Zeitschrift: Histoire des Alpes = Storia delle Alpi = Geschichte der Alpen

Herausgeber: Association Internationale pour l'Histoire des Alpes

Band: 18 (2013)

Artikel: Les montagnards vus par les missionnaires : la "Mission des Pyrénées" du jésuite Jean Forcaud (1635-1645)

Autor: Brunet, Serge

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-583374

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Les montagnards vus par les missionnaires

La «Mission des Pyrénées» du jésuite Jean Forcaud (1635–1645)

Serge Brunet

Zusammenfassung

Die Bevölkerung der Berge aus der Sicht der Missionare.
Die Pyrenäenmission des Jesuiten Jean Forcaud (1635–1645)

Auch wenn es keine spezifische «Religion der Berge» gibt, zeigen Gesellschaften, welche karge Gebiete, teils in Grenzlagen, bewohnen, oftmals ein ursprüngliches und archaisches Verhalten. Die Schriften der Missionare, welche diese Gebiete in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts besuchten, sind eine wichtige Quelle dafür, die Entwicklung der Gebirgsgegenden und die Unterschiede aus einer subjektiven Warte zu beurteilen. Aus Sicht der Missionare bestand die Gebirgsbevölkerung aus «edlen Wilden». Die Wirksamkeit der religiösen Reformbewegungen war dennoch nicht weniger intensiv und anhaltend.

Peut-on déceler des particularités dans le comportement religieux des montagnards?[1] Cette interrogation n'est pas nouvelle; il s'agit même là d'un lieu commun et c'est tout ce qui en fait l'intérêt.[2] C'est à partir des écrits des missionnaires, qui concourent au grand élan réformateur des campagnes, que nous avons choisi de l'aborder. Ceux-ci distinguent bien les montagnards des autres ruraux. À l'instar des îliens, ils incarnent à leurs yeux les «bons sauvages» de l'intérieur. Les sociétés qui exploitent ces terres rudes – communément marginales et frontalières – témoignent, en effet, de certains comportements et accusent un retard dans le mouvement de réforme. L'appui de l'épiscopat permet une action durable et profonde des missionnaires. Malgré leur idéalisation, les montagnards n'échappent pas à la contagion de la sorcellerie.

Une originalité dans le comportement religieux des montagnards?

Les montagnes, par définition, sont perçues comme un espace inspiré, qui porte les stigmates du religieux.[3] À la fois lieux mythiques, surface de projection de l'interprétation biblique, mais aussi «mont affreux», elles s'offrent, à partir du XVIIIe siècle, à des représentations déjà romantiques.[4] Plus tard, l'alpinisme et la conquête des sommets, loin de les désacraliser, génèrent au contraire un nouveau topos sur l'homme face aux défis de la montagne, toujours dans le registre du sacré.[5] L'historien doit rétablir cette stratification des discours et analyser les stéréotypes, en se défendant d'identifier une prétendue «religion des montagnes».[6] Y a-t-il cependant des comportements, voire des croyances spécifiques dans les pays de montagne, et si oui, lesquels? Deux approches, complémentaires, permettent de distinguer des formes particulières, voire originales, d'expression du religieux en milieux montagnard. La première s'attache aux perceptions (à la fois endogènes et exogènes) des espaces, la seconde au vécu des sociétés.

En montagne, les remues d'hommes et de bêtes, la montée saisonnière vers les alpages et les rites de purification qui l'accompagnent, participent de cette inscription particulière du religieux dans des territoires aux fortes contraintes. Mais celles-ci ne sont pas seulement liées aux déplacements des troupeaux, ou à la dangerosité, voire à la durable ou temporaire inaccessibilité de certains lieux, qui demeurent mortifères et/ou diabolisés. Il y a aussi les migrations d'une bonne partie des montagnards. Parmi elles, celles d'une pléthore cléricale vers les plaines environnantes.[7] Si ces migrations se trouvent un temps stimulées par les nouvelles exigences de la Réforme catholique, nous savons cependant qu'elles ne concernent pas que les monts. C'est l'étude des logiques familiales et communautaires, elles aussi fluctuantes, parfois dans un contexte spécifique de frontières, qui permet de comprendre les raisons pour lesquelles des populations ont pu «produire», sur la longue durée, un clergé pléthorique, dans les Pyrénées centrales comme en Vallouise.[8] Cette question du recrutement sacerdotal permet de saisir un type d'encadrement religieux, qui entretient un rapport particulier au sacré, voire des perceptions originales du territoire. Mais c'est également un décalage chronologique dans la mutation, une certaine résistance, dont il faut tenir compte pour comprendre l'originalité montagnarde. Souvent les montagnes révèlent un certain retard dans l'évolution générale du clergé et de ses rapports avec la société globale. Nous trouvons des cas semblables dans d'autres espaces, comme avec les

