiers d'intentions de prière, résulte donc d'un apprentissage dans lequel l'acte d'écriture assume un rôle aux côtés des formes orales de transmission.

L'écriture votive des lieux de culte catholiques appartient également à une longue tradition de pratiques dévotionnelles où l'encouragement à la prière passe par la construction d'un rapport personnel à l'écrit. Les textes et les activités proposées aux enfants des années 1980 à 2000 se fondent en effet sur l'expérience sensible, comme le soulignait déjà Isabelle Saint-Martin à propos de la pédagogie par l'image dans les livres de catéchisme du XIX^e siècle (Saint-Martin, 2003). Les objets de dévotion que nous avons mis en valeur dans le chapitre 7 participent également de cette dimension matérielle et ludique, rappelant ces plaisirs de l'enfance et du jeu au cœur même de l'activité orante. L'Église a donc apporté un soin particulier à diffuser, depuis le Moyen-Âge, des supports matériels d'exercices spirituels contenant aussi bien des images que du texte.

Les orants que nous avons rencontrés relient également cette pratique de l'écrit à une histoire personnelle : celle de la construction de leur propre foi en regard d'écrits de saints — ou d'écrits sur la vie des saints. Sainte Thérèse de Lisieux pour l'une, Saint François d'Assise pour l'autre, Saint Joseph, patron d'un village guadeloupéen, pour une troisième personne : chacun façonne son propre univers et sa propre sensibilité religieuse par la

lecture, la copie, l'apprentissage par cœur de textes, la manipulation de livres, de cahiers et de recueils artisanaux. Les scripteurs qui nous ont ouvert la porte de ces univers sont également des lecteurs et des observateurs attentifs de l'écrit. Ils expérimentent la force graphique des enluminures, l'efficacité d'une phrase courte, la force objectale d'une Bible ouverte au hasard pour saisir le verset qui accompagnera la journée. C'est donc en experts qu'ils écrivent, malgré la modestie qui imprègne le récit de leurs actions.

Leurs proches ne s'y trompent pas : ils leur confient le soin de rédiger pour eux des prières. « Tu veux pas déposer une intention de prière pour moi ? », demandent les amis de Léa, sachant qu'elle se rend couramment « chez » Sainte Thérèse, à Lisieux. Le terme d'« intention », employé aussi bien par les responsables institutionnels que par les orants, prend ici tout son sens. Rappelons que dans la théorie de l'action développée par Searle, « l'intention de » peut en effet désigner une délégation de l'action à un agent ou à un groupe d'agents (Searle, 1980). Nous avons ainsi exploré cette fonction de la délégation dans la prière écrite, qui peut se décliner en plusieurs niveaux. Dans une chaîne humaine tout d'abord, partant d'un mandant qui confie à un scripteur la mission d'écrire pour lui (ou de déposer une prière préalablement écrite), prière qui sera lue et « portée » par des administrateurs laïcs ou religieux, ou bien encore par les fidèles présents sur le lieu de culte. Dans une chaîne divine ensuite, passant du cœur des hommes aux mains des saints ou de la Vierge, qui déposent ensuite la prière dans les bras de Dieu. Le but de cette délégation en chaîne est de charger peu à peu la prière d'une légitimité et d'un pouvoir supplémentaires. Passant de mains en mains, aussi bien terrestres que célestes, la requête, la louange, le remerciement se trouvent renforcés de toutes les autres prières formulées par les différents intermédiaires.

Nous avons également mis en valeur un aspect intrinsèque à la prière écrite, qui a déjà été souligné dans les études anthropologiques des pèlerinages attentives aux théories de l'action et de l'événement (Claverie, 1991, 2003 ; Albert-Llorca, 2002 ; Puccio-Den, 2007). Il s'agit du lien entre l'écriture votive et le mouvement. Rappelons ces quelques mots de Léa, dont les formulations humoristiques éclairent cette notion fondamentale de la prière : « *Tu n'es pas juste une chose que le Bon Dieu va gaver comme ça, il te demande au contraire d'aller vers lui, de faire ce geste, de faire ce pas. Tu peux le faire intérieurement, et c'est ce qui est le plus important, mais comme justement on est incarnés et qu'on a*

besoin de choses concrètes, pour faire un pèlerinage intérieur on a souvent besoin de faire un pèlerinage de manière extérieure... et de marcher. »¹⁵ Cet « aller vers » ne se cantonne pas uniquement au pèlerinage dans sa forme institutionnelle, tel qu'il est pratiqué à Lourdes, à Medjugorje ou à la chapelle de la Médaille miraculeuse. Il peut aussi, comme nous l'avons montré dans notre chapitre 4, prendre la forme d'un parcours dans un lieu de culte — le chemin de croix suivi avec Cathy. Il peut être également un détour réalisé sur le chemin de son travail, effectué spécialement pour prier mentalement et déposer un billet votif. Les plans des églises de Notre-Dame-de-Champs et de Saint-Germain-des-Prés en annexe présentent ainsi deux exemples de parcours-type de scripteurs se rendant sur place pour prier à un endroit précis : leur cheminement dans l'église, contrairement à celui du parcours-type des touristes, est limité à un seul espace, celui où se trouve la statue du saint visé. A l'aéroport d'Orly, la situation est inversée : les voyageurs sont en déplacement pour des raisons externes, mais c'est dans ce mouvement qu'ils croisent le cahier d'intentions de prière de la chapelle, et que parfois ils écrivent. Cette dimension du mouvement (intérieur et concret) est présente dans les formes de prière aussi bien écrites qu'orales ou mentales. Mais l'écriture, en plus de rendre visible l'action votive au sein de l'espace cultuel, permet l'accomplissement de gestes qui lui sont propres, la création d'objets collectifs (l'affiche votive, le cahier d'intentions de prière) et la mise en œuvre d'un ajout de force par le processus de l'intercession.

Une performativité durable ?

Les prières écrites dans les lieux de culte catholiques sont en effet des objets qu'il faut faire vivre au quotidien. Si une grande part de la production de ces objets est due aux scripteurs eux-mêmes, y compris de manière clandestine lorsqu'il s'agit de formes prohibées (graffitis, billets votifs), la maintenance et l'entretien de ces prières sont le fait de gestionnaires du quotidien. Laïcs ou religieux, salariés (comme le sacristain) ou bénévoles (comme les accueillants), ces acteurs effectuent un travail aux facettes multiples, dont la principale est celle du tri.

15. Entretien L300906.

A Saint-Germain-des-Prés comme à Notre-Dame-des-Champs, les sacristains ont l'ordre de mettre au rebut toutes les prières inscrites sur des morceaux de papier pliés, toutes celles qui ne se donnent pas pleinement à voir dans les cahiers d'intentions de prière ou les feuilles scotchées aux piliers. Ce premier type de tri ne procède donc pas d'une lecture qui déterminerait quelle est la « bonne » ou la « mauvaise » prière, qui évaluerait la piété des textes. Tout ce qui n'entre pas dans le dispositif d'écriture prévu par l'administration ecclésiastique est considéré au mieux comme superflu, au pire comme inconvenant.

Mais cette ségrégation des supports tient principalement au fait que les neuvaines, prières jugées superstitieuses, se transmettent sous la forme de feuilles volantes ou de billets pliés. Ces neuvaines, pourfendues en France, évangélisées en Pologne, sont la forme repoussoir à l'aulne de laquelle sont évaluées les autres prières écrites. La recevabilité d'une prière tient à la relation entre l'orant et Dieu, telle que le scripteur la met à jour dans son texte. Considère-t-il les êtres divins comme des « distributeurs de grâces » ? S'appuie-t-il sur l'efficacité « magique » des chiffres et des répétitions pour tenter de « contraindre » la divinité ? Ou au contraire s'en remet-il à la puissance et à l'amour du Créateur, dans une foi confiante et persévérante ? Telles sont les questions que se posent les administrateurs, au jour le jour, pour orienter leur action vis-à-vis de ces prières écrites. Il existe donc, dans un premier temps, un travail de réparation : jeter ce qui est considéré comme un rebut, réparer les injures qui sont faites à Dieu et à l'Église dans des messages anticléricaux, haineux ou insultants. Or ces injures, accomplies par écrit, sont également contrées par un travail sur l'écrit : ratures, collage ou arrachage de page, réponses écrites circonstanciées.

Le deuxième tri auquel procèdent ces administrateurs est celui qui est intégré dans la procédure d'intercession. Il s'agit là de lire et de choisir les prières qui vont être portées dans la prière personnelle ou collective. Le choix s'effectue alors sur la base de valeurs et de sensibilités personnelles, mais également collectivement partagées. Le « cahier de liaison » peut ainsi devenir le lieu où s'échangent des jugements, où se construit un discours sur ce qu'est une « belle » prière. Ce travail de tri est laissé à la libre appréciation de chacun, le clergé ayant d'autres questions à traiter (rappelons-nous le « Rien ne vous empêche... » du prêtre de Notre-Dame-des-Champs). Il n'existe pas aujourd'hui de procédure standardisée ni d'orientations définies pour sélectionner ces prières écrites. Cet

état de fait est dû au statut particulier des prières écrites dans l'Église, qui n'ont aucune existence dans les textes réglementaires ou doctrinaux. Les acteurs du terrain s'appuient donc sur leur conception propre de la foi, elle-même issue d'un apprentissage, d'une éducation, d'une culture catholique inculquée depuis l'enfance et affermie, appropriée au fil des années.

Cette invisibilité réglementaire de l'écrit votif, qui se manifeste jusque dans l'absence d'une politique d'archivage, est d'autant plus troublante lorsqu'elle est mise en regard avec la présence flagrante de nombreux dispositifs d'écriture votive au sein des lieux de culte. Ainsi, parmi les 106 paroisses de Paris, il existe au moins 51 dispositifs officiels permettant d'accueillir des prières écrites (cahier d'intentions de prière, affiches votives, boîte aux lettres ou corbeille pour les intentions, dispositif électronique de réception *via* Internet)¹⁶.

La troisième procédure de tri que nous avons pu observer au cours de cette enquête est celle qui procède d'une volonté de valorisation de ces prières écrites. En effet, dans certains lieux de culte, certains accueillants ou certains prêtres souhaitent faire de ces prières écrites de véritables *exempla*, des outils de propagation de la foi dans le monde. Ainsi, un prêtre de Notre-Dame-des-Champs versé dans l'art de la construction de décors a-t-il été à l'origine d'une installation de piliers lumineux, dans le bas-côté droit de l'église, reproduisant des pages du cahier d'intentions de prière. La sélection des textes s'est faite sur trois critères : le contenu (la prière devait avoir la valeur d'un témoignage de foi), la langue et la graphie (l'universalité de la religion catholique devait être illustrée par des prières en langue étrangère), le genre (ces prières devaient pouvoir être rapprochées des Psaumes). Pourtant, une telle mise en valeur est aujourd'hui évaluée comme « périmée » par le prêtre décorateur, non pas pour le message délivré, mais pour son incorporation matérielle dans des piliers destinés à être temporaires et qui, des années plus tard, toujours en place, ont vieilli.

Il peut aussi arriver qu'un projet de mise en valeur échoue. Une religieuse de l'aumônerie d'Orly a ainsi tenté de constituer un recueil en vue d'une publication. Celle-ci n'a pas eu lieu en raison de la confidentialité attachée à ces prières. Le titre du seul ouvrage

16. Voir en annexe le détail de la constitution de ce résultat.

de ce type paru en France, à l'initiative du sociologue et prêtre dominicain Serge Bonnet, est révélateur : *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*¹⁷.

Les prières écrites ne sont donc pas des objets comme les autres. Comme tous les objets, on peut les manipuler, les déplacer, les jeter, les détruire, les faire circuler. Elles peuvent également subir les assauts du temps et s'user, vieillir, perdre leur encre et leurs couleurs. Ces éléments sont marqués par leur fragilité. Or pour conserver leur vivacité, ces objets doivent être régulièrement entretenus. Les espaces votifs qui les accueillent perdent en effet leur impact émotionnel quand ils deviennent surchargés, quand les objets qui les composent s'abîment et se « périment ». C'est pourquoi une maintenance ces lieux d'écriture est nécessaire afin que le lieu de culte reste digne et soit à l'image de la vitalité du culte dont la sainte est l'objet.

Mais ces objets sont également porteurs d'une force car il sont également, par leur dimension langagière et scripturaire, des actes. Ils peuvent jurer, blasphémer, ils peuvent édifier, ils peuvent acclamer. Ils ont la capacité de manifester et de faire perdurer la présence de deux absences : celle de Dieu et celle du scripteur, qui part après avoir inscrit sa prière. Cette performativité peut aussi être annulée : nous avons vu comment, selon certains scripteurs, des conditions de félicité devaient être remplies pour que l'acte soit véritable. Ces conditions de félicité tiennent à la fabrication de l'objet écrit : les prières doivent garder la trace d'un engagement de l'orant, par l'autographie, la signature, par ces signes qui rappellent la présence d'un corps et d'un esprit. C'est pourquoi les prières photocopiées, écrites à la machine ou à l'ordinateur sont dénigrées : certains acteurs ne considèrent pas que lorsque le scripteur découpe, colle, choisit un texte, tape sur son clavier, il s'engage. D'autres pensent au contraire que c'est « l'intention » qui compte : à la chapelle de la Médaille miraculeuse, les prières reçues par *e-mail* sont traitées de la même façon que les lettres apportées par les pèlerins. Ces conditions de félicité tiennent

17. L'acceptation de mon regard d'ethnologue sur ces écrits est le fruit d'une délimitation de territoires : si le cadre universitaire d'une thèse et la limitation de la publication au jury, à mon école doctorale et à l'atelier national de reproduction des thèses m'autorisent à montrer les documents sans en rien cacher, une publication dans le circuit de l'édition classique (électronique ou imprimée) doit être assortie d'un procédé de mise au flou des noms et signatures — ce qui, pour les prières uniquement composées de listes de noms, peut s'avérer problématique.

également, sur un plan identique qui est celui de la présence et de l'engagement, à l'effort accompli. Pour l'organisateur de pèlerinage, c'est l'exercice de la marche accompli en récitant le rosaire qui donne à la prière déposée dans la corbeille de la chapelle toute son efficience. La performativité de l'écriture votive n'est donc ni acquise, ni fixe, ni éternelle.

Perspectives

Nous voudrions pour finir esquisser brièvement quelques pistes d'enquête et d'analyse ayant émergé au cours de ce travail. Ces pistes sont en lien avec notre interrogation sur les dispositifs culturels mais n'ont pas pu être explorées, soit en raison de leur caractère annexe, soit en raison de choix méthodologiques propres à notre enquête.

La première de ces pistes serait de pouvoir suivre ou reconstituer, en négociant cette observation avec un orant, le destin d'une prière. Nous avons en effet, au cours de notre enquête, analysé comment une prière écrite se prépare, comment elle s'accomplit, comment elle est ensuite traitée et prise en charge par des responsables institutionnels et comment elle est (ou n'est pas) archivée. Cette observation, en raison des problèmes de confidentialité qu'elle contient, ne pourrait être effectuée qu'auprès d'une personne avec laquelle une relation de confiance est établie, et ne pourrait pas s'adapter à tous les types de prière. Elle serait par exemple davantage envisageable dans le cadre d'une action de grâce que le scripteur ne tient pas forcément à garder secrète — et souhaiterait même, dans le cadre de cette enquête, rendre publique. La situation d'enquête devra donc être tout particulièrement entendue, dans ces circonstances, comme faisant partie intégrante du dispositif culturel et de la chaîne d'écriture, en tant qu'organe de diffusion dans l'espace public. Cette observation permettrait d'envisager chaque étape de fabrication, de circulation et de conservation de l'écriture votive comme autant de scènes d'activités et d'interactions.

La seconde piste sort du questionnement de l'activité votive pour s'intéresser à l'aménagement d'un dispositif culturel à travers l'un de ses aspects sensoriels. Au cours de notre enquête, nous nous sommes intéressés à la façon dont l'écrit exposé dans un lieu de culte participait à la constitution d'une ambiance qui concourt à ce que l'activité votive puisse advenir. Cette ambiance graphique, qui fait appel au sens de la vue, est indissociable d'un

autre élément sensible, celui de la lumière. La lumière du jour a fait l'objet de traitements spécifiques de la part des concepteurs des édifices, qui ont pensé l'orientation, les ouvertures et les vitraux en fonction de l'inclinaison des rayons du soleil. La lumière du feu, de la flamme vive, avec les cierges, les bougies et les veilleuses, est également l'objet d'attentions en raison de leur force spirituelle et des dévotions qui y sont attachées. L'éclairage électrique est également pris en compte dans la scénographie des églises d'aujourd'hui. La Commission diocésaine d'art sacré a par exemple publié quelques principes sur l'éclairage des églises à destination des équipes pastorales mais également des architectes chargés de la rénovation ou de la construction des édifices. Un programme de recherche pourrait se définir autour d'un chantier de rénovation d'une église et permettrait, de la conception du projet à sa réalisation et à sa mise en œuvre opérationnelle, de suivre pas à pas la constitution d'un dispositif culturel.

Nous espérons que notre travail fournit des outils de d'analyse pour prolonger la réflexion aussi bien sur les pratiques d'écriture en contexte rituel (religieux et laïque) que sur l'agencement organisationnel d'un lieu de culte. Nous espérons également avoir donné un aperçu de l'intérêt théorique et méthodologique du champ de recherche de l'anthropologie de l'écriture dans l'appréhension de l'action votive et des dynamiques de l'organisation ecclésiale.