chiese ricettizie du royaume de Naples, qui nous livrent d'autres modalités de contrôle des biens et revenus d'Église par les familles.[9]

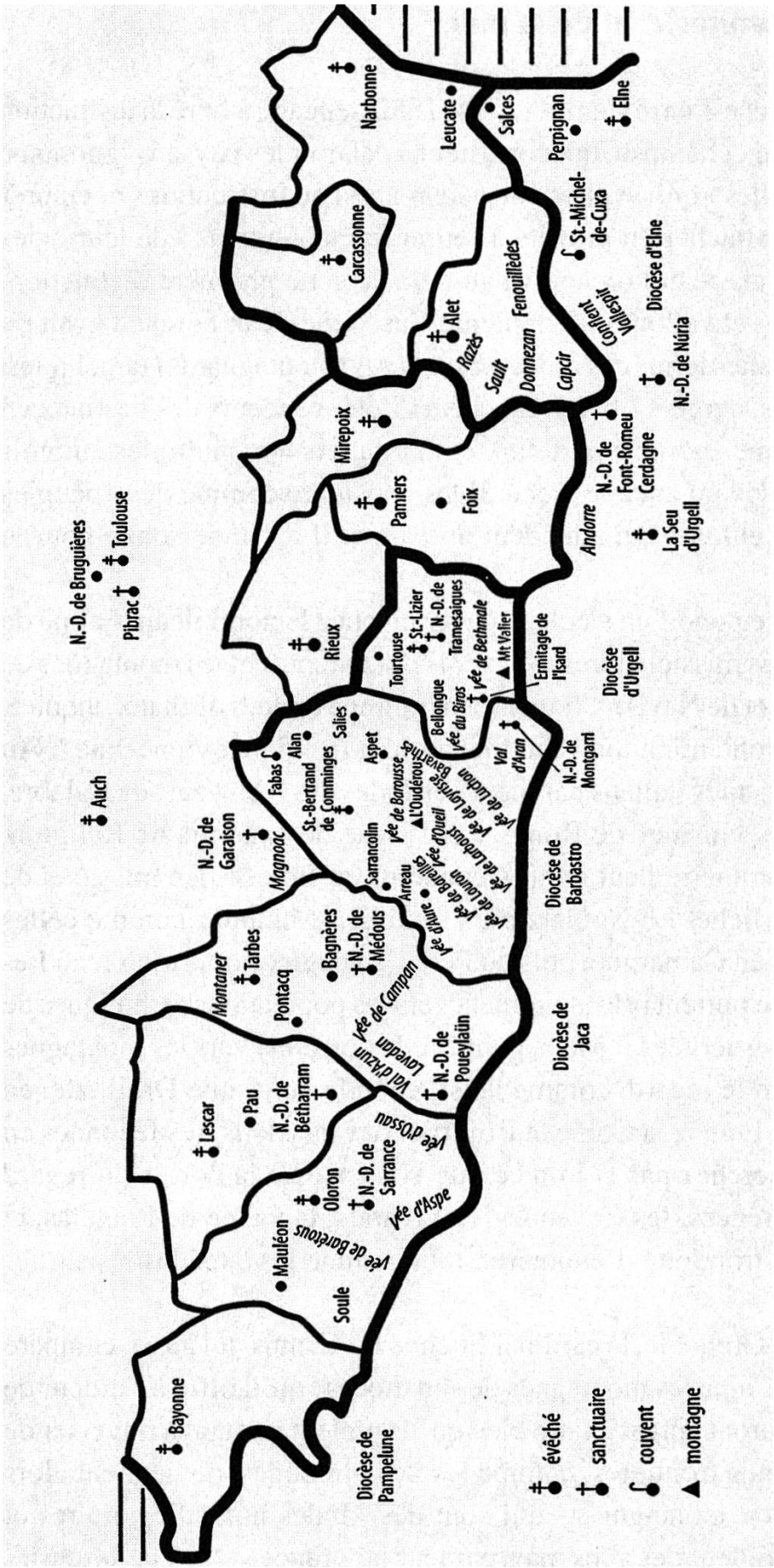
Parmi les sources privilégiées pour scruter la croyance des rustres, il y a les *relations* laissées par les missionnaires, et tout d'abord celles de ces «francs-tireurs» qui décident de se consacrer à la mission vers les plus humbles, suivant leur inspiration et bravant nombre d'obstacles.[10] Ces documents, qui ne relèvent pas de la littérature hagiographique, ont cependant une visée édifiante. Ils doivent, à ce titre, être décryptés et passés au filtre d'une sévère critique historique. Ils n'en demeurent pas moins riches d'enseignements. La *Relation de la Mission des Pyrénées* participe de ce type d'écriture Elle rapporte l'œuvre fondatrice du père jésuite Jean Forcaud, de 1635 à sa mort, advenue en 1645, qui est restée injustement méconnue. Elle nous offre un précieux observatoire pour juger du comportement religieux des montagnards de la frontière des Pyrénées au moment de l'entrée de la France dans la guerre de Trente Ans (1635), à travers le regard porté par Jean Forcaud et par les missionnaires jésuites qui l'ont accompagné. Si la *Relation* a été demandée puis copiée et recopiée, c'est parce qu'elle a été considérée comme une sorte de «discours de la méthode» qui devait servir d'exemple aux missions rurales.