Bibliographie

- [Akrich, 1993] Akrich, M. 1993. « Les objets techniques et leurs utilisateurs. De la conception à l'action ». *in Conein, B., Dodier, N. et Thévenot, L., Les objets dans l'action. De la maison au laboratoire. Raisons Pratiques*, **4**, 35–58.
- [Albert, 1990] Albert, J.P. 1990. *Odeurs de sainteté : la mythologie chrétienne des aromates*. Paris : Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- [Albert, 1993] Albert, J.P. 1993. « Etre soi : écritures ordinaires de l'identité ». *in Chaudron, M. and de Singly, F. (dir.), Identité, lecture, écriture, Paris, Editions de la BPI*, 50–56.
- [Albert, 1994] Albert, J.P. 1994. « La chaîne et la chance ». *Archives des Sciences Sociales des religions*, **86**, 235–262.
- [Albert, 1995] Albert, J.P. 1995. « Hagio-graphiques. L'écriture qui sanctifie ». *Terrain*, **24**, 64–82.
- [Albert, 1997] Albert, J.P. 1997. *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris : Aubier.
- [Albert, 1999a] Albert, J.P. 1999a. « Je copie, donc je suis Quelques bénéfiques marginaux d'une pratique illégitime ». *in Barré-de Miniac, C. (dir.), Copie et modèle : usages, transmission, appropriation de l'écrit, Paris, INRP*, 195–206.
- [Albert, 1999b] Albert, J.P. 1999b. « L'écriture des mystiques : affirmation ou effacement du sujet ? ». *in Iuso, A. (dir.), Scritture di donne. Un sguardo europeo, Siena, Protagon*, 23–32.
- [Albert & Albert-Llorca, 1995] Albert, J.P., & Albert-Llorca, M. 1995. « Mahomet, la Vierge et la frontière ». *Annales HSS*, **4**, 855–886.

- [Albert-Llorca, 1992] Albert-Llorca, M. 1992. « L'image à sa place. Approche de l'imagerie religieuse imprimée ». *Terrain*, **18**, 116–128.
- [Albert-Llorca, 1993] Albert-Llorca, M. 1993. « Le courrier du Ciel ». *in Fabre D. (dir.), Ecritures ordinaires, Paris, POL-BPI*, 183–222.
- [Albert-Llorca, 1994] Albert-Llorca, M. 1994. « La fabrique du sacré. Les vierges "miraculeuses" du pays valencien ». *Genèses*, **17**(1), 33–51.
- [Albert-Llorca, 1995] Albert-Llorca, M. 1995. « Les fils de la Vierge. Broderie et dentelle dans l'éducation des jeunes filles ». *L'Homme*, **133**, 99–122.
- [Albert-Llorca, 1996] Albert-Llorca, M. 1996. « Renouveau de la religion locale en Espagne ». *in Hervieu-Léger, Danièle et Davie, Grace (dir.), Identités religieuses en Europe, Paris, La Découverte*, 235–52.
- [Albert-Llorca, 2002] Albert-Llorca, M. 2002. *Les vierges miraculeuses : légendes et rituels*. Paris : Gallimard.
- [Alexander, 2000] Alexander, K. 2000. « Writing Up/Writing Down : Literate Practices in a Mental Health Boarding Home. ». *Literacy & Numeracy Studies*, **10**, 23–38.
- [Althabe *et al.* , 1989] Althabe, G., Cheyronnaud, J., & Le Wita, B. 1989. « L'autre en question ». *in Segalen, M. (dir.), L'autre et le semblable, Paris, Presses du CNRS*, 53–61.
- [Althabe *et al.* , 1992] Althabe, G., Fabre, D., & Lenclud, G. 1992. *Vers une ethnologie du présent*. Paris : Editions MSH.
- [Anderson *et al.* , 1980] Anderson, A.B., Teale, W.H., & Estrada, E. 1980. « Low income children's preschool literacy experiences : Some naturalistic observations ». *The quarterly newsletter of the laboratory of comparative human cognition*, **2**(3), 59–65.
- [Art, 1979] Art, J. 1979. « La notion de "religion populaire" et le clergé flamand au XIX^e siècle ». *in La religion populaire, Paris, CNRS Editions*, 151–157.
- [Artières, 1998] Artières, P. 1998. *Clinique de l'écriture : une histoire du regard médical sur l'écriture*. Paris : Synthélabo.
- [Artieres, 2008] Artieres, P. 2008. « Ces lettres démunies de signatures. Représentations et pratiques sociales de l'écriture anonyme fin de siècle ». *Sociétés et représentations*, **25**(1), 157–170.

- [Artières & Laé, 2003] Artières, P., & Laé, J.F. 2003. *Lettres perdues : écriture, amour et solitude (XIXe-XXe siècles)*. Paris : Hachette.
- [Artières & Laé, 2004] Artières, P., & Laé, J.F. 2004. « L'enquête, l'écriture et l'arrière-cuisine. ». *Genèses*, **57**(4), 89–109.
- [Artières & Potte-Bonneville, 2007] Artières, P., & Potte-Bonneville, M. 2007. *D'après Foucault : gestes, luttes, programmes*. Paris : les Prairies ordinaires.
- [Artières & Rodak, 2008] Artières, P., & Rodak, P. 2008. « Écriture et soulèvement. Résistances graphiques pendant l'état de guerre en Pologne (13 décembre 1981-13 décembre 1985) ». *Genèses*, **70**(1), 120–139.
- [Aubin-Boltanski, 2008] Aubin-Boltanski, E. 2008. « Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation Liban, 2004-2007 ». *Terrain*, **51**, 10–29.
- [Augé, 1986] Augé, M. 1986. *Un ethnologue dans le métro*. Paris : Hachette.
- [Augé, 1992] Augé, M. 1992. *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil.
- [Augé, 1997] Augé, M. 1997. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Flammarion.
- [Augeras, 2001] Augeras, M. 2001. « Secours d'urgence : le "show" de Saint Exupéry ». *Sociétés*, **72**, 125–137.
- [Austin, 1970] Austin, J.L. 1970. *Quand dire, c'est faire*. Paris : Seuil. (How to do things with words, traduction et commentaire par Gilles Lane).
- [Bakhtine, 1977] Bakhtine, M.M. 1977. *Le marxisme et la philosophie du langage : essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Paris : Éditions de Minuit. préface de Roman Jakobson ; traduit du russe et présenté par Marina Yaguello.
- [Bakhtine, 1984] Bakhtine, M.M. 1984. *Esthétique de la création verbale*. Paris : Gallimard. traduit au russe par Alfreda Aucouturier ; préface de Tzvetan Todorov.
- [Barré-de Miniac, 1999] Barré-de Miniac, C. 1999. *Copie et modèle : usages, transmission, appropriation de l'écrit*. Paris : INRP.
- [Barré-de Miniac, 2003] Barré-de Miniac, C. 2003. « Savoir lire et écrire dans une société donnée ». *Revue française de linguistique appliquée*, **1**, 107–120.

- [Barthes, 1985] Barthes, R. 1985. *L'aventure sémiologique*. Paris : Seuil.
- [Basso, 1974] Basso, K. 1974. «The ethnography of writing». in *Hymes, D. and Bauman, R. and Sherzer, J. (dir.), Explorations in the ethnography of speaking, Cambridge University Press*, 425–432.
- [Bateson & Mead, 1942] Bateson, G., & Mead, M. 1942. *Balinese character, a photographic analysis*. New-York : The New York Academy of Sciences.
- [Baudot, 2007] Baudot, P.Y. 2007. «Épithètes oubliées. Les registres de condoléances à la mort d'un président de la République». *Mots. Les langages du politique*, **84**, 71–84.
- [Bauman, 2001] Bauman, R. 2001. «The ethnography of genre in a Mexican market : form, function, variation». in *Eckert, P. and Rickford, J. R. (dir.), Style and Sociolinguistic Variation, Cambridge University Press*, 57–77.
- [Bautier, 1961] Bautier, R.H. 1961. «Leçon d'ouverture du cours de diplomatique à l'école des chartes (20 octobre 1961)». *Bibliothèque de l'école des Chartes*, **119**, 194–225.
- [Becker, 2006] Becker, H.S. 2006. *Le travail sociologique : méthode et substance*. Fribourg : Academic Press. traduit de l'anglais par Diane Baechler, Stéphanie Emery Haenni et Marc-Henry Soulet.
- [Becker, 2007] Becker, H.S. 2007. «Les photographies disent-elles la vérité ?». *Ethnologie française*, **37**(1), 33–42.
- [Becker, 2009] Becker, H.S. 2009. «How to Find Out How to Do Qualitative Research». *International Journal of Communication*, **3**, 545–553.
- [Bensa & Fassin, 2002] Bensa, A., & Fassin, É. 2002. «Les sciences sociales face à l'événement». *Terrain*, **38**, 5–20.
- [Bensa, 1978] Bensa, Alban. 1978. *Les saints guérisseurs du Perche-Gouët : espace symbolique du bocage*. Paris : Institut d'ethnologie. Texte remanié de : Thèse 3e cycle, soutenue sous le titre : Traditions populaires du Perche-Gouët, étude d'un système symbolique.
- [Bensa, 1995] Bensa, Alban. 1995. «De la relation ethnographique. A la recherche de la juste distance». *Enquête*, **1**, 131–140.
- [Benveniste, 1966] Benveniste, E. 1966. *Problèmes de linguistique générale. 1*. Paris : Gallimard.

- [Béraud, 2007] Béraud, C. 2007. *Prêtres, diacres, laïcs : révolution silencieuse dans le catholicisme français*. Paris : Presses universitaires de France.
- [Berthod & Hardouin-Fugier, 2006] Berthod, B., & Hardouin-Fugier, E. 2006. *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*. Paris : Les éditions de l'amateur.
- [Blanc, 1995] Blanc, E. 1995. «Hélène, la sainte du cimetière». *Terrain, La fabrication des saints*, **24**, 33–42.
- [Boltanski, 1990] Boltanski, L. 1990. *L'amour et la justice comme compétences : trois essais de sociologie de l'action*. Paris : Editions Métailié.
- [Boltanski & Thévenot, 1991] Boltanski, L., & Thévenot, L. 1991. *De la justification : les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.
- [Bonnet, 1976] Bonnet, S. 1976. *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*. Paris : Éditions du Cerf.
- [Bonnet, 1993] Bonnet, S. 1993. «Culte populaire des morts et graffiti sur les murs d'églises». in Belmont, N. and Lautman, F. (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe, Paris, CHSCT*, 129–136.
- [Borzeix & Fraenkel, 2001] Borzeix, A., & Fraenkel, B. 2001. *Langage et travail (communication, cognition, action)*. Paris : CNRS Editions.
- [Borzeix et al. , 1995] Borzeix, A., Fisher, S., de Fornel, M., & Lacoste, M. 1995. «Les lettres de réclamation». in Quin, C. (dir.), *L'administration de l'équipement et ses usagers, La Documentation française*, 71–106.
- [Bourdieu, 1979] Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit.
- [Bourdieu & Boltanski, 1975] Bourdieu, P., & Boltanski, L. 1975. «Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel». *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, **5-6**, 183–190.
- [Boureau, 1987] Boureau, A. 1987. «Adorations et décorations franciscaines. Enjeux et usages des livrets hagiographiques». in Chartier, R. (dir.), *Les usages de l'imprimé, Paris, Fayard*, 25–81.
- [Boutry, 1995] Boutry, P. 1995. «Tradition et écriture. Une construction théologique». *Enquêtes. Sociologie, histoire, anthropologie*, **2**, 29–57.

- [Boutry *et al.* , 2000] Boutry, P., Fabre, P.A., & Julia, D. 2000. *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVI e-XVIII e siècles)*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- [Bremond *et al.* , 1982] Bremond, C., Le Goff, J., & Schmitt, J.C. 1982. *L'exemplum. Typologies des sources du Moyen-Âge occidental*. Turhout : Brepols.
- [Bremond, 2006] Bremond, H. 2006. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Grenoble : J. Millon. 11 volumes. Nouvelle édition sous la direction de François Trémolières.
- [Brévot Dromzée, 2004] Brévot Dromzée, C. 2004. « "Cher Saint Antoine..." Comment cultuel et rituel inscrivent une situation communicationnelle particulière dans des cahiers de dévotion ». *Communication(Montréal)*, **23**(2), 46–69.
- [Brévot Dromzée & Fierobe, 2002] Brévot Dromzée, C., & Fierobe, N. 2002 (24 avril 2002). « *Rituels d'écriture ? Écriture cultuelle ? Cahiers de dévotion à saint Antoine de Padoue (Hauts-Buttés – Ardennes). Pèlerinages de juin et août. 1991-2001* ». Colloque "Dévotions Populaires", Reims, 25-27 avril 2002.
- [Bromberger, 1984] Bromberger, C. 1984. « Des cartes ethnologiques : pour quoi faire ? ». *Terrain*, **3**, 84–87.
- [Brown, 1984] Brown, P. 1984. *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris : Éditions du Cerf.
- [Brunel *et al.* , 1995] Brunel, G., Deschamps-Bourgeon, M.L., & Gagneux, Y. 1995. *Dictionnaire des églises de Paris : catholique, orthodoxe, protestant*. Paris : Hervas.
- [Buisson-Fenet, 2004] Buisson-Fenet, H. 2004. *Un sexe problématique : L'Église et l'homosexualité masculine en France, 1971-2000*. Presses universitaires de Vincennes.
- [Bustarret, 1991] Bustarret, C. 1991. « Les premières photographies archéologiques : Victor Place et les fouilles de Ninive ». *Histoire de l'art*, **13/14**.
- [Butler, 2004] Butler, J. 2004. *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris : Editions Amsterdam. traduction française et préface de Charlotte Nordmann.
- [Carruthers, 2000] Carruthers, M. 2000. *The craft of thought : meditation, rhetoric, and the making of images, 400-1200*. Cambridge University Press.

- [Carruthers, 2002] Carruthers, M.J. 2002. *Machina memorialis : méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Age*. Paris : Gallimard.
- [Castillo-Gomez, 2001] Castillo-Gomez, A. 2001. « Entre public et privé. Stratégies de l'écrit dans l'Espagne du Siècle d'Or ». *Annales (Histoire, Sciences sociales)*, **4-5**(juillet-octobre), 803–832.
- [Câtellier, 1993] Câtellier, L. 1993. *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne XVI-XIXe siècles*. Paris : Aubier.
- [Chartier, 1987] Chartier, R. 1987. *Les usages de l'imprimé : (XVe-XIXe siècle)*. Paris : Fayard.
- [Chartier, 1991] Chartier, R. 1991. *La correspondance. Les usages de la lettre au XIXe siècle*. Paris : Fayard.
- [Chartier, 1996] Chartier, R. 1996. *Culture écrite et société : l'ordre des livres : XIVe-XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel.
- [Chartier & Martin, 1982] Chartier, R., & Martin, H.J. 1982. *Histoire de l'Édition Française*. Paris : Promodis.
- [Charuty, 1990] Charuty, G. 1990. « De la preuve à l'épreuve ». *Terrain*, **14**, 47–59.
- [Charuty, 1992] Charuty, G. 1992. « Le vœu de vivre. Corps morcelés, corps sans âme dans les pèlerinages portugais ». *Terrain*, **18**, 46–60.
- [Charuty, 1993] Charuty, G. 1993. « Maux dits, maux écrits ». *D. Fabre (dir.), Écritures ordinaires, Paris, POL-BPI*, 223–260.
- [Charuty & Claverie, 2005] Charuty, G., & Claverie, E. 2005. « La vierge en action ». *Terrain*, **44**, 153–160.
- [Châtellier, 1987] Châtellier, L. 1987. *L'Europe des dévots*. Paris : Flammarion.
- [Châtellier & Martin, 2000] Châtellier, L., & Martin, P. 2000. *La prière dans le christianisme moderne*. Paris : Presses Universitaires de France.
- [Châtellier & Martin, 2005] Châtellier, L., & Martin, P. 2005. *L'écriture du croyant*. Turnhout : Brepols.
- [Chélini & Branthomme, 2004] Chélini, J., & Branthomme, H. 2004. *Les pèlerinages dans le monde*. Paris : Hachette littératures.