Pourquoi une «Mission des Pyrénées»? Cette expression, employée dès les débuts, désigne significativement une montagne frontière comme une entité qui s'impose aux pères et transcende les cadres administratifs. Son fondateur, l'Auscitain Jean Forcaud, participe de ces religieux à qui la Compagnie permet de se lancer dans un projet dont la définition et l'élaboration sont personnelles. Il s'agit cependant d'un homme mûr. Il est âgé de 51 ans quand il décide de consacrer sa vie, déjà bien remplie, à l'apostolat des rustres des Pyrénées. Né en 1584, il a été élève du collège jésuite d'Auch avant de prononcer ses vœux, en 1601. Il était recteur du collège de Béziers (1614) lorsqu'il a accueilli Jean-François Régis, de treize ans son cadet, le futur apôtre du Velay et du Vivarais et saint, fondateur d'une seconde œuvre missionnaire: la Mission du Vivarais. Régis, à l'instar de Julien Maunoir, rêvait de missions lointaines, comme, «les frères [qui] préféraient partir à l'étranger plutôt qu'en Bretagne, dont ils ignoraient même la langue.»[11] Ceux-ci pouvaient alors s'orienter vers la mission de l'intérieur par dépit, parce qu'ils avaient été privés de celle de l'extérieur. Le général des jésuites, Muzio Vitelleschi (1615–1645), se révèle inflexible à l'égard de Régis, en l'engageant à fonder une autre mission dans les montagnes, mais pour la conversion des calvinistes.[12] On ne décèle aucune frustration chez Jean Forcaud, dont l'âge aurait peut-être difficilement permis

cette aventure. Lui ne recherche pas le martyr chez les Hurons du Canada, cette forme d'apostolat vécu comme une Passion. Comme Régis en Languedoc, il avait été au contact des populations réformées, dans sa Gascogne natale. Il avait même déjà réalisé une mission à partir du collège d'Aubenas (1621–1622), avant d'en assurer le rectorat (1625). Aubenas gardait d'ailleurs vivant le souvenir des premiers jésuites de France martyrs du calvinisme, Jacques Salès et Guillaume Saultemouche (1593).[13] Forcaud avait ensuite été recteur du collège du Puy-en-Velay (1631), avant de revenir dans sa cité natale d'Auch (1631). Deux de ses frères, Pierre et Jacques, l'avaient précédé chez les jésuites (seul le second y aurait prononcé ses vœux) alors qu'un troisième, Philippe, était entré chez les minimes. Jean semblait doté d'une santé fragile, qui l'avait déjà forcé à interrompre momentanément ses études.