- [Cheyronnaud, 1987] Cheyronnaud, J. 1987. « À la scène comme au sanctuaire, le music-hall et la grand-messe ». *Ethnologie française*, **1**, 45–52.
- [Cheyronnaud, 1990] Cheyronnaud, J. 1990. « Dieu fait des manières. Musiques d'appareil et d'apparat ». *Cahiers de musiques traditionnelles*, **3**, 23–33.
- [Cheyronnaud, 1993] Cheyronnaud, J. 1993. « Du sanctuaire et de la profération vive ». *in Belmont, N. et Lautman, F. (dir), Ethnologie des faits religieux en Europe, Paris, Éditions du CTHS*, 313–323.
- [Cheyronnaud, 2002] Cheyronnaud, J. 2002. *Musique, politique, religion. De quelques menus objets de culture*.
- [Cholvy, 1979] Cholvy, G. 1979. « "Religion populaire" et "intérieurisation du christianisme" : les pesanteurs de l'historiographie (XIX^e-XX^e siècle) ». *in La religion populaire, Paris, Editions du CNRS*, 181–184.
- [Chombart de Lauwe, 1952] Chombart de Lauwe, P.H. 1952. *Paris et l'agglomération parisienne : L'espace social dans une grande cité*. Paris : Presses Universitaires de France.
- [Chrétien, 1998] Chrétien, J.L. 1998. *L'arche de la parole*. Paris : Presses universitaires de France.
- [Claverie, 1990] Claverie, E. 1990. « La Vierge, le désordre, la critique : les apparitions de la Vierge à l'âge de la science ». *Terrain*, **14**, 60–75.
- [Claverie, 1991] Claverie, E. 1991. « Voir apparaître ». *in Raisons Pratiques, L'événement en perspective, Paris, EHESS*, **2**, 157–176.
- [Claverie, 2002] Claverie, E. 2002. « Apparition de la Vierge et retour des disparus : La constitution d'une identité nationale à Medjugorje (Bosnie-Herzégovine) ». *Terrain*, **38**, 41–54.
- [Claverie, 2003] Claverie, E. 2003. *Les guerres de la Vierge : une anthropologie des apparitions*. Paris : Gallimard, 2003.
- [Claveyrolas, 2003] Claveyrolas, M. 2003. *Quand le temple prend vie : atmosphère et dévotion à Bénarès*. Paris : CNRS éditions. Texte remanié de : Thèse de doctorat en Ethnologie, soutenue à L'Université Paris-X en 2001.

- [CNRS, 1979] CNRS. 1979. *La religion populaire*. Colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique. Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- [Cohen, 1986] Cohen, M. 1986. « Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique : l'exemple du Renouveau Charismatique en France ». *Archives des sciences sociales des religions*, **62**(1), 61–79.
- [Conein & Jacopin, 1994] Conein, B., & Jacopin, E. 1994. « Action située et cognition. Le savoir en place ». *Sociologie du travail*, **36**(4), 475–500.
- [Conord, 2002] Conord, S. 2002. « Le choix de l'image en anthropologie : Qu'est ce qu'une bonne photographie ? ». *Ethnographiques.org [En ligne]*, **2**.
- [Conord, 2007] Conord, S. 2007. « Usages et fonctions de la photographie ». *Ethnologie française*, **37**(1), 11.
- [Coquery *et al.*, 2006] Coquery, N., Menant, F., & Weber, F. 2006. *Écrire, compter, mesurer : vers une histoire des rationalités pratiques*. Paris : Editions Rue d'Ulm.
- [Coulmont, 2002] Coulmont, B. 2002. « Politiques de l'alliance, les créations d'un rite des fiançailles catholiques ». *Archives de sciences sociales des religions*, **119**, 5–27.
- [Courtas & Isambert, 1975] Courtas, R., & Isambert, F.A. 1975. « Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de "populaire" ». *La Maison Dieu*, **122**, 20–42.
- [Daniel, 1957] Daniel, Y. 1957. « L'équipement paroissial d'un diocèse urbain : Paris (1802-1956). Eléments statistiques ». *Archives des sciences sociales des religions*, **3**(1), 172–173.
- [Daprey, 1997] Daprey, A. 1997. *Où prier à Paris - Guide pratique*. Paris : Cerf.
- [De Certeau, 1982] De Certeau, M. 1982. *La fable mystique : XVIe-XVIIe siècle*. Paris : Gallimard.
- [De Certeau, 1987] De Certeau, M. 1987. *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil. texte établi et présenté par L. Giard.
- [De Martino, 1999] De Martino, E. 1999. *Italie du sud et magie*. Vol. 2. Paris : Institut d'édition Sanofi-Synthelabo. première édition : 1959.
- [De Muizon, 1998] De Muizon, F. 1998. *Enquête sur la piété des foules : la force des sanctuaires*. Paris : Perrin.

- [De Sardan, 1995] De Sardan, J.P.O. 1995. « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie ». *Enquête*, **1**. En ligne.
- [De Sardan, 1996] De Sardan, J.P.O. 1996. « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie ». *Enquête*, **3**. En ligne.
- [Denis, 2006a] Denis, J. 2006a. « La prescription ordinaire. Circulation et énonciation des règles au travail ». *Sociologie du travail*, **49**(4), 496–513.
- [Denis, 2006b] Denis, J. 2006b. « Les nouveaux visages de la performativité ». *Études de communication*, **29**, 7–24.
- [Denis, 2009a] Denis, J. 2009a. « Le travail invisible de l'information ». *Licoppe, C. (dir.), L'évolution des cultures numériques : de la mutation du lien social à l'organisation du travail, Paris, FYP Editions*, 117–123.
- [Denis, 2009b] Denis, J. 2009b. « Les règles et leur disponibilité ». *Communication à la journée d'études "Écritures normées, écritures normatives", MESHs, Lille, 2-3 avril*.
- [Denis & Pontille, 2002] Denis, J., & Pontille, D. 2002. « L'écriture comme dispositif d'articulation entre terrain et recherche ». *Alinéa. Sciences sociales et humaines*, **12**, 93–106.
- [Denis & Pontille, 2009a] Denis, J., & Pontille, D. 2009a. « Assurer la performativité des écrits exposés : placement et maintenance ». *Journée d'étude "Performativité et artefacts", Paris, Télécom-ParisTech, 3 juin 2009*.
- [Denis & Pontille, 2009b] Denis, J., & Pontille, D. 2009b. « L'écologie informationnelle des lieux publics. Le cas de la signalétique du métro ». *Licoppe, C. (dir.), L'évolution des cultures numériques : de la mutation du lien social à l'organisation du travail, Paris, FYP Editions*, 94–101.
- [Depaule, 2007] Depaule, J.C. 2007. « Photo d'un café parisien ». *Ethnologie française*, **37**(1), 29–32.
- [Desabie, 1958] Desabie, J. 1958. *Le recensement de pratique religieuse dans la Seine*. Paris : INSEE.
- [Devereux, 1990] Devereux, G. 1990. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion. traduction de l'anglais par H. Sinaceur.

- [Dianteill, 2000] Dianteill, E. 2000. *Des dieux et des signes : initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- [Dianteill, 2002] Dianteill, E. 2002. « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique ». *Archives de sciences sociales des religions*, **118**, 5–20.
- [Dodier, 1993] Dodier, N. 1993. « Les appuis conventionnels de l'action. Éléments de pragmatique sociologique ». *Réseaux*, **65**, 63–86.
- [Dodier & Baszanger, 1997] Dodier, N., & Baszanger, I. 1997. « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnologique ». *Revue Française de Sociologie*, **38-1**, 37–66.
- [Dubisch, 1995] Dubisch, J. 1995. *In a different place : pilgrimage, gender, and politics at a Greek island shrine*. Princeton : Princeton Univ Press.
- [Dubosc *et al.* , 1979] Dubosc, G., Plongeron, B., & Robert, D. 1979. « Introduction au colloque du CNRS "La religion populaire" ». *in La religion populaire, Paris, CNRS Editions*, 6–10.
- [Dupront, 1978] Dupront, A. 1978. « La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale ». *Revue d'Histoire de l'Église de France*, **173**(juillet-décembre), 185–202.
- [Dupront, 1987] Dupront, A. 1987. *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*. Paris : Gallimard.
- [Dupront, 1995] Dupront, A. 1995. « Pèlerinages et lieux sacrés ». *Encyclopædia Universalis*, **17**, 791–804.
- [Durand, 1990] Durand, R. 1990. *La Part de l'ombre. Essai sur l'expérience photographique*. Paris : La Différence.
- [Eade & Sallnow, 1991] Eade, J., & Sallnow, M.J. 1991. *Contesting the sacred : the anthropology of Christian pilgrimage*. London : Routledge.
- [Fabre, 1985] Fabre, D. 1985. « Le livre et sa magie, les lecteurs dans les sociétés pyrénéennes aux XIXe et XXe siècles ». *in Chartier R. (dir.), Pratiques de la lecture, Marseille, Rivages*, 182–206.
- [Fabre *et al.* , 1997] Fabre, D., de La Soudière, M., & Voisenat, C. 1997. *Par écrit : ethnologie des écritures quotidiennes*. Paris : Editions de La Maison Des Sciences de L'Homme.

- [Fabre-Vassas, 1993] Fabre-Vassas, C. 1993. «L'écriture de l'Écriture». *D. Fabre (dir.), Ecritures ordinaires, Paris, POL-BPI*, 157–182.
- [Fabre-Vassas *et al.*, 1995] Fabre-Vassas, C., *et al.* . 1995. «La fiancée d'Aleph». *Clio*, **2**, 133–162.
- [Fainzang, 1991] Fainzang, S. 1991. «Suppliques à Notre-Dame de Bonne Garde. La construction de l'efficacité des prières de guérison.». *Archives de sciences sociales des religions*, **173**, 63–79.
- [Farge, 1989] Farge, A. 1989. *Le goût de l'archive*. Paris : Seuil.
- [Farge, 2002] Farge, A. 2002. «Penser et définir l'événement en histoire». *Terrain*, **38**, 69–78.
- [Farge, 2003] Farge, A. 2003. *Le Bracelet de parchemin : L'écrit sur soi au 18 ème siècle*. Paris : Bayard.
- [Favret Saada, 1977] Favret Saada, J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard.
- [Favret Saada, 1990] Favret Saada, J. 1990. «Être affecté». *Gradhiva*, **8**.
- [Febvre & Martin, 1958] Febvre, L., & Martin, H.J. 1958. *L'apparition du livre*. Paris : Albin Michel.
- [Fellous, 1998] Fellous, M. 1998. «Le Quilt : un mémorial vivant pour les morts du sida». *Ethnologie française*, **28**(1), 80–86.
- [Fellous, 2001] Fellous, M. 2001. *À la recherche de nouveaux rites : rites de passage et modernité avancée*. Paris : L'Harmattan.
- [Foucault, 1994] Foucault, M. 1994. *Dits et écrits - Volume III*. Paris : Gallimard.
- [Fourage, 1997] Fourage, C. 1997. *L'écriture populaire des croyances, l'exemple des cahiers d'intentions de priere*. Ph.D. thesis, Université de Nantes, sous la direction de Jean-Paul Molinari.
- [Fraenkel, 1992] Fraenkel, B. 1992. *La signature. Genèse d'un signe*. Paris : Gallimard.
- [Fraenkel, 1997] Fraenkel, B. 1997. «"Répondre à tous." Une enquête sur le service du courrier présidentiel». *in Fabre, D. (dir.), Par Ecrit. Ethnologie des écritures quotidiennes, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme*, 273–299.

- [Fraenkel, 2000] Fraenkel, B. 2000. « Graffiti, un mauvais genre? ». *in Poueyto, J.L. (dir.), Illétrismes et culture, L'Harmattan, Paris.*
- [Fraenkel, 2001a] Fraenkel, B. 2001a. « Enquêter sur les écrits dans l'organisation ». *in Borzeix, A. et Fraenkel, B. (dir.), Langage et travail : communication, cognition, action, Paris, CNRS Editions.*
- [Fraenkel, 2001b] Fraenkel, B. 2001b. « La résistible ascension de l'écrit au travail ». *in Borzeix A. et Fraenkel B. (dir.), Langage et travail : communication, cognition, action, Paris, CNRS, 113–142.*
- [Fraenkel, 2002a] Fraenkel, B. 2002a. « Signature et force graphique. Pour une pragmatique de l'écrit ». *La lettre de l'AREHESSE*, **3**(1), 14–24.
- [Fraenkel, 2002b] Fraenkel, B. 2002b. *Les écrits de septembre : New York 2001*. Paris : Textuel.
- [Fraenkel, 2006] Fraenkel, B. 2006. « Actes écrits, actes oraux : la performativité à l'épreuve de l'écriture ». *Études de Communication*, **29**, 65–93.
- [Fraenkel, 2007] Fraenkel, B. 2007. « Actes d'écriture : quand écrire c'est faire. *Langage et Société*, **121-122**, 101–112.
- [Fraenkel, 2008a] Fraenkel, B. 2008a. « Comment tenir un registre? ». *Langage et Société*, **124**, 59–71.
- [Fraenkel, 2008b] Fraenkel, B. 2008b. « La signature : du signe à l'acte ». *Sociétés et représentations*, **25**(1), 13–23.
- [Fraenkel, 2009] Fraenkel, B. 2009. « The agency of the Shrines from 9/11, New York 2001 ». *in Peter Jan Margry and Cristina Sánchez-Carretero (dir.), Memorializing Traumatic Death, The Politics of Performative Memorials, New York et Oxford, Berghahn Books.*
- [Fraenkel & Pontille, 2003] Fraenkel, B., & Pontille, D. 2003. « L'écrit juridique à l'épreuve de la signature électronique, approche pragmatique ». *Langage et Société*, **104**, 83–121.
- [Froeschle-Chopard, 1979] Froeschle-Chopard, M.H. 1979. « Une définition de la religion populaire à travers les visites pastorales d'Ancien régime ». *in La religion populaire, Paris, Editions du CNRS, 185–192.*

- [Gagneux, 1997] Gagneux, Y. 1997. *L'archéologie du culte des reliques des saints à Paris de la Révolution à nos jours*. Ph.D. thesis, Université Paris IV, sous la direction de Philippe Bruneau.
- [Garrigues, 1991] Garrigues, E. (dir.). 1991. « Numéro spécial : ethnographie et photographie ». *L'ethnographie*, **109**.
- [Geertz, 1986] Geertz, C. 1986. *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*. Paris : Presses universitaires de France. traduit de l'anglais par Denise Paulme.
- [Gibson, 1979] Gibson, J.J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Boston : Houghton Mifflin.
- [Girard, 1997] Girard, A. 1997. *Entre toutes les femmes. Lena Valandrey et le travail des mains des moniales*. Pont-Saint-Esprit : Musée d'art sacré du Gard.
- [Girin, 1995] Girin, J. 1995. « Le langage et la compétence des agencements organisationnels ». *Connexions*, **65**(1), 122–141.
- [Giry, 1894] Giry, A. 1894. *Manuel de diplomatique : diplômes et chartes, chronologie technique, éléments critiques et parties constitutives de la teneur des chartes, les chancelleries, les actes privés*. Paris : Hachette.
- [Goffman, 1968] Goffman, E. 1968. *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*. Paris : Minuit.
- [Goffman, 1991] Goffman, E. 1991. *Les cadres de l'expérience*. Paris : Éditions de Minuit.
- [Gokalp, 1995] Gokalp, A. 1995. « Le règne de l'écriture pour oreilles averties ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, **75**(1), 19–28.
- [Gonzales, 2008] Gonzales, P. 2008. « L'institution du divin et du collectif ou les politiques du réel de la prédication évangélique ». *Études de communication*, **29**, 53–67.
- [Goody, 1957] Goody, J. 1957. « Anomie in Ashanti? ». *Africa*, 356–365.
- [Goody, 1961] Goody, J. 1961. « Religion and ritual : the definitional problem ». *British Journal of Sociology*, **12**(2), 142–164.
- [Goody, 1968a] Goody, J. 1968a. « Restricted literacy in northern Ghana ». in Goody, J. (dir.), *Literacy in traditional societies*, Cambridge University Press, 198–264.

- [Goody, 1968b] Goody, J. 1968b. «The technology of intellect». *in Goody, J. (dir.), Literacy in traditional societies, Cambridge University Press*, 1–26.
- [Goody, 1979] Goody, J. 1979. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris : Éditions de Minuit.
- [Goody, 1986] Goody, J. 1986. *La logique de l'écriture : aux origines des sociétés humaines*. Paris : Armand Colin.
- [Goody, 2007] Goody, J. 2007. *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*. Paris : La Dispute. traduction de l'anglais de Claire Maniez ; coordination par Jean-Marie Privat.
- [Goody & Watt, 1963] Goody, J., & Watt, I. 1963. «The consequences of literacy». *Comparative studies in society and history*, **5**(3), 304–345.
- [Grafmeyer & Joseph, 1979] Grafmeyer, Y., & Joseph, I. 1979. *L'École de Chicago : naissance de l'écologie urbaine*. Paris : Editions du Champ Urbain.
- [Grider, 2001] Grider, S. 2001. «Spontaneous Shrines : A Modern Response to Tragedy and Disaster». *New Directions in Folklore*, **5**, 29–30.
- [Grider, 2005] Grider, S. 2005. «Twelve Aggie Angels : Content Analysis of the Spontaneous Shrines Following the 1999 Bonfire Collapse at Texas A&M University». *in Santino, J. (dir.), Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death, Basingstoke, Palgrave Macmillan*, 215–232.
- [Grignon & Passeron, 1989] Grignon, C., & Passeron, J.C. 1989. *Le savant et le populaire : misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris : Le Seuil.
- [Grosjean & Lacoste, 1998] Grosjean, M., & Lacoste, M. 1998. «L'oral et l'écrit dans les communications de travail ou les illusions du tout écrit». *Sociologie du travail*, **40**(4), 439–461.
- [Grosjean & Thibaud, 2001] Grosjean, M., & Thibaud, J.P. 2001. *L'espace urbain en méthodes*. Marseille : Parenthèses.
- [Gutwirth, 1991] Gutwirth, J. 1991. «Anthropologie urbaine religieuse : une introduction». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, **73-1**, 5–15.
- [Guyotjeannin *et al.* , 1993] Guyotjeannin, O., Pycke, J., & Tock, B.M. 1993. *Diplomatique médiévale*. Paris : Brepols.