Les premières missions françaises, portées par d'anciens ligueurs et de nouveaux dévots, visaient prioritairement la conversion des calvinistes. C'était le cas de César de Bus, lorsqu'il fonda, en 1591, la confrérie de la Doctrine chrétienne. C'était toujours celui de François de Sales en Chablais (1594–1598), puis dans son diocèse de Genève, à partir de 1602, ou encore des capucins de Savoie.[14] Le long de la chaîne des Pyrénées, les protestants se concentraient en Béarn et en Pays de Foix. Deux barnabites avaient commencé des missions en Béarn dès 1608, à la demande d'Henri IV, mais avec difficultés et bien peu d'effets.[15] L'année suivante, le roi avait imposé à sa principauté quatre jésuites, mais leurs prédications étaient censurées et la confession interdite. Une fois la messe rétablie en Béarn par Louis XIII, des capucins annoncent des «missions» à Pau, en 1620, et à Oloron, en 1623, mais il ne s'agit guère là que du rétablissement du culte catholique.[16] Ces religieux étaient également présents en Pays de Foix, mais ce n'est qu'en 1628 que l'évêque de Pamiers, Henri de Sponde (1626–1643), incite les jésuites de Toulouse à venir y faire des missions, sans plus d'effet.

Le projet missionnaire de Jean Forcaud, qui a donc été forgé et mûri dans son seul esprit au lendemain de la grâce d'Alès (1629), ne vise que les catholiques, mais pas n'importe lesquels. Tout au long de la *Relation*, le jésuite distingue clairement ceux qui habitent les «plaines ouvertes», qui ne retiennent pas son attention, et ceux qui vivent dans ses «chères montagnes», sortes d'espaces clos imaginaires, de jardin d'Éden protégé de cette corruption qui s'étend immanquablement sur les villes et les riches campagnes.



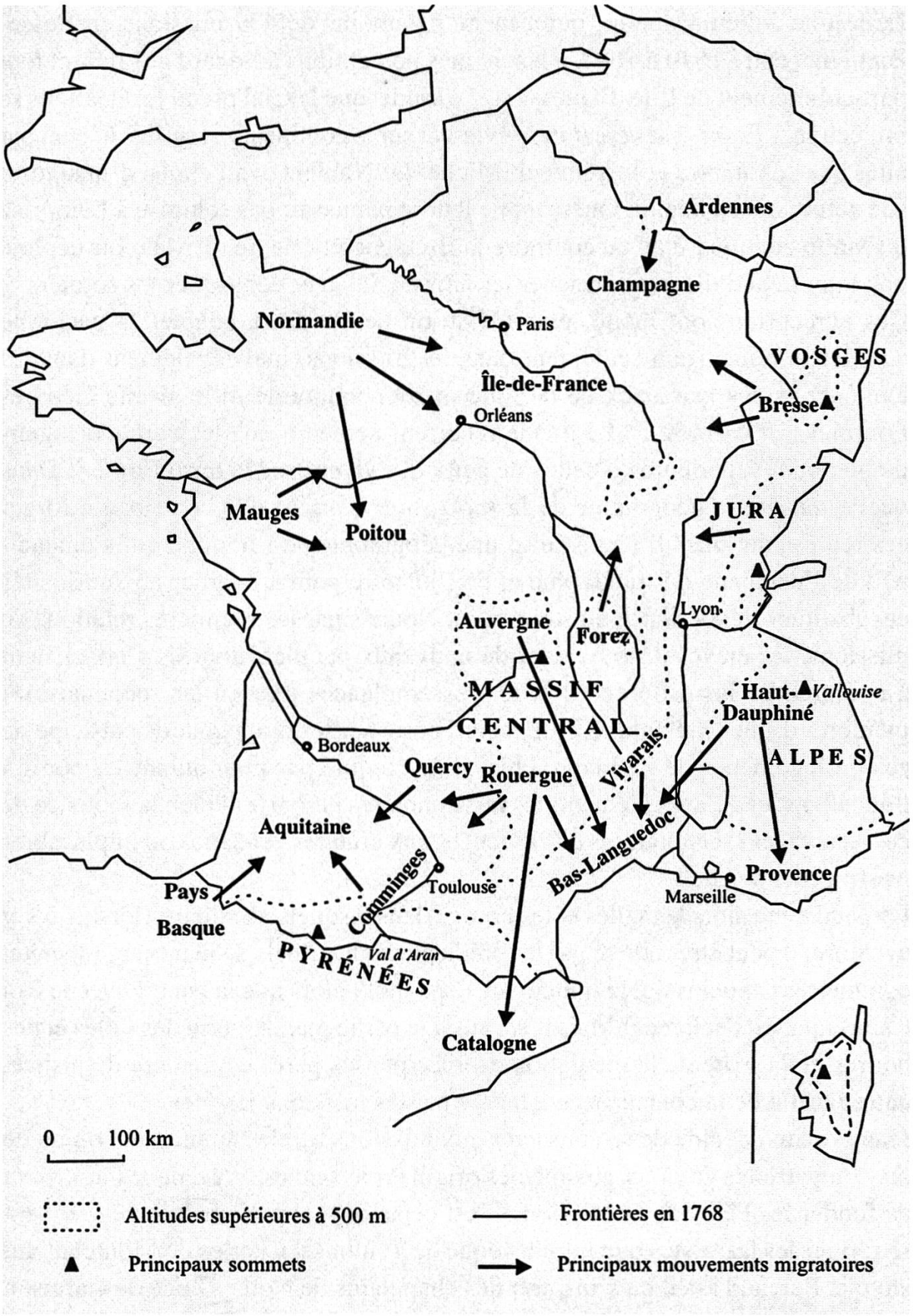
Carte 1: *Diocèses et vallées parcourus par la Mission des Pyrénées.*