- [Hahn, 1986] Hahn, A. 1986. « Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, **62**(1), 54–68.
- [Hameline, 2001] Hameline, J.Y. 2001. « Oralité de la liturgie ». *La Maison-Dieu*, **226**(2), 139–150.
- [Hames, 1987] Hames, C. 1987. « Taktub ou la magie de l'écriture islamique. Textes soninké à usage magique ». *Arabica*, **34**(3), 305–325.
- [Hames, 2001] Hames, C. 2001. « L'usage talismanique du Coran ». *Revue de l'histoire des religions*, **1**, 83–95.
- [Hamès, 2008] Hamès, C. 2008. « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines ». *Cahiers d'Etudes Africaines*, **189**, 81–99.
- [Hamès, 2007] Hamès, C. (dir.). 2007. *Coran et talismans : textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Paris : Karthala Editions.
- [Haroche, 1995] Haroche, C. 1995. *Le for intérieur*. Paris : Presses universitaires de France.
- [Headle, 1994] Headle, S.C. 1994. « Pour une anthropologie de la prière ». *L'Homme*, **34**(132), 7–14.
- [Hébrard, 1991] Hébrard, M. 1991. *Les charismatiques*. Paris-Montréal : Cerf-Fidès.
- [Herberich-Marx, 1981] Herberich-Marx, G. 1981. *Etude de l'évolution d'une sensibilité religieuse : témoignages iconographiques et scripturaires de pèlerinages alsaciens (Ex-Voto, Livre des Miracles, Cahiers d'intentions de prières De Thierenbach)*. Ph.D. thesis, Université de Strasbourg II, sous la direction de Freddy Raphaël.
- [Herberich-Marx, 1991] Herberich-Marx, G. 1991. *Evolution d'une sensibilité religieuse : témoignages scripturaires et iconographiques de pèlerinages alsaciens*. Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg.
- [Herberich-Marx & Raphaël, 1982] Herberich-Marx, G., & Raphaël, F. 1982. « Messages et prières des pèlerins de Thierenbach. Etude sociologique concernant un aspect de la religion populaire ». *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, **11**, 3–46.
- [Hoggart, 1970] Hoggart, R. 1970. *La culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris : Éditions de Minuit. traduction de Françoise et

- Jean-Claude Garcias et de Jean-Claude Passeron ; présentation de Jean-Claude Passeron.
- [Hooghe *et al.* , 2003] Hooghe, M., Deneckere, R., & Arickx, I. 2003. « La Marche Blanche de Belgique (octobre 1996) : un mouvement de masse spectaculaire, mais éphémère ». *Le Mouvement social*, **202**, 153–164.
- [Hubert, 1904] Hubert, H. 1904. « Introduction ». *in P.D. Chantepie de la Saussay, Manuel d'histoire des religions, Paris Armand Colin.*
- [Hubert & Mauss, 1906] Hubert, H., & Mauss, M. 1906. « Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux ». *in Mauss M., Œuvres, I, Paris, Editions de Minuit,* 3–39.
- [Hutchins, 1994] Hutchins, E. 1994. « Comment le cockpit se souvient de ses vitesses ». *Sociologie du travail*, **36**(4), 451–473.
- [Isambert, 1977] Isambert, F.A. 1977. « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore ». *Archives de sciences sociales des religions*, **43**, 161–184.
- [Isambert, 1982] Isambert, F.A. 1982. *Le Sens du sacré : fête et religion populaire.* Paris : Éditions de Minuit.
- [Jorgensen-Earp & Lanzilotti, 1998] Jorgensen-Earp, C.R., & Lanzilotti, L.A. 1998. « Public memory and private grief : The construction of shrines at the sites of public tragedy ». *Quarterly Journal of Speech*, **84**(2), 150–170.
- [Joseph, 1984] Joseph, I. 1984. *Le Passant considérable : essai sur la dispersion de l'espace public.* Paris : Librairie des Méridiens.
- [Joseph, 1994] Joseph, I. 1994. « Attention distribuée et attention focalisée : les protocoles de coopération au PCC de la ligne A du RER ». *Sociologie du travail*, **36**(4), 563–586.
- [Kapitzke, 1995] Kapitzke, C. 1995. *Literacy and religion : the textual politics and practice of Seventh-Day Adventism.* Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins.
- [Kapitzke, 1999] Kapitzke, C. 1999. « Literacy and religion : The word, the holy word and the world ». *in Literacy : An International Handbook.* Boulder, CO : Westview, 113–118.

- [Kilani, 1990] Kilani, M. 1990. « Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte ». *in Adam, J.M. and Borel, M.J. and Calame, C. and Kilani, M. (dir.), Le discours anthropologique : description, narration, savoir, Paris, Méridiens Klincksieck.*
- [Kuczynski, 1989] Kuczynski, L. 1989. « Figures de l'islam. Connaissance et représentations des marabouts africains à Paris ». *Archives des sciences sociales des religions*, **68**(1), 39–50.
- [Kuczynski, 2002] Kuczynski, L. 2002. *Les marabouts africains à Paris*. Paris : CNRS Éditions.
- [Kuczynski, 2008] Kuczynski, L. 2008. « Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne ». *Cahiers d'Etudes Africaines*, **189**, 237–265.
- [Kulick & Stroud, 1990] Kulick, D., & Stroud, C. 1990. « Christianity, cargo and ideas of self : Patterns of literacy in a Papua New Guinean village ». *Man*, **25**, 286–304.
- [Labov, 1978] Labov, W. 1978. *Le parler ordinaire : la langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis*. Paris : Editions de Minuit. traduit de l'américain par Alain Kihm.
- [Lacoste, 2001] Lacoste, M. 2001. « Quand communiquer, c'est coordonner ». *in Borzeix, A. et Fraenkel, B. (dir.), Langage et travail : communication, cognition, action, Paris, CNRS Editions.*
- [Laé, 1996] Laé, J.F. 1996. « La main courante en HLM et l'événement ». *Sociologie et sociétés*, **28**(1), 177–188.
- [Laé, 2002] Laé, J.F. 2002. « Émotion et connaissance : L'emprise du sensible dans l'enquête sociologique ». *Sociétés & représentations*, **13**, 247–257.
- [Laé, 2003] Laé, J.F. 2003. « L'intimité : une histoire longue de la propriété de soi ». *Sociologie et sociétés*, **35**(2), 139–147.
- [Lamireau, 2005] Lamireau, C. 2005. « Territoires et sociabilités : une ethnographie de l'espace public ». *in Borzeix, A., Collard, D., Raulet-Croset, N. et Lamireau, C. Action publique et ordre social à l'épreuve des incivilités - Des dispositifs et des hommes, rapport de recherche P.u.c.a. "Polarisation sociale de l'urbain et services publics"*, 81–105.
- [Landragin, 2004] Landragin, F. 2004. « Saillance physique et saillance cognitive ». *Corela*, **2**(2). revue en ligne : <http://edel.univ-poitiers.fr/corela>.

- [Landron, 2004] Landron, O. 2004. *Les communautés nouvelles : nouveaux visages du catholicisme français*. Paris : Éditions du Cerf.
- [Langlois, 2004] Langlois, C. 2004. « Le catholicisme à la rencontre de la ville, entre après-guerre et Concile ». *Annales de la recherche urbaine*, **96**(Octobre), 173–184.
- [Laplantine, 2003] Laplantine, F. 2003. « Penser anthropologiquement la religion ». *Anthropologie et sociétés*, **27**(1), 11–33.
- [Laplantine, 2007] Laplantine, F. 2007. « Penser en images ». *Ethnologie française*, **37**(1), 47.
- [Latour, 1990a] Latour, B. 1990a. « Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers ». *Terrain*, **14**, 76–91.
- [Latour, 1990b] Latour, B. 1990b. « Sommes-nous postmodernes ? Non, Amodernes ! Étapes vers une Anthropologie des sciences ». *Robin Horton, La pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale, Paris, Cahiers de l'Iued/PUF*, 45–68.
- [Latour, 1993] Latour, B. 1993. *La Clef de Berlin et autres leçons d'un amateur de sciences*. Paris : La Découverte.
- [Latour, 1994a] Latour, B. 1994a. « Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'interobjectivité ». *Sociologie du travail*, **36**(4), 587–608.
- [Latour, 1994b] Latour, B. 1994b. « Une sociologie sans objet ? Note théorique sur l'interobjectivité ». *Sociologie du travail*, **36**(4), 587–607.
- [Latour & Woolgar, 1988] Latour, B., & Woolgar, S. 1988. *La vie de laboratoire : la production des faits scientifiques*. Paris : La Découverte. Première édition : 1979, « Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts », Beverly Hills, Sage Publications.
- [Lautman, 1981] Lautman, F. 1981. « Cierges et culte des saints : un compromis ». *Ethnologie française*, **11**(3, Cultes officiels et pratiques populaires), 239–242.
- [Le Calvé, 1995] Le Calvé, J. 1995. « De Sainte-Anne d'Auray à Sainte-Anne de Beaupré : santé et guérisons dans les suppliques et les rituels pèlerins ». in *Lautman, F. and Maitre, J. (dir.), Gestions religieuses de la santé, Paris, L'Harmattan*, 177–193.
- [Le Goff, 1979] Le Goff, J. 1979. « Les interprétations de la notion de " religion populaire " (Table ronde) ». in *La religion populaire, Paris, CNRS Editions*.

- [Lejeune, 1997] Lejeune, P. 1997. « Tenir un journal. Histoire d'une enquête (1987-1997) ». *Poétique*, **111**, 359–381.
- [Leroi-Gourhan, 1964] Leroi-Gourhan, A. 1964. *Le Geste et la parole. [1] Technique et langage*. Paris : Albin Michel.
- [Lévi-Strauss, 1973] Lévi-Strauss, C. 1973. *Anthropologie structurale II*. Paris : Plon.
- [Lioger, 2000] Lioger, R. 2000. *Une anthropologie religieuse en Lorraine : hommage à Serge Bonnet*. Metz : éd. Serpenoise, 2000.
- [Loez, 2005] Loez, A. 2005. « Mots et cultures de l'indiscipline : les graffiti des mutins de 1917 ». *Genèses*, **59**(2), 25–46.
- [Lohmann, 2001] Lohmann, R.I. 2001. « Introduced writing and Christianity : Differential access to religious knowledge among the Asabano ». *Ethnology*, **40**(2), 93–111.
- [Lucci, 1998] Lucci, V. (dir.). 1998. *Des écrits dans la ville. Sociolinguistique d'écrits urbains : l'exemple de Grenoble*. Paris : L'Harmattan.
- [Malinowski, 1922] Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the western Pacific : an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London : G. Routledge & Sons : E.P. Dutton & Co. Preface by Sir James George Frazer.
- [Marcus, 1994] Marcus, G. E. 1994. « What comes (just) after "post" ? The case of ethnography ». in *Denzin, N. K. and Lincoln Y.S. (dir.), Handbook of qualitative research, Thousand Hope, Sage*, 563–574.
- [Maresca, 2000] Maresca, S. 2000. « Questions d'optiques. Aperçus sur les relations entre la photographie et les sciences sociales ». *Journal des Anthropologues*, 80–81.
- [Mariot, 2002] Mariot, M. 2002. « "Nos fleurs et nos coeurs". La visite présidentielle comme événement institué ». *Terrain*, **38**, 79–96.
- [Martin, 2003] Martin, P. 2003. *Une religion des livres, 1640-1850*. Paris : Cerf.
- [Mauss, 1950] Mauss, M. 1950. « Essai sur le don ». in *Mauss, M., Sociologie et anthropologie, Paris, Presses universitaires de France, précédé d'une « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss », par Claude Lévi-Strauss ; avertissement de Georges Gurvitch*, 145–279.
- [Mauss, 1967] Mauss, M. 1967. *Manuel d'ethnographie*. Paris : Payot. avertissement et préf. de Denise Paulme.

- [Mauss & Hubert, 1909] Mauss, M., & Hubert, H. 1909. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris : F. Alcan.
- [Maître, 1972] Maître, J. 1972. « La religion populaire ». *Encyclopaedia universalis, Paris*, **14**, 1104.
- [Mbodj-Pouye, 2004] Mbodj-Pouye, A. 2004. « Pouvoirs de l'Écriture, frontières de l'anthropologie ». *Critique*, **680-681**, 77–88.
- [Mbodj-Pouye, 2007] Mbodj-Pouye, A. 2007. *Des cahiers au village. Socialisations à l'écrit et pratiques d'écriture dans la région cotonnière du sud du Mali*. Ph.D. thesis, Université Louis Lumière-Lyon II, sous la direction de Bernard Lahire.
- [Mbodj-Pouye, 2008] Mbodj-Pouye, A. 2008. « Pages choisies. Ethnographie du cahier d'un agriculteur malien ». *Sociologie et société*, **2**, 96–108.
- [Mbodj-Pouye, 2009] Mbodj-Pouye, A. 2009. « Tenir un cahier dans la région cotonnière du Mali. Support d'écriture et rapport à soi ». *Annales. Histories, Sciences sociales*, **4**.
- [McKenzie, 1991] McKenzie, D.F. 1991. *La bibliographie et la sociologie des textes*. Paris : Éditions du Cercle de la Librairie. Préface de Roger Chartier.
- [Milliot, 1997] Milliot, V. 1997. *Les fleurs sauvages de la ville et de l'art. Analyse anthropologique de l'émergence et de la sédimentation du mouvement hip-hop lyonnais*. Ph.D. thesis, Université Louis Lumière-Lyon II, sous la direction de François Laplantine.
- [MNAAO, 2006] MNAAO. 2006. *La mort n'en saura rien, Reliques d'Europe et d'Océanie*. Paris : Catalogue du Musée National des Arts d'Afrique et d'Océanie.
- [Nelson, 1996] Nelson, J.K. 1996. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. Seattle and London : University of Washington Press.
- [Névot, 2008] Névot, A. 2008. « Une écriture chamanique bonne pour gouverner. Du processus de nationalisation des caractères d'écriture ni en caractères d'écriture yi ». *in Baptandier, B. and Charuty, G. (dir.), Du corps au texte. Approches comparatives, Nanterre, Société d'ethnologie*, 293–323.
- [Niezen, 1991] Niezen, R.W. 1991. « Hot literacy in cold societies : a comparative study of the sacred value of writing ». *Comparative Studies in Society and History*, **33**(2), 225–254.

- [Nisard, 1854] Nisard, C. 1854. *Histoire des livres populaires ou de la littérature du colportage*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- [Norman, 1993] Norman, D.A. 1993. « Les artefacts cognitifs ». in B., Conein, N., Dodier, L., Thevenot (dir.), *Raisons pratiques 4, Les objets dans l'action*, 15–34.
- [Norris, 1990] Norris, C. 1990. « *What's wrong with postmodernism : critical theory and the ends of philosophy* ». New-York : Harvest.
- [Notteghem, 2001] Notteghem, E. 2001. *L'image accompagnatrice. Ethnographie des pratiques cultuelles à la Chapelle Notre-Dame de la médaille miraculeuse, rue du Bac à Paris*. Nanterre : Université Paris X-Nanterre. Mémoire de maîtrise, sous la direction de Giordana Charuty.
- [Notteghem, 2003] Notteghem, E. 2003. « La médaille miraculeuse ». *Chroniques d'art sacré*, **74**, 21.
- [Ortí, 1997] Ortí, C. (dir.). 1997. *Vocabulaire international de la Diplomatie*. València : Universitat de València. Commission Internationale de Diplomatie. Comité International des Sciences Historiques.
- [Ouellette, 1982] Ouellette, J. 1982. « Les religions du Livre ». *Études françaises*, **18**(2), 37–42.
- [Papen, 2005] Papen, U. 2005. *Adult literacy as social practice : More than skills*. London : Routledge.
- [Parasie, 2005] Parasie, S. 2005. « Rendre présent l'Esprit-Saint : Ethnographie d'une prière charismatique ». *Ethnologie française*, **35**(2), 347–354.
- [Pène, 1997] Pène, S. 1997. « Lettre administrative et espace social ». in Fabre, D. and de La Soudière, M. and Voisenat, C., *Par Ecrit. Ethnologie des écritures quotidiennes, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme*, 201–218.
- [Perin, 1979] Perin, N. 1979. « La religion populaire, mythe et réalités. L'exemple du diocèse de Reims sous l'Ancien régime ». in *La religion populaire, Paris, Editions du CNRS*, 221–228.
- [Petit, 1956] Petit, J. 1956. « Structure sociale et vie religieuse dans une paroisse parisienne ». *Archives de sociologie des religions*, **1**, 71–127.

- [Pétonne, 1982] Pétonne, C. 1982. «L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien». *L'Homme*, **22**(4), 37–47.
- [Pétonnet, 1987] Pétonnet, C. 1987. «Variation sur le bruit sourd d'un mouvement continu». in *Gutwirth, J. and Pétonnet, C. (dir.), Chemins de la ville. Enquêtes ethnologiques, Paris, CTHS*.
- [Petrucci, 1986] Petrucci, A. 1986. *La scrittura : ideologia e rappresentazione*. Torino : Einaudi.
- [Petrucci, 1993] Petrucci, A. 1993. *Jeux de lettres : formes et usages de l'inscription en Italie, 11e-20e siècles*. Paris : Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales. traduit de l'italien par Monique Aymard.
- [Petrucci & Romeo, 1989] Petrucci, A., & Romeo, C. 1989. «Scrivere in iudicio : modi, soggetti e funzioni di scrittura nei Placiti del Regnum Italiae (secoli IX-XI)». *Scrittura e Civiltà*, **13**, 6–48.
- [Piette, 1992a] Piette, A. 1992a. «La photographie comme mode de connaissance anthropologique». *Terrain*, **18**, 129–136.
- [Piette, 1992b] Piette, A. 1992b. *Le mode mineur de la réalité : paradoxes et photographies en anthropologie*. Leuven : Peeters.
- [Piette, 1997] Piette, A. 1997. «Le fait religieux : détour, contour, retour». in *Lambert, Y. and Michelat, G. and Piette, A. (dir.), Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques, Paris, L'Harmattan*, 33–43.
- [Piette, 1999] Piette, A. 1999. *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*. Paris : Métailié.
- [Piette, 2003] Piette, A. 2003. *Le fait religieux : une théorie de la religion ordinaire*. Paris : Economica, 2003.
- [Piette, 2007] Piette, A. 2007. «Fondements épistémologiques de la photographie». *Ethnologie française*, **37**(1), 23–28.
- [Pitrè, 1899] Pitrè, G. 1899. *Feste patronali in Sicilia*. Bologna : Forni.
- [Plesch, 2002] Plesch, V. 2002. «Memory on the wall : graffiti on religious wall paintings». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, **32**(1), 167–198.

- [Pontille, 2006] Pontille, D. 2006. « Produire des actes juridiques ». in A. Bidet, A. Borzeix, T. Pillon, G. Rot, F. Vatin (dir.), *Sociologie du travail et activité, Toulouse, Octares*, 113–126.
- [Pontille, 2008] Pontille, D. 2008. « Écologies de la signature en science ». *Sociétés et représentations*, **25**(1), 135–156.
- [Potte-Bonneville, 2002] Potte-Bonneville, M. 2002. « Dispositif ». *Varcarme*, **18**.
- [Poujeau, 2007] Poujeau, A. 2007. « L'expérience sensible du religieux : La communauté catholique de Saint-Gervais à Paris ». *Ethnologie française(Paris)*, **37**(1), 117–123.
- [Poulin, 1979] Poulin, J.C. 1979. « Entre magie et religion. Recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge ». P. Boglioni (dir.), *La culture populaire au Moyen Âge, Montréal, Les Éditions Univers*, 121–144.
- [Prado, 1993] Prado, P. 1993. « Sainte Rita de la place Blanche, la sainte du bout du rouleau ». in Belmont, N. et Lautman, F. (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe, Paris, CTRS*, 28–45.
- [Prandi, 1977] Prandi, C. 1977. « Religion et classes subalternes en Italie. Trente années de recherches italiennes. ». *Archives de sciences sociales des religions*, **43**, 93–139.
- [Prandi, 1980] Prandi, C. 1980. « La religion populaire : problèmes théoriques ». *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, **4**, 31–59.
- [Puccio-Den, 2007] Puccio-Den, D. 2007. « De la sainte pèlerine au juge martyr : les parcours de l'antimafia en Sicile ». *Politix*, **77**, 105–128.
- [Puccio-Den, 2008] Puccio-Den, D. 2008. « Victimes, héros ou martyrs ? Les juges anti-mafia ». *Terrain*, **51**, 94–111.
- [Rabinow, 1988] Rabinow, P. 1988. *Un ethnologue au Maroc : réflexions sur une enquête de terrain*. Paris : Hachette. préface de Pierre Bourdieu ; trad. de l'anglais par Tina Jolas.
- [Rémy, 2003] Rémy, C. 2003. « Fictionnalité, singularité et liturgie : micro-ethnographie d'une messe catholique et d'un culte protestant luthérien ». *Ethnographiques.org*, **4**.
- [Rémy, 2007] Rémy, C. 2007. « Ni cliché, ni séquence : s'arrêter sur l'image ». *Ethnologie française*, **37**(1), 89–95.

- [Riché, 1976] Riché, P. 1976. « Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le haut Moyen-Âge ». in *Plongeron, B. and Pannet, R. (dir.), Le christianisme populaire : les dossiers de l'histoire, Paris, Le Centurion.*
- [Ricoeur, 1991] Ricoeur, P. 1991. « Événement et sens ». in *Raisons Pratiques, L'événement en perspective, Paris, EHESS, 55–77.*
- [Ricoeur, 2000] Ricoeur, P. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris : Seuil.
- [Rouillard, 2003] Rouillard, P. 2003. « Le Directoire sur la piété populaire et la liturgie ». *La Maison Dieu, 236, 69–90.*
- [Rousseau, 1979] Rousseau, A. 1979. « Sur la "religion populaire" : une perspective sociologique ». *La religion populaire, Paris, Editions du CNRS, 355–360.*
- [Saint-Lary, 2008] Saint-Lary, M. 2008. « "S'il ment, que l'accusé soit maudit par la mosquée." Anthropologie d'une épreuve juratoire au Burkina Faso ». *Archives de sciences sociales des religions, 144(4), 93–108.*
- [Saint-Martin, 2000] Saint-Martin, I. 2000. « Catéchisme en images, une pédagogie par le sensible? ». *Archives de sciences sociales des religions, 111, 57–78.*
- [Saint-Martin, 2003] Saint-Martin, I. 2003. *Voir, savoir, croire : catéchismes et pédagogie par l'image au XIXe siècle.* Paris : Honoré Champion.
- [Saint-Martin, 2008] Saint-Martin, I. 2008. « La pluralité religieuse à l'hôpital : actes culturels et lieux de recueillement ». in *Lalouette, J. et Sorrel, C., Les lieux de culte en France, 1905-2008, Paris, Letouzey et Ané, 243–256.*
- [Saintyves, 1936] Saintyves, P. 1936. *Manuel de folklore.* Paris : Librairie Emile Nourry.
- [Sanchez-Carretero, 2005] Sanchez-Carretero, C. 2005. « Trains of Workers, Trains of Death : Some Reflections after the March 11 Attacks in Madrid ». in *Santino, J. (dir.), Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 215–232.*
- [Santino, 1992] Santino, J. 1992. « "Not an Unimportant Failure" : Rituals of Death and Politics in Northern Ireland ». in *McCaughan, M. (dir.), Displayed In Mortal Light, Antrim Arts Council.*
- [Santino, 2004] Santino, J. 2004. « Performative Commemoratives, the Personal, and the Public ». *Journal of American Folklore, 117, 363–372.*

- [Santino, 2005] Santino, J. 2005. « Performative Commemoratives : Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death ». in *Santino, J. (dir.), Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death, Basingstoke, Palgrave Macmillan*, 5–16.
- [Scaraffia, 1990] Scaraffia, L. 1990. *La santa degli impossibili : vicende e significati della devozione a Santa Rita*. Torino : Rosenberg & Sellier.
- [Scaraffia, 1994] Scaraffia, L. 1994. « Una sfida al'possibile ». *La Ricerca Folklorica*, 51–56.
- [Schaeffler, 2003] Schaeffler, R.. 2003. *Le Langage de la prière. Essai d'analyse philosophique*. Paris : Editions du Cerf. traduction française de Clara Vasseur.
- [Schwartz, 1993] Schwartz, O. 1993. « L'empirisme irréductible ». in *Anderson, N., Le hobo : Sociologie du sans-abri, Paris, Nathan*, 265–308.
- [Scribner & Cole, 1981] Scribner, S., & Cole, C. 1981. *The psychology of literacy*. Cambridge : Harvard University Press.
- [Searle, 1980] Searle, J.R. 1980. « The intentionality of intention and action ». *Cognitive Science : A Multidisciplinary Journal*, 4(1), 47–70.
- [Sébillot, 1887] Sébillot, P. 1887. *Instructions et questionnaires de la société*. Paris : Maisonneuve.
- [Sébillot, 1904-1907] Sébillot, P. 1904-1907. *Le Folk-lore de la France*. Paris : E. Guilmoto.
- [Segalen & Agulhon, 1989] Segalen, M., & Agulhon, M. 1989. *L'autre et le semblable*. Paris : Presses du CNRS.
- [Seraïdari, 2001] Seraïdari, K. 2001. « La Vierge de Tinos : Le Cœur Sacré de l'État Grec ». *Archives de sciences sociales des religions*, 113, 45–59.
- [Seraïdari, 2005] Seraïdari, K. 2005. *Le culte des icônes en Grèce*. Presses universitaires du Mirail.
- [Sperber, 1982] Sperber, D. 1982. *Le savoir des anthropologues*. Paris : Hermann.
- [Starr, 1995] Starr, J.S. 1995. *Faxes and E-mail to God : At the Western Wall of Jerusalem*. New-York : iUniverse.
- [Storper-Perez, 1989] Storper-Perez, D. 1989. *Au pied du mur de Jérusalem*. Paris : Les Editions du Cerf.

- [Strauss, 1988] Strauss, A. 1988. « The articulation of project work : An organizational process ». *Sociological Quarterly*, **29**(2), 163–178.
- [Street, 2003] Street, B. 2003. « What's "new" in New Literacy Studies? Critical approaches to literacy in theory and practice ». *Current issues in comparative education*, **5**(2), 77–91.
- [Street, 1995] Street, B.V. 1995. *Social literacies : Critical approaches to literacy in development, ethnography, and education*. London-New York : Longman Pub Group.
- [Suchman, 1987] Suchman, L.A. 1987. *Plans and situated actions : The problem of human-machine communication*. Cambridge : Cambridge University Press.
- [Susini, 1989] Susini, G. 1989. « Le scritte esposte ». in Cavallo, G. (dir.), *Lo spazio letterario di Roma antica : la circolazione del testo*, Roma, Salerno.
- [Szabo, 1958] Szabo, D. 1958. « La paroisse dans la structure écologique de la ville ». in *Paroisses urbaines, paroisses rurales. 5e conférence internationale de sociologie religieuse, [31 août - 2 septembre 1956, Louvain], Paris, Casterman*.
- [TDF, 2006] TDF. 2006. *Reliquaires à papiers roulés des XVIIe, XVIIIe, XIXe siècles*. Paris : Bibliothèque Forney. Association Trésors de Ferveur, Actes de la journée d'étude du 24 septembre 2004 à Châlon-sur-Saône et Catalogue de l'exposition à la bibliothèque Forney.
- [Teulières, 2004] Teulières, L. 2004. « Le "pèlerinage des émigrés". Itinéraires de dévotion et missions catholiques italiennes dans la France du Sud-Ouest ». *Le Mouvement social*, **209**, 53–70.
- [Thévenot, 2006] Thévenot, L. 2006. *L'action au pluriel : sociologie des régimes d'engagement*. Paris : Éditions La Découverte.
- [Trevisan-Semi, 2006] Trevisan-Semi, E. 2006. « Revenir pour écrire : le livre d'or, un nouvel espace de communication dans le pèlerinage des Juifs au Maroc ». *Diasporas*, **8**, 153–162.
- [Van Gennep, 1943] Van Gennep, A. 1943. *Manuel de folklore français contemporain. Du berceau à la tombe*. Paris : Picard.

- [Venard, 1979] Venard, M. 1979. « Dans l'affrontement des réformes du XVI^e siècle : regards et jugements portés sur la religion populaire ». in *La religion populaire, Paris, Editions du CNRS*, 115–125.
- [Viller *et al.* , 1932] Viller, M., Cavallera, F., & de Guibert, J. 1932. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*. Paris : Editions Beauchesnes.
- [Vincent, 2004] Vincent, C. 2004. *Fiat lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*. Paris : Editions du Cerf.
- [Weber, 1995] Weber, F. 1995. « La lettre et les lettres : codes graphiques, compétences sociales. Des outils pour l'analyse des écritures ordinaires ». *Genèses*, **18**(1), 152–165.
- [Weber, 2000] Weber, F. 2000. « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles ». *Genèses*, **41**(2000/4), 85–107.
- [Weber, 2001] Weber, F. 2001. « Settings, interactions and things : a plea for multi-integrative ethnography ». *Ethnography*, **2**(4), 475–499.
- [Whyte, 1996] Whyte, W.F. 1996. *Street corner society : la structure sociale d'un quartier italo-américain*. Paris : La Découverte. première édition 1943, traduction de l'américain de S. Guth, J. Sevry, M. et J. Destrade.

Annexes

Sources catholiques

Chapitre 1

- *Ordo administratif 2004* : Paris, Créteil, Nanterre, Saint Denis, répertoire administratif de l'archevêché de Paris.

- *Paris Notre-Dame : le journal hebdomadaire du diocèse de Paris*, n°1006 à 1095, décembre 2003-juin 2005

- Abbé P.A. Faudet et M.L. de Mas-Latrie, *Notice historique sur la paroisse de Saint-Etienne-du-Mont*, brochure imprimée, Paris, 1840

- Chanoine P. Lorette, *Notice sur l'église Notre-Dame-des-Champs*, brochure imprimée, Paris, 1953

- Vatican, *Code de Droit Canonique*, promulgué le 25 janvier 1983 sous l'autorité du Pape Jean-Paul II. Consultable en ligne :

http://www.vatican.va/archive/FRA0037/_INDEX.HTM

- Vatican, Décret *Apostolicam Actuositatem* sur l'apostolat des laïcs, Rome, Cité du Vatican, le 18 novembre 1965.

Chapitre 3

- Congrégation pour le Culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Paris, Bayard-Centurion, Fleurus-Mame, 2003

- Vatican, Constitution apostolique *Pastor Bonus* sur la Curie romaine, Rome, Cité du Vatican, le 28 juin 1988.

Chapitre 4

- Congrégation pour le Culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, Paris, Bayard-Centurion, Fleurus-Mame, 2003 - Sections « Pèlerinages » et « Chemins de croix ».
- Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Prières. L'offrande à l'amour miséricordieux*, Paris, Editions du Cerf-Desclée de Brouwer, 1988
- (Anonyme), *Recueil de 44 prières (double) pour les nécessités de la vie*, imprimé à Pointe-à-Pitre, non daté
- (Collectif) Recueil de chants « Il est vivant », n°609, Paris, Editions de l'Emmanuel, 2006
- Pastorale des Réalités du Tourisme et des Loisirs dans les diocèses de France, *Orientations 2003-2007*, note interne, Paris, 2002
- Association « Art, Culture et Foi », *Statuts*, Paris, 1989
- Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et Personnes en Déplacement, *Directoire de la Pastorale Catholique pour l'Aviation Civile*, Rome, Cité du Vatican, 1995

Chapitre 5

- Vatican, *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Rome, Cité du Vatican, 1992
- Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*, Rome, Cité du Vatican, le 14 septembre 2000
- Congrégation pour la doctrine de la foi, *Instructions sur certains aspects de l'utilisation des instruments de communication sociale dans la promotion de la doctrine de la foi*, Rome, Cité du Vatican, 30 mars 1992-11 avril 2002
- Dom. E. Roulin, *Nos églises : Liturgie, architecture moderne et contemporaine, mobilier, peinture et sculpture*, Paris, Letouzey et Ané, 1938
- Revue *Espaces*, « Tourisme, accueil et liturgie », n° 18, 1982

Chapitre 7

- Concile de Vatican II, *Décret sur la charge pastorale des Evêques*, Christus Dominus n°14, Rome, Cité du Vatican, 28 octobre 1965
- Congrégation pour le clergé, *Directoire général de la catéchèse*, Rome, Cité du Vatican, 15 août 1997
- Conférence des Evêques de France *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et Propositions pour l'organisation catéchétique*, Paris, Bayard-Cerf-Fleurus-Mame, 2007
 - Marie-Odile Peaucelle, *Pour vivre avec notre père du ciel. Mon carnet personnel*, Paris, Téqui, 1977
- Association épiscopale liturgique pour les pays francophones, *Fais jaillir la vie*, Paris, Editions CRER, 1985
- Service de la catéchèse de Paris, *Christ sera ta lumière*, Paris, Le Sénevé-CERP, 1988
- Service de la catéchèse de Paris, *Appelés au baptême*, Paris, Le Sénevé-CERP, 1991
- Marie-Paule Mordefroid, *Je prépare ma première communion*, Paris, Editions de l'Emmanuel, 1992
- Association épiscopale liturgique pour les pays francophones, *Chemins de foi*, Paris, Editions CRER, 1995
- Blanche Legendre et Jean-Marie Duband, *Dis moi. Pour l'éveil à la foi des enfants*, Paris, Editions de l'Atelier, 2000
- Association de Recherche et d'étude catéchétique, *100 idées pour les catéchistes*, Paris, Le Sénevé, 2003
- Noëlle Le Duc, *La vie publique de Jésus*, Venasque, Editions du Micocoulier, 2004
- Marie-Thérèse Fischer, *Les 9-12 ans vers Noël. Le Rallye de l'Etoile*, Strasbourg, Editions du Signe, 2008

Liste des entretiens

Orly = Chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly

SGP = Eglise de Saint-Germain-des-Prés (6^e arrondissement)

NDC = Eglise de Notre-Dame-des-Champs (6^e arrondissement)

NDV = Basilique Notre-Dame-des-Victoires (2^e arrondissement)

SDL = Eglise Saint-Denys-la-Chapelle (19^e arrondissement)

NDM = Chapelle de la médaille miraculeuse (7^e arrondissement)

(Voir tableaux pages suivantes)