Peuples des montagnes… et de la mer

L'évêque de Belley, Jean-Pierre Camus (1584–1652), engage à faire la distinction entre les «missions aux champs», qui consistent à éclairer les paysans ignorants, des «missions des villes» qui, si elles consistent aussi en instructions et en prédications, doivent s'attacher en priorité à retirer leurs habitants «de leurs vies et dissolutions».[17] Mais Jean Forcaud va au-delà de cette première distinction. Élevé dans les plaines et vallons de l'opulente Gascogne, Jean Forcaud avait pu voir descendre des hautes terres ces rudes *montanhols* (montagnards) faméliques, colporteurs itinérants, bergers l'hiver, faucheurs l'été, vendeurs des bestiaux en surnombre à l'automne, éternels portefaix et journaliers aux multiples emplois qui ne rechignaient devant aucune tâche. Il les considère comme des «peuples [qui] sont de grands enfants qui attendent du pain et il n'y a personne pour le leur distribuer».

Nous trouvons déjà ce poncif un siècle auparavant chez le dominicain Felipe de Meneses, puis chez les missionnaires espagnols qui parcourent les montagnes de Catalogne, d'Aragon et de Navarre, franciscains comme carmes déchaux, inquiets des dangers d'une «contamination» calviniste sur la frontière pyrénéenne.[18] Au même moment, les jésuites italiens parlaient des Indes des Abruzzes, de Calabre, jusqu'aux montagnes voisines de Rome.[19] À l'issue des guerres de Religion, quand l'œuvre missionnaire peut enfin s'épanouir en France, les missions de Basse-Bretagne de Michel Le Nobletz puis de Julien Maunoir, comme celles d'Adrien Bourdoise, en Camargue, puis du Père l'Aveugle, l'oratorien Jean Lejeune, en Limousin, se portent prioritairement vers les populations catholiques de campagnes les plus déshéritées.[20] Mais, parmi celles-ci, c'est vers les montagnes que se tourne d'abord le regard, comme il est répondu au jésuite Druillette, en 1642: «Vous avez en France la Chine et l'Inde, et des missions très fécondes en fruits éternels: ne cherchez pas si loin ce que vous avez à la portée du regard et de la main: les Pyrénées, les Cévennes, le Vivarais, la vallée de Pragelas, et autres lieux qu'il est trop long d'énumérer, tout comme les expéditions sur les galères royales.»[21]

En 1673, l'évêque de Grenoble, le cardinal Étienne Le Camus, lui aussi, compare encore à la lointaine Chine les montagnes de son diocèse qu'il offre à l'ardeur de missionnaires qui «auront autant à faire bien qu'ils n'aient pas tant à traverser de pays».[22] Ces montagnes frontières, comme les îles bretonnes, deviennent alors des espaces – mers ou montagnes – qui sont des «Indes nouvelles, noires et obscures non par la couleur des gens mais par leur ignorance» (M. Vitelleschi).[23]