Lieu	Nom	Fonction	Date	Lieu de l'entretien	Numéro
Orly	François B.	Prêtre aumônier	3 avril 2004	Bureau d'accueil	F030404
Orly	François B.	Prêtre aumônier	16 juin 2004	Bureau d'accueil	F160604
Orly	Marie-Noëlle T.	Religieuse (accueil)	4 mai 2004	Bureau d'accueil	N0405404
Orly	Marie-Noëlle T.	Religieuse (accueil)	30 juin 2004	Bureau d'accueil	N300604
Orly	Marie-Pierre I.	Religieuse (accueil)	19 juin 2004	Domicile	M190604
SGP	Eloïse M.	Laïque (accueil)	29 mars 2004	Bureau d'accueil	E290304
SGP	Eloïse M.	Laïque (accueil)	14 mai 2004	Bureau d'accueil	E140504
SGP	Henri L.	Prêtre	12 février 2004	Bureau d'accueil	H120204
SGP	Patrice J.	Sacristain	7 avril 2004	Bureau d'accueil	J070404
NDC	Paul F.	Laïc (accueil)	7 avril 2005	Domicile	P070405
NDC	Paul F.	Laïc (accueil)	10 novembre 2005	Bureau d'accueil	P101105
NDC	Agathe D.	Religieuse (accueil)	5 septembre 2005	Salle paroissiale	A050905
NDC	Agathe D.	Religieuse (accueil)	26 mai 2005	Salle paroissiale	A260505

Lieu	Nom	Fonction	Date	Lieu de l'entretien	Numéro
NDC	Jean M.	Prêtre	25 juin 2005	Salle paroissiale	J250605
NDC	Elisabeth B.	Laique (accueil)	15 octobre 2005	Domicile	B131005
NDC	Cathy L.	Scripteur	13 octobre 2005	Eglise	C131005
NDV	Jeanne A.	Laique (accueil), scripteur	11 mai 2006	Bureau d'accueil	J110506
NDV	Vincent B.	Laïc (accueil), scripteur	4 décembre 2004	Café près de l'église	V041204
NDV	Vincent B.	Laïc (accueil), scripteur	12 janvier 2005	Café près de l'église	V120105
SDL	Léa H.	Libraire, scripteur	2 juillet 2006	Domicile	L020706
SDL	Léa H.	Libraire, scripteur	30 septembre 2006	Domicile	L300906
SDL	Louisianne D.	Scripteur	24 octobre 2006	Lieu de travail	U241006
SDL	Louisianne D.	Scripteur	20 novembre 2006	Lieu de travail	U201106
MM	Simon C.	Pèlerin	10 mai 2006	Bureau d'accueil	S100506
MM	Emmanuel T.	Organisateur de pèlerinages	5 mai 2006	Lieu de travail	E050506
MM	Vivianne G.	Religieuse (prières électroniques)	15 mai 2006	Bureau	V150506

Cartographie

Le travail cartographique est né d'une interrogation sur la cohérence spatiale de l'enquête, comme nous l'avons évoqué au cours du premier chapitre. La constitution d'une carte actualisée des paroisses de Paris s'est effectuée à partir des archives de l'archevêché de Paris et des répertoires administratifs paroissiaux (Ordos). Elle a permis la mise en place d'une « trame de fond » servant de base au choix du terrain d'enquête et au recensement des pratiques d'écriture votive dans chacune des églises visitées. Ce recensement a été réalisé de façon exploratoire, en mêlant plusieurs types de recueil de données. En effet, la variation des pratiques d'écriture observées sur le terrain et la fragilité des supports sont telles qu'il n'est pas envisageable de constituer une cartographie définitive : un billet votif peut être déposé un jour et aussitôt jeté, une corbeille à intentions de prière peut être installée à l'occasion d'un événement (fêtes de Noël, de Pâques) et ne pas être présente durant toute l'année. J'ai donc décidé de focaliser la construction de cette carte des pratiques d'écriture sur la question des dispositifs institutionnels. Entre 2004 et 2009, je me suis donc rendue, secondée par un collègue doctorant, dans les églises paroissiales de Paris, notant la présence ou l'absence de tels dispositifs, me renseignant auprès des responsables ecclésiaux sur l'existence de ces dispositifs dans d'autres églises ou chapelles de la paroisse. Cette collecte de données a été complétée et actualisée par entretiens téléphoniques dans les 106 paroisses. Il en résulte une répartition sur un axe nord-est / sud ouest au sein de la capitale et une absence de dispositifs dans l'ouest parisien (16^e et 17^e arrondissements). Voici une liste non exhaustive des dispositifs institutionnels de prières écrites rencontrés à Paris entre 2004 et 2009 (typologie matérielle) :

- Cahiers d'intentions de prière [rond rouge sur la carte] ;
- Feuilles A0 ou A1, affichées sur les piliers [rond vert sur la carte] ;
- Feuilles imprimées, à remplir d'une prière et à déposer à l'accueil [rond noir sur la carte] ;
- Urnes ou paniers pour intentions de prière [rond bleu sur la carte] ;
- Coeurs en cuivre, suspendus aux murs, renfermant des prières écrites [rond jaune sur la carte] ;
- Cierges sur lesquels sont collés des étiquettes blanches [rond orange sur la carte].

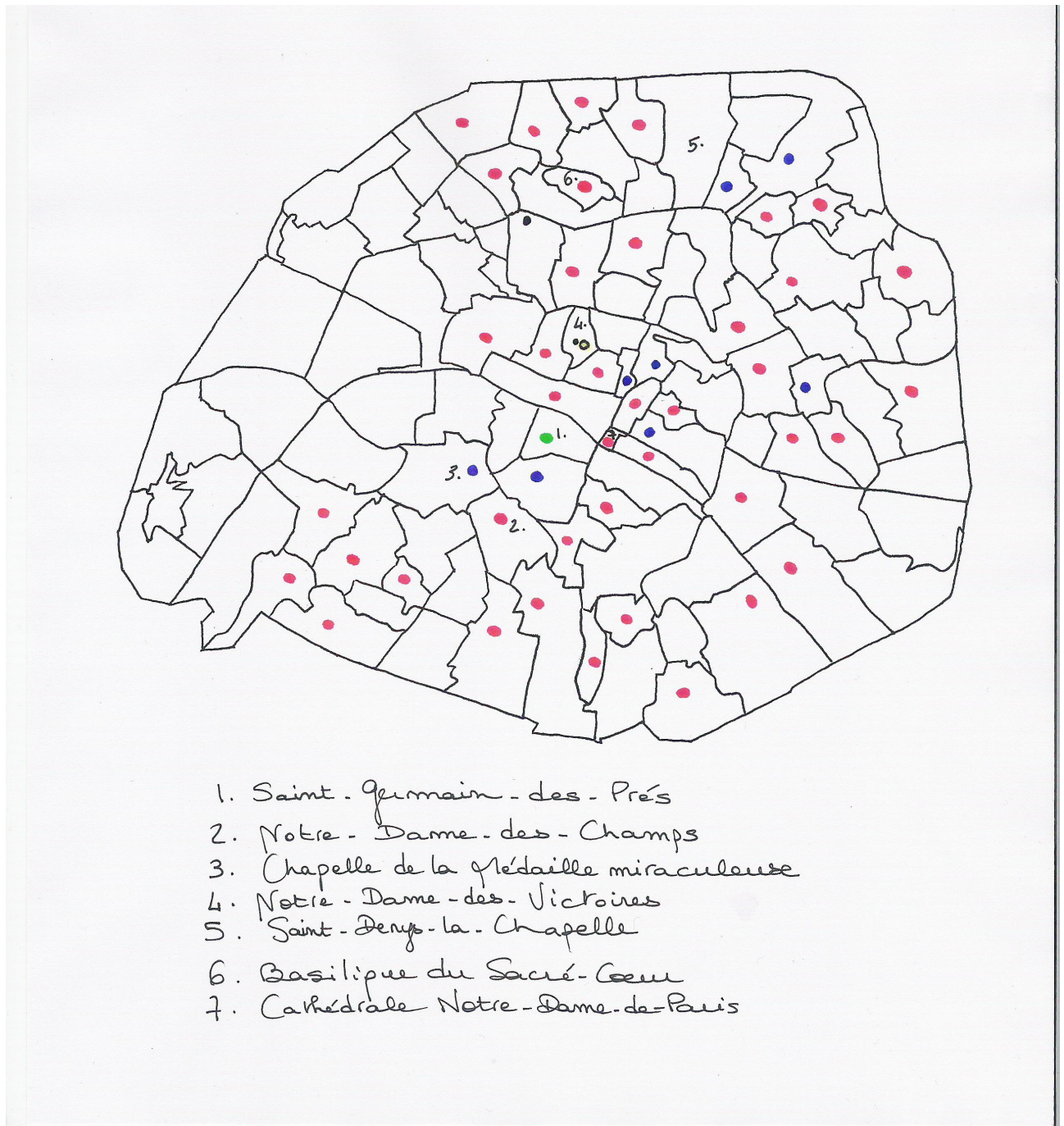


FIGURE 8.1 – Carte des dispositifs officiels d'écriture votive dans les paroisses parisiennes. (2009, Lamireau/Claveras)

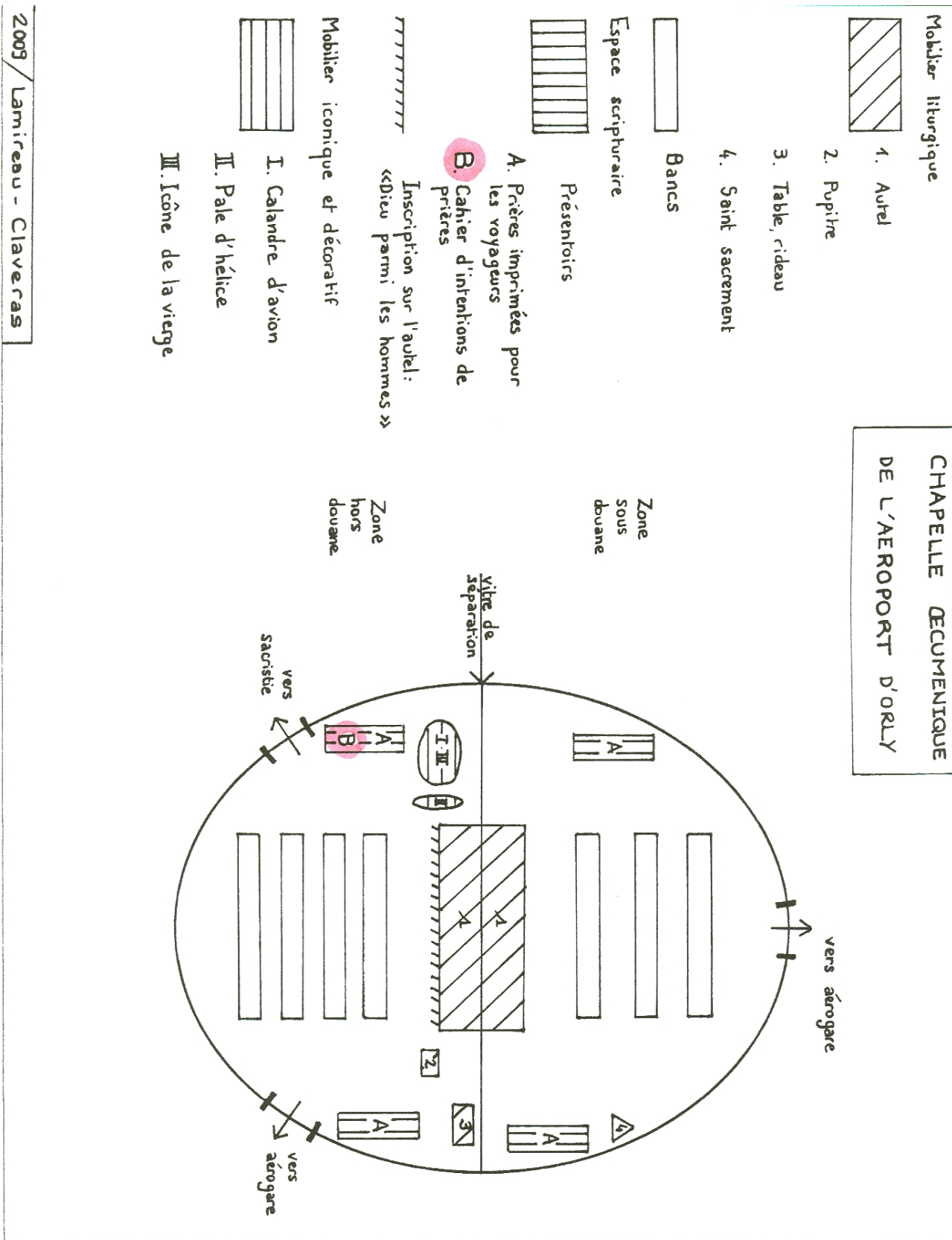


FIGURE 8.2 – Plan de la chapelle de l'aéroport d'Orly (2009, Lamireau/Claveras)

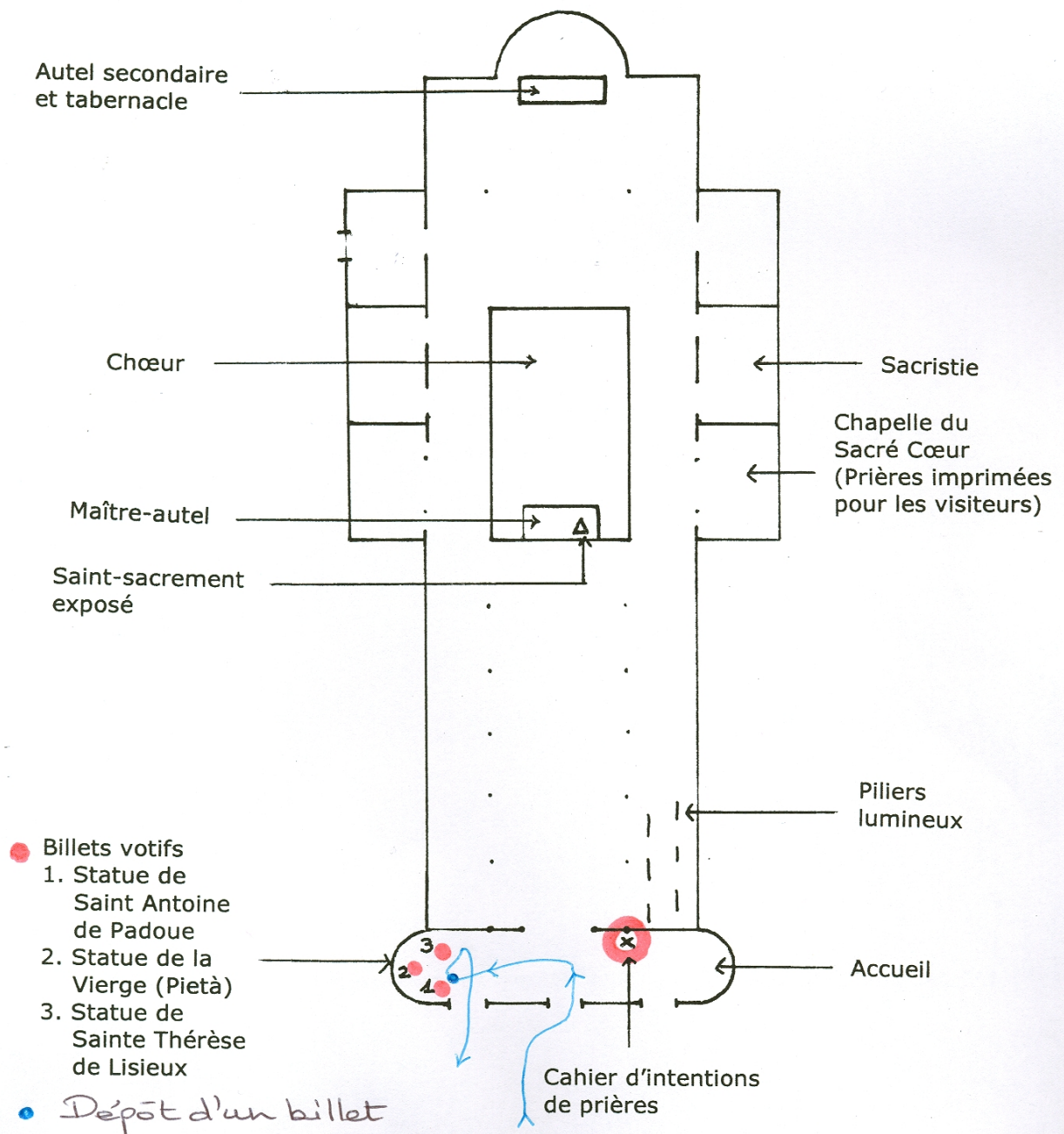


FIGURE 8.3 – Plan de l'église Notre-Dame-des-Champs. Parcours dévôt : dépôt d'un billet à Saint Antoine de Padoue. (2009, Lamireau/Claveras)

Statues

1. Saint Antoine de Padoue
2. Pietà
3. Sainte Thérèse de Lisieux
4. Saint Joseph
5. Sainte Geneviève
6. Vierge Marie
7. Saint Denis
8. Sacré Cœur

Tableaux

- A. Le triomphe universel de la Vierge (Joseph Aubert, 1891)
- B. Le Christ en croix (copie, d'après Van Dick, 1885)
- C. 22 tableaux de Joseph Aubert sur la vie de la Vierge (1907) (voir compléments)

Chemin de croix

- I. à XIV. Stations (voir compléments)

- Inscription d'une prière sur le cahier
- ARRÊT

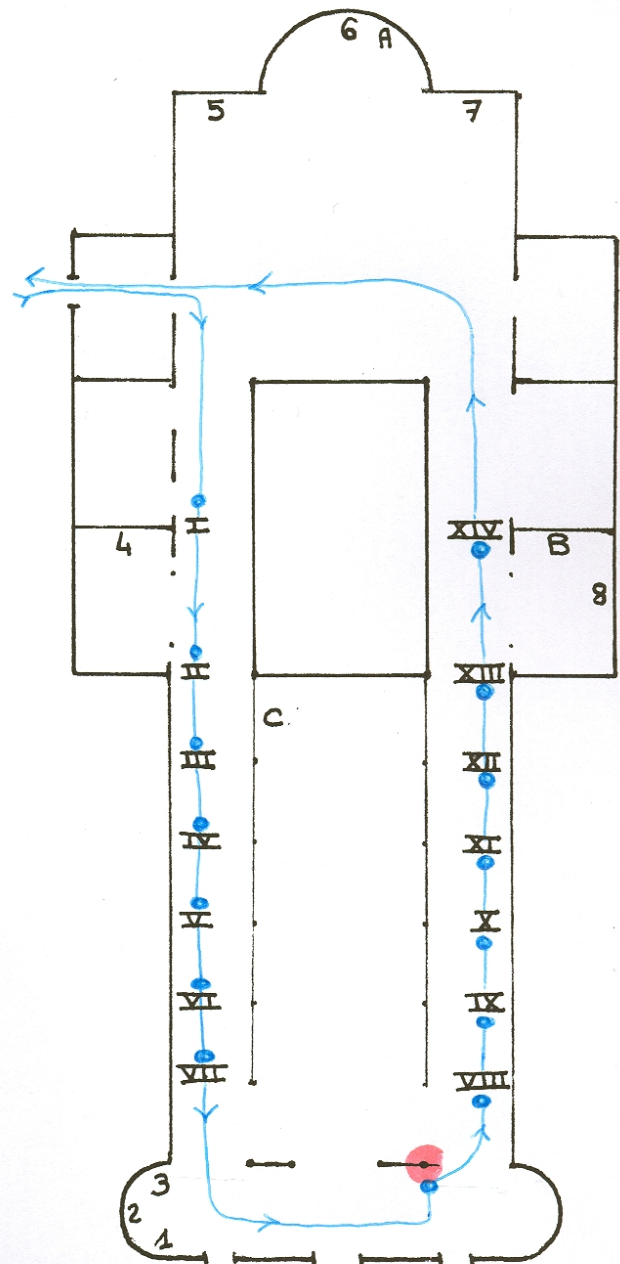


FIGURE 8.4 – Plan de l'église Notre-Dame-des-Champs. Parcours dévot : chemin de croix de Cathy. (2009, Lamireau/Claveras)

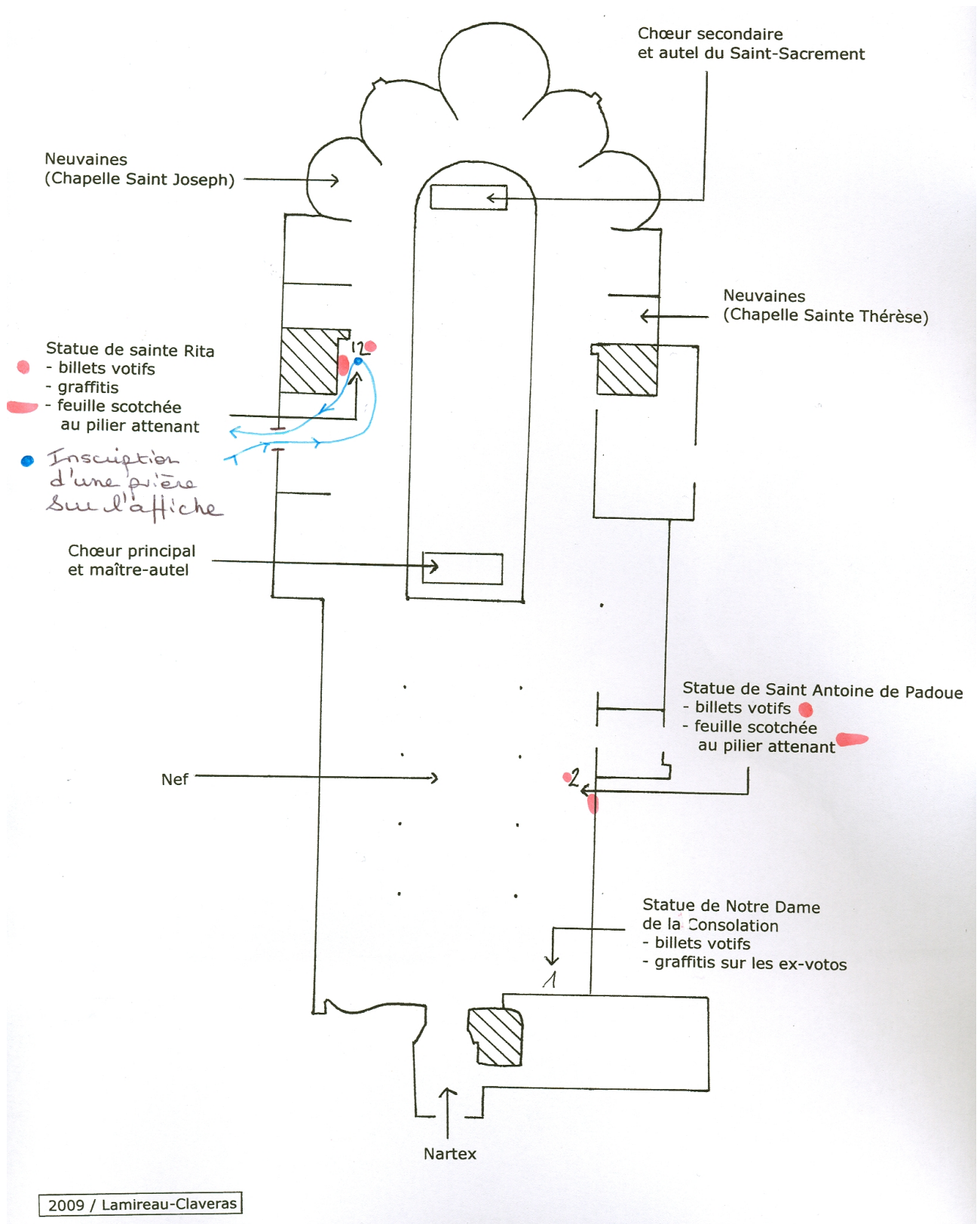


FIGURE 8.5 – Plan de l'église Saint-Germain-des-Prés. Parcours dévot : inscription d'une prière sur l'affiche de Sainte Rita. (2009, Lamireau/Claveras)

Statues

1. Notre Dame de la Consolation
2. Saint Antoine de Padoue
3. Saint Pierre
4. Sainte Marguerite
5. Sainte Thérèse
6. Saint Benoît
7. Sainte Anne
8. Sainte Geneviève
9. Vierge à l'enfant
10. Saint Germain
11. Saint Joseph
12. Sainte Rita
13. Saint François Xavier

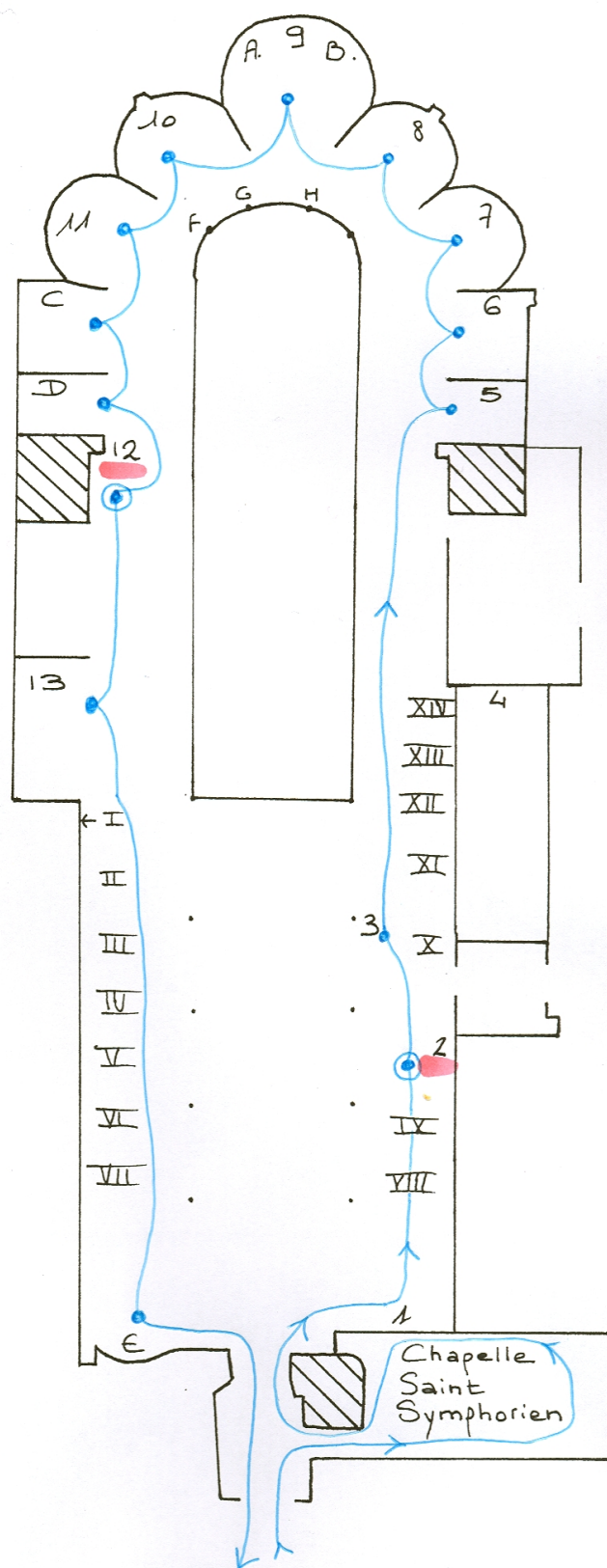
Tableaux

- A. Adoration des mages (Heim, 1828)
- B. Présentation au Temple (Heim, 1828)
- C. Saint Pierre recevant les clés du paradis (Hyppolyte Flandrin)
- D. Saint Joseph (Laurent La Hyre)
- E. Christ (Laurent la Hyre)
- F. Jean (Hyppolyte Flandrin)
- G. Matthieu (Hyppolyte Flandrin)
- H. Marc (Hyppolyte Flandrin)
- J. Luc (Hyppolyte Flandrin)

Chemin de croix

- I. à XIV. Stations
(voir compléments)

- Arrêt
- ⊙ Lecture et/ou écriture



2009 / Lamireau-Claveras

FIGURE 8.6 – Plan de l'église Saint-Germain-des-Prés. Parcours touristique. (2009, Lamireau/Claveras)

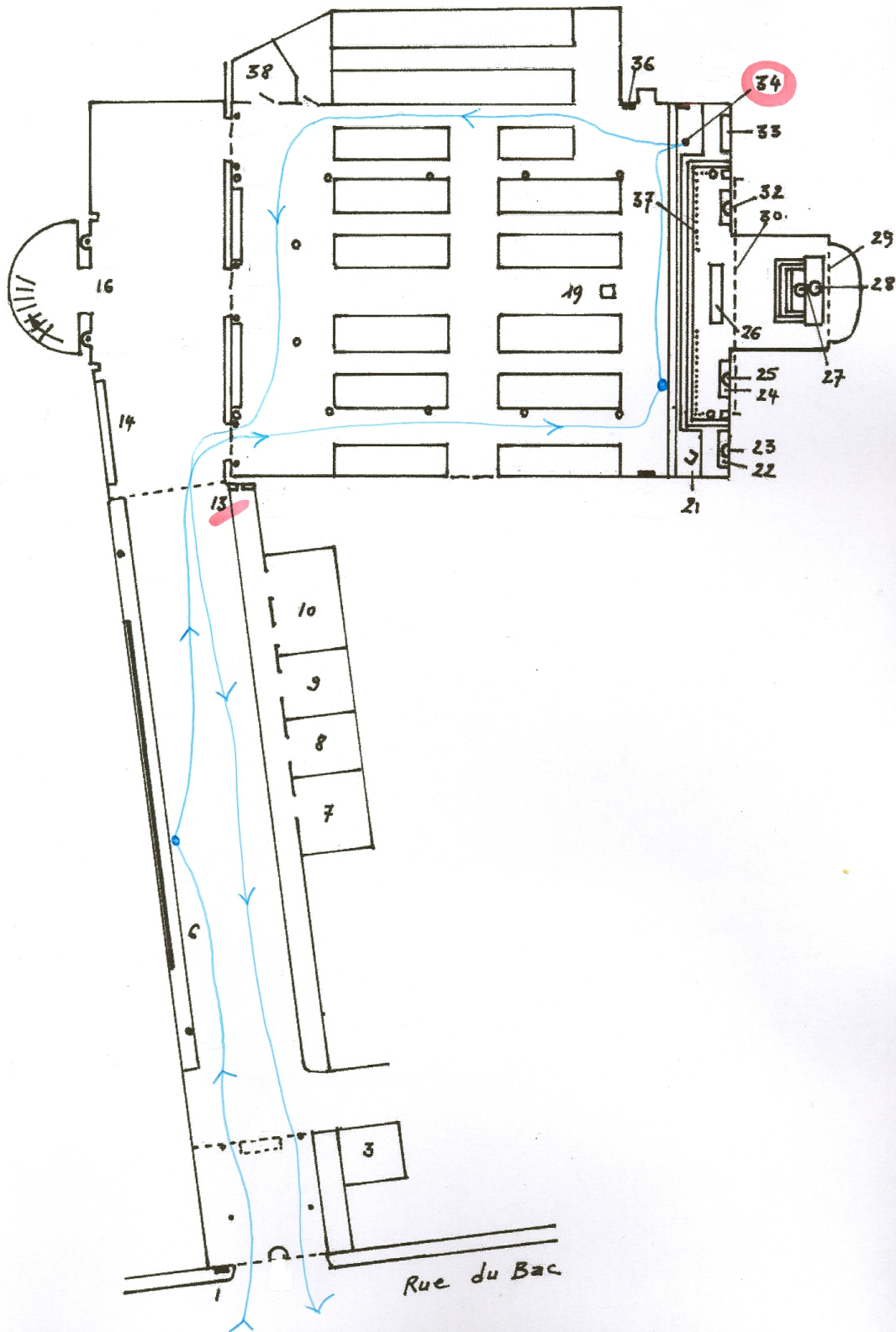


FIGURE 8.7 – Plan du sanctuaire de la Médaille miraculeuse (allée et chapelle). Parcours dévot : dépôt d'une lettre pour la Vierge par Simon. (2009, Lamireau/Notteghem)

Légende du plan du sanctuaire de la Médaille miraculeuse

- 1 plaque annonçant la chapelle
- 3 accueil
- 6 fresque sculptée et ex-votos
- 7 sanitaires
- 8 bureau de rencontre avec une soeur (bureau où sont relevées les intentions de prière électroniques)
- 9 bureau de rencontre avec un prêtre
- 10 bureau de vente des médailles
- 11 statue de sainte Louise de Marillac
- 13 urne des intentions de prières
- 14 présentoir de cartes et de livrets destinés à la vente
- 16 accès aux tribunes
- 19 plaque au sol : ancien tombeau de sainte Louise de Marillac
- 21 fauteuil de la Vierge
- 22 autel de l'apparition
- 23 statue et reliquaire de saint Vincent de Paul
- 24 châsse de sainte Catherine Labouré
- 25 statue de la Vierge au globe
- 26 autel de l'officiant
- 27 Christ en croix
- 28 statue de la Vierge aux rayons
- 29 inscription au-dessus du chœur
- 30 inscription au-dessus du chœur
- 32 statue de saint Joseph
- 33 châsse de sainte Louise de Marillac
- 34 corbeille des intentions de prière
- 36 plaque commémorant la venue du Pape Jean-Paul II
- 37 barrières du chœur
- 38 confessionnaux

La prière dans le *Catéchisme de l'Église catholique*

Le *Catéchisme de l'Église catholique* est un ouvrage d'enseignement de la doctrine chrétienne catholique, résumant la foi et les sacrements et la morale de l'Église catholique romaine. Sa rédaction a été suggérée par l'Assemblée générale extraordinaire du Synode des Évêques de 1985 et approuvée en 1992 par Jean-Paul II. Il a été réédité, dans sa version définitive, en août 1997.

La prière écrite n'est pas citée dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* dont la quatrième partie définit les différentes formes de prière. Dans l'article portant sur « les expressions de la prière », seules trois formes sont reconnues : la prière vocale, la méditation et l'oraison.