Carte 2: *Les migrations de prêtres dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles.*

Le jésuite Julien Maunoir, qui a mené pas moins de 439 missions en Basse-Bretagne, entre 1640 à 1683, a les mêmes perceptions à l'égard des îles, et tout particulièrement de l'île d'Ouessant.[24] «Tandis que le Ciel prend les îles sous sa protection, l'Enfer et ses créatures sévissent sur le continent» écrit-il.[25] C'était par elles que son maître et inspirateur, Michel Le Nobletz avait choisi d'inaugurer son action missionnaire. Ouessant ne leur apparaissait pas soumise à l'emprise du Malin comme l'était au contraire la Bretagne intérieure où Maunoir déploie une intense activité pour arracher les âmes à Satan et débusquer les sorciers.

Ces perceptions ont incité, plus tôt qu'on ne l'a dit, à adapter la pastorale aux gens de mer, non seulement dans les missions, mais également dans les aumôneries des vaisseaux de la flotte royale, comme le fit le jésuite Georges Fournier (1595–1652).[26] Le thème récurrent demeure que les vertus des gens de mer sont supérieures à celles de ceux qui vivent sur la terre ferme.[27] Dans quelle mesure la géographie de la *ratio studiorum* a-t-elle contribué à forger ces représentations? Il s'agissait d'une géographie de l'homme qui s'émancipait de l'ancienne cosmographie et de l'histoire pour s'éveiller aux curiosités et substituer l'expérience à l'*auctoritas*. Nourris par les premières relations de missions, les élèves découvraient de nouveaux peuples, dont ils s'attachaient à comprendre les différences et les ressemblances tout en les reconnaissant membres d'une Cité unique.[28] Le regard porté sur les montagnards participe de ces prolégomènes de l'ethnographie. Il ne confine pas pour autant les pères à l'angélisme et à l'aveuglement; les missionnaires perçoivent bien la violence de ces «sauvages», bandouliers des Pyrénées aux cruelles vendettas ou implacables naufrageurs des îles.

Forcaud évite alors les villes et les bourgs dans lesquels, d'ailleurs, lorsqu'il s'y aventure, il peut être rudoyé par les prédicateurs habituels de leur bonne société, comme ces capucins qui le traitent «d'Espagnol» alors que la guerre avec le Roi Catholique est déclarée.[29] Mais c'est aussi la petite magistrature des villes et des bourgs qui s'irrite de la médiation exercée par les pères en matière de justice, autre facette de la concurrence générée par les missions jésuites.

Jean Forcaud décide de se consacrer aux missions rurales au moment où un de ses compatriotes gascons, aux mêmes origines paysannes, Vincent de Paul, vient de fonder les Pères de la Mission. C'est cependant auprès de lui que viennent se former les lazaristes que l'archevêque de Toulouse, Charles de Montchal, lui envoie. Forcaud a-t-il pu s'inspirer des chapelains de Notre-Dame de Garaison qui, organisés en congrégation de prêtres missionnaires, rayonnaient déjà autour de leur sanctuaire par des missions rurales hivernales? C'est près de Garaison

qu'il terminera sa vie. Peu de missions avaient donc été conduites avant lui en direction des huguenots, et elles avaient dû s'interrompre au moment de leur soulèvement. L'entrée dans la guerre de Trente Ans (1635) avait aussi contribué à tarir les financements. La Mission des Pyrénées initie alors un mouvement missionnaire d'ampleur qui touche en priorité les zones montagneuses du Midi: non seulement les Pyrénées mais aussi la Haute-Auvergne, le Rouergue et les Cévennes.