La prière vocale est la prière par excellence, celle qui associe l'esprit et le corps :

« Par sa Parole, Dieu parle à l'homme. C'est par des paroles, mentales ou vocales, que notre prière prend corps. [2700] (...) »

Ce besoin d'associer les sens à la prière intérieure répond à une exigence de notre nature humaine. Nous sommes corps et esprit, et nous éprouvons le besoin de traduire extérieurement nos sentiments. Il faut prier avec tout notre être pour donner à notre supplication toute la puissance possible. [2702]

Ce besoin répond aussi à une exigence divine. Dieu cherche des adorateurs en Esprit et en Vérité, et par conséquent la prière qui monte vivante des profondeurs de l'âme. Il veut aussi l'expression extérieure qui associe le corps à la prière intérieure, car elle Lui apporte cet hommage parfait de tout ce à quoi Il a droit. [2703] »

Le *Catéchisme* n'est pas un texte réglementaire (comme peut l'être le Droit Canon), mais un texte théologique. Il présente les grands principes de la foi et de la « vérité chrétienne ». Ici, l'association du corps et de l'esprit dans une prière « extérieure » est présentée à la fois comme un besoin proprement humain et une exigence divine. L'ambiguïté de cette définition réside dans le fait qu'elle pourrait également correspondre à la prière écrite, d'autant que la première phrase reprend le double sens fondamental de la « Parole » divine, qui désigne la Bible, texte canonique écrit.

La méditation est quant à elle présentée comme un mouvement de l'esprit qui s'appuie sur la lecture, activité désignée au sens propre comme au sens figuré :

« La méditation est surtout une recherche. L'esprit cherche à comprendre le pourquoi et le comment de la vie chrétienne, afin d'adhérer et de répondre à ce que le Seigneur demande. Il y faut une attention difficile à discipliner. Habituellement, on s'aide d'un livre, et les chrétiens n'en manquent pas : les saintes Écritures, l'Évangile singulièrement, les saintes icônes, les textes liturgiques du jour ou du temps, les écrits des Pères spirituels, les ouvrages de spiritualité, le grand livre de la création et celui de l'histoire, la page de " l'Aujourd'hui " de Dieu. [2705]

Méditer ce qu'on lit conduit à se l'approprier en le confrontant avec soi-même. Ici, un autre livre est ouvert : celui de la vie. On passe des pensées à la réalité. A la mesure de l'humilité et de la foi, on y découvre les mouvements qui agitent le cœur et on peut les discerner. Il s'agit de faire la vérité pour venir à la Lumière : " Seigneur, que veux-tu que je fasse ? ". » [2706]

La prière chrétienne s'applique de préférence à méditer "les mystères du Christ", comme dans la "lectio divina" ou le Rosaire. Cette forme de réflexion priante est de grande valeur, mais la prière chrétienne doit tendre plus loin : à la connaissance d'amour du Seigneur Jésus, à l'union avec Lui. [2708] »

L'écrit n'est donc pas absent de cette forme de prière chrétienne, puisqu'il sert de base à la production d'une pensée personnelle. Mais il ne s'agit pas, là encore, de méditer en écrivant : le mouvement de la pensée ne doit être contraint par aucune activité physique.

Contrairement à la méditation qui se veut un chemin de « connaissance » où la personne priante tend vers Dieu, l'oraison se veut une prière de face à face, de conversation et d'amour :

« Qu'est-ce que l'oraison ? Ste. Thérèse répond : “L'oraison mentale n'est, à mon avis, qu'un commerce intime d'amitié où l'on s'entretient souvent seul à seul avec ce Dieu dont on se sait aimé” (vida 8). [2709] »

Ici, la définition théologique est laissée à Sainte Thérèse d'Avila, qui fut la véritable instigatrice de ce type de prière de « proximité ». Cette définition n'exclut pas l'écriture — Thérèse d'Avila, comme mystique et fondatrice de couvents, écrivait — mais en aucun cas l'expression écrite n'est citée.

Pourtant, dans l'article présentant dans ce même *Catéchisme* « des guides pour la prière », les écrits des saints sont évoqués : « Les témoins qui nous ont précédés dans le Royaume, spécialement ceux que l'Église reconnaît comme “saints”, participent à la tradition vivante de la prière, par le modèle de leur vie, par la transmission de leurs écrits et par leur prière aujourd'hui. » (Catéchisme, 2683). L'Église reconnaît donc comme « modèle » de prière les écrits des saints, sans pour autant accorder une place à l'écriture des simples fidèles.

Table des matières

Introduction	1
Emergence d'un objet de recherche	5
Action votive, cadres de l'expérience, réseaux d'acteurs	11
Acte d'écriture et dispositif culturel	16
I Parcours et méthodologie d'une recherche en anthropologie de l'écriture	23
1 Parcours	27
1.1 Les premiers pas	28
1.2 La découverte d'un monde	36
1.3 Les « passeurs »	43
1.4 Scripteurs	51
1.5 Retour sur les lieux : pratiques religieuses en territoires urbains	57
1.5.1 Orly, un « non-lieu » ?	58
1.5.2 Qu'est-ce qu'une église paroissiale à Paris ?	62
2 Méthodologie	69
2.1 « Observation participante » en situation de croyance	71
2.1.1 Les paradoxes de la méthode	71
2.1.2 A la recherche de la juste distance	74
2.2 La spécificité d'une enquête sur l'écriture	80
2.2.1 Observer l'écriture ?	81
Acte d'écriture	83

	Chaîne d'écriture	85
	Événement d'écriture	88
2.2.2	Ce qui est dit de l'écrit	93
2.3	Procédés de recension : cartographie, photographie, corpus	96
2.3.1	Cartographie	97
2.3.2	Photographie et numérisation	99
	Photographier l'écrit	99
	Numérisation : une logique de l'archive	103
2.3.3	Constitution du corpus d'écrits	105
3	L'écriture votive dans les filets d'une tradition	109
3.1	La « religion populaire », entre débat ecclésiastique et héritage folkloriste	111
3.1.1	Un débat ecclésiastique post-révolutionnaire	112
3.1.2	L'héritage folkloriste français	112
3.1.3	Études rurales et urbaines, culture orale et culture écrite	113
3.1.4	« Religion populaire » et sociologie française au début du XX ^e siècle	115
3.1.5	L'héritage folkloriste italien	115
3.2	Les critiques de la notion de « religion populaire »	116
3.2.1	Le colloque international du CNRS (1977)	116
3.2.2	« Religion institutionnelle » et « religion populaire »	117
3.3	Le « Directoire sur la piété populaire et la liturgie » de 2001	123
3.3.1	Un travail de définitions	123
3.4	« Religion populaire » et écriture votive	128
3.4.1	L'ouvrage fondateur	128
3.4.2	L'écriture votive, révélatrice d'un sentiment religieux	130
3.4.3	Émergence de nouvelles problématiques	132
II	La construction de l'efficacité	137
	Dispositifs culturels et agencements organisationnels	140

4	Prier par écrit	147
4.1	Situations de production	147
4.1.1	Ecrire dans l'église	148
4.1.2	Déposer et faire déposer sa prière : la délégation	150
4.2	Préparations : le « travail de l'orant » en amont	155
4.2.1	Prier avec un saint	156
4.2.2	Copies et photocopies	164
4.2.3	Prises de notes	172
	La ruée vers les livres : un groupe de prière charismatique à Paris	172
	Pratiques d'écriture et « guérison intérieure »	175
4.3	Écriture et action votive	178
4.3.1	Écriture votive et pèlerinage	180
	Félicité	180
	Rencontre	183
4.3.2	Parcours dans les lieux de culte	187
	Chemins de croix	187
	Parcours touristiques, parcours dévôts	191
4.3.3	Itinérances : prier en aérogame	196
5	Administrer l'écrit votif	201
	L'organisation du travail des « accueillants »	201
	Le statut incertain des écrits votifs	205
5.1	Un travail de réparation	209
5.1.1	« On évite les dégradations »	209
5.1.2	Prières pourfendues	214
5.1.3	Comment réparer l'injure ?	219
5.2	Amorcer, inciter, porter l'écrit	226
5.2.1	Invitation à l'écriture	226
	Aménagement de l'espace de prière	226
	Amorcer	229
5.2.2	Procédures d'intercession	232
	Une procédure liturgique stantardisée	232

	Procédures informelles : la prise en charge des laïcs	235
	Procédures formalisées : les chapelets	240
	Intercession et informatisation	243
5.3	La tentation de la mise en valeur	248
5.3.1	Le recueil <i>Prières d'Orly</i>	248
5.3.2	Les piliers lumineux de Notre-Dame-des-Champs	252
5.4	Archivages	257
6	Performativités	261
	La prière comme acte	264
	La prière comme acte de langage	265
	La prière comme acte d'écriture	267
6.1	Décrire l'écrit	268
6.1.1	Aspects linguistiques	268
6.1.2	Formes graphiques et matérielles	271
6.2	L'ouverture et la clôture	275
6.2.1	Interpeller et acclamer	276
6.2.2	Rendre présent	279
	Un acte d'écriture agonique	279
	L'instauration de relations filiales	280
	Du bon usage de la formule	282
	Les destinataires multiples et le vocatif implicite	285
6.3	La fabrication d'objets écrits	287
6.3.1	Les potentialités des supports	287
	Toucher le saint	288
	Isoler sa demande	289
	Continuités et maîtrise du temps	292
6.3.2	Prier dans le monde	297
	Echos, réponses, ratures, biffures	297
	Un changement d'objet ?	300
6.4	Listes et litanies	303
6.4.1	Ressources graphiques de la liste	304
6.4.2	Listes rétrospectives, listes propiciatoires	309
6.4.3	Le modèle des litanies	313

III Eclairages 317

7 Incitations à l'écriture 319

- 7.1 L'apprentissage de la prière par écrit 320
 - 7.1.1 La copie 323
 - Copier pour soi 323
 - Apprendre à prier 326
 - Fabrications d'objets 327
 - 7.1.2 Nommer, remercier, demander 329
 - Apprendre à nommer 330
 - Rendre grâce 334
 - Savoir demander 335
 - 7.1.3 « Ecris ta prière » 336
- 7.2 Circulation de l'écrit de dévotion (XI^e-XIX^e siècles) 339
 - 7.2.1 « Petits ouvrages » et objets de ferveur 341
 - Reliquaires à paperolles 342
 - Jeux à sentences et chemins de croix 346
 - 7.2.2 Incorporations : l'écrit de dévotion porté ou ingéré 350
 - L'écrit sur soi 350
 - Phylactères médiévaux 351
 - Dévorations franciscaines 352
 - Pétales, sachets, médailles et ceintures 354
 - 7.2.3 Appropriations graphiques : les *marginalia* 357

8 De l'« extraordinaire » au « cryptique » :

l'écriture votive hors du catholicisme 363

- 8.1 Ecriture votive et « religions du Livre » 365
 - 8.1.1 Des écrits à la marge : Judaïsme, Islam 367
 - Taktub*, il faut écrire 367
 - La prière juive de supplication, une écriture féminine ? 370
 - 8.1.2 Pèlerinages orthodoxes 374
- 8.2 Sous d'autres cieux 376

8.2.1	Graffitis hindous	377
8.2.2	<i>Emma</i> et <i>Omikujū</i> : l'écriture votive shinto	380
8.3	Des actes d'écriture votifs en contexte laïc?	381
8.3.1	L'arbre, la sainte et le juge antimafia	383
8.3.2	Autels commémoratifs et pèlerinages civiques	386
	Conclusion	393
	Parcours	393
	Résultats et avancées	396
	L'écriture votive au cœur de dispositifs culturels	396
	Une performativité durable?	399
	Perspectives	403
	Bibliographie	405
	Annexes	435
	Sources catholiques	435
	Liste des entretiens	439
	Cartographie	443
	La prière dans le <i>Catéchisme de l'Église catholique</i>	453

Table des figures

1	<i>Eglise de Saint-Germain-des-Prés, statue, cierges et affiche votive de Sainte Rita, janvier 2004</i>	21
3.1	<i>Cahier d'intentions de prière de la chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, mai 1999</i>	141
4.1	<i>Site Internet de la chapelle de la Médaille Miraculeuse, page « Vos intentions de prière », www.chapellenotredamedelamedaillemiraculeuse.com</i> . . .	154
4.2	<i>Recueil de 44 prières (double) pour les nécessités de la vie, imprimé à Pointe-à-Pitre, non daté, anonyme</i>	165
4.3	<i>« Prière à Saint Joseph », in Recueil de 44 prières op. cit.</i>	166
4.4	<i>« Neuvaine à Saint Jude », trouvée dans la chapelle Saint Joseph en l'église Saint-Germain-des-Prés, avril 2004</i>	170
5.1	<i>Cahier d'intentions de prière de la chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, juillet 1999</i>	225
5.2	<i>Cahier d'intentions de prière de l'église Notre-Dame-des-Champs, août 2001</i>	230
5.3	<i>Cahier d'intentions de prière de la chapelle œcuménique de l'aéroport d'Orly, mai 1999</i>	249
6.1	<i>Affiche votive de Sainte Rita, semaine du 17 juin 2002.</i>	305
6.2	<i>Prières en liste, Saint-Germain-des-Prés, affiches de Sainte Rita</i>	306
6.3	<i>Prières en listes encadrées, Saint-Germain-des-Prés, affiches de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue</i>	307
6.4	<i>Prières en listes et accolades, Saint-Germain-des-Prés, affiches de Sainte Rita et Saint Antoine de Padoue</i>	308
6.5	<i>Prière de Joseph, Saint-Germain-des-Prés, affiche de Sainte Rita</i>	310
6.6	<i>Saint-Germain-des-Prés, affiche de Sainte Rita, semaine du 8 juillet 2003</i> .	312
7.1	<i>Carnet de catéchisme « Pour vivre avec notre Père du ciel », Paris, Téqui, 1977</i>	325

7.2	<i>Carnet de catéchisme « Pour vivre avec notre Père du ciel », Paris, Téqui, 1977</i>	327
7.3	<i>« 100 idées pour les catéchistes », Paris, Le Sénevé, 2003</i>	329
7.4	<i>Carnet de catéchisme « Appelés au baptême », Paris, Le Sénevé-CERP, 1991</i>	333
7.5	<i>Carnet de catéchisme « Les 9-12 ans vers Noël. Le Rallye de l'Etoile », Strasbourg, Editions du Signe, 2008</i>	335
7.6	<i>Carnet de catéchisme « Je prépare ma première communion », Paris, Editions de l'Emmanuel, 1992</i>	337
7.7	<i>Reliquaire de Saint François de Sales, couvent de Visitandines, XVII^e siècle</i>	343
7.8	<i>Jeu à sentences. Travail de couvent, fin du XIX^e siècle. Musée de la Visitation, Moulins</i>	347
7.9	<i>Chemin de croix constitué de 14 sachets de terre de Palestine, vers 1880, Musée d'Art Sacré, Mours-Saint-Eusèbe</i>	349
7.10	<i>Scapulaires de l'immaculée conception, XIX^e siècle. Musée d'art sacré, Mours Saint-Eusèbe.</i>	356
7.11	<i>Notes invasives dans « Les Saints Désirs de la mort » (1693), Maison diocésaine de Chambéry, in Martin, 2003 : 542</i>	359
8.1	<i>Carte des dispositifs officiels d'écriture votive dans les paroisses parisiennes. (2009, Lamireau/Claveras)</i>	444
8.2	<i>Plan de la chapelle de l'aéroport d'Orly (2009, Lamireau/Claveras)</i>	445
8.3	<i>Plan de l'église Notre-Dame-des-Champs. Parcours dévôt : dépôt d'un billet à Saint Antoine de Padoue. (2009, Lamireau/Claveras)</i>	446
8.4	<i>Plan de l'église Notre-Dame-des-Champs. Parcours dévôt : chemin de croix de Cathy. (2009, Lamireau/Claveras)</i>	447
8.5	<i>Plan de l'église Saint-Germain-des-Prés. Parcours dévôt : inscription d'une prière sur l'affiche de Sainte Rita. (2009, Lamireau/Claveras)</i>	448
8.6	<i>Plan de l'église Saint-Germain-des-Prés. Parcours touristique. (2009, Lamireau/Claveras)</i>	449
8.7	<i>Plan du sanctuaire de la Médaille miraculeuse (allée et chapelle). Parcours dévôt : dépôt d'une lettre pour la Vierge par Simon. (2009, Lamireau/Notteghem)</i>	450

La poursuite du divin

Écritures votives des lieux de culte catholiques parisiens

Résumé

Ce travail consiste en une ethnographie des pratiques contemporaines d'écriture votive au sein de lieux de culte catholiques du diocèse parisien. L'écriture votive est ici entendue comme un acte ayant pour visée l'adresse aux êtres divins (Dieu, la Vierge, les saints). L'approche de cet objet est donc principalement d'ordre pragmatique et s'inscrit dans une anthropologie de l'écriture attentive aussi bien aux textes et à leur matérialité qu'à la situation des écrits et à l'agencement organisationnel prévalant à leur fabrication, leur usage, leur conservation. La problématique porte sur l'efficacité attribuée à l'écrit au sein d'un dispositif culturel. L'enquête prend place dans des églises paroissiales, des lieux de pèlerinage et une chapelle d'aéroport. Elle s'attache à décrire l'action votive dans sa préparation et son accomplissement, tenant compte des ressources et des contraintes sur lesquelles s'appuient les orants. Elle explore également l'administration quotidienne de ces écrits et le travail réalisé par les équipes d'accueil des différents lieux de culte pour contrôler et promouvoir ces pratiques d'écriture. L'analyse met ainsi en avant la richesse de la procédure d'intercession à l'œuvre dans ces prières écrites et interroge les activités de délégation qu'elle induit.

Mots clés : Actes d'écriture / Dispositif culturel / Action votive / Pèlerinages / Culte des saints / Intercession / Anthropologie de la prière / Anthropologie de l'écriture / Administration ecclésiale / Diocèse de Paris / Paroisses catholiques / Aumônerie d'aéroport