Le soutien de l'ordre et l'accueil d'un épiscopat réformateur

Jean Forcaud est encouragé et soutenu par son Ordre. La *Relation* fait état des interventions du général Vitelleschi, qui lutte contre les dérives de la mystique, et de celles du provincial Jean Arnoux. Le soutien de Vitelleschi sera également déterminant pour les missions que Julien Maunoir entend réaliser en Basse-Bretagne.[30] Les supérieurs de Forcaud lui permettent de tenter l'expérience en lui accordant un mois d'essai, et un conseiller au parlement de Toulouse, M. de Prohenques, pourvoit au financement grâce à une rente annuelle de 120 livres. C'est le diocèse de Tarbes qui retient l'attention de Forcaud, mais son évêque, Salvat d'Iharse, lui refuse son autorisation. En réalité, il satisfait là aux exigences de ses prêtres de paroisses, nombreux et organisés en communautés de natifs communément appelées «fadernes», qui n'entendent pas souffrir non seulement de la concurrence des pères jésuites mais aussi de la censure qu'ils ne manqueraient pas d'exercer sur leur comportement.[31]
La rencontre fortuite du commandeur de Malte Denis de Polastron de La Hillère vient à point nommé sauver sa mise. En ajoutant 85 livres annuelles de rente, il lui propose de conduire des missions sur l'ensemble des paroisses sur lesquelles il a autorité et il plaide sa cause auprès de l'évêque. Mgr d'Iharse accepte alors d'employer Jean Forcaud, mais seulement dans le bourg de Pontacq, partie de son diocèse qui dépend du Béarn et où subsistent des populations calvinistes. Cette œuvre de conversion ne passionne pas le jésuite, mais il s'en acquitte cependant avec méthode. Son témoignage sur la confrontation religieuse dans ces paroisses est surprenant. Ces années sont caractérisées par de grandes difficultés économiques, accentuées par la rétraction du commerce franco-espagnol consécutif de la déclaration de guerre au roi d'Espagne. L'incursion que le jésuite fera en Val d'Azun révèle combien l'interruption des accords transfrontaliers de compascuité, d'échanges commerciaux et de bon voisinage appelés «lies et

passeries» entraine des clans concurrents à s'entredéchirer et à se massacrer avec une saisissante sauvagerie.[32] Les familles sont d'autant plus soucieuses du devenir de leur progéniture dans une conjoncture aussi peu favorable. C'est d'abord l'infanticide et l'abandon d'enfants qui concourent à la régulation des naissances. Mais on constate aussi que, afin de ne pas contrecarrer des stratégies familiales d'unions, ce n'est qu'après le mariage que les jeunes filles déclarent officiellement leur appartenance religieuse.[33] Les capucins constataient les mêmes comportements au sein des familles montagnardes du Dauphiné. Ils accompagnent des privautés prénuptiales qu'il faut bien considérer comme des unions à l'essai. Ceci nous incite à relativiser l'importance des clivages dans les situations de confrontation religieuse sous le régime de l'édit de Nantes. Ce sont alors les missionnaires eux-mêmes qui engagent à creuser le fossé confessionnel entre les familles catholiques et calvinistes.

Mais nous savons que ce n'est pas la conversion des huguenots mais l'éducation des catholiques de la montagne qui intéresse Jean Forcaud. Une seconde rencontre est déterminante, c'est celle de l'évêque de Comminges, Barthélemy de Donadieu de Griet (1623–1637). Formé par Pierre de Bérulle et Charles de Condren, il s'inspire puissamment de l'esprit borroméen en s'échinant à appliquer la Réforme catholique dans son diocèse montagnard. Les qualités du jésuite parviennent rapidement à ses oreilles et, le 6 octobre 1636, il l'autorise à poursuivre ses missions dans toutes les paroisses de son diocèse. Comme on pouvait s'y attendre, c'est vers les hautes vallées qu'il se dirige, délaissant les plaines du Bas-Comminges. Une intense et très efficace collaboration se met en place entre l'évêque et le missionnaire, qui consiste à faire alterner, selon un rythme implacable, missions et visites suivies d'ordonnances épiscopales.

Élève du séminaire de Saint-Magloire, Mgr de Donadieu de Griet avait d'abord fait appel aux pères oratoriens Barême et Arnaud qui, ne parlant pas le gascon, avaient essayé, sans grand succès, d'éduquer les montagnards en commentant dans les églises de grands tableaux représentant les principaux mystères de la religion, un peu sur le modèle des images utilisées par César de Bus ou bien par les capucins, ou encore des cartes ou *taolennou* de Michel Le Nobletz.[34] Seuls les fidèles qui comprenaient le français pouvaient en fait capter des bribes de cet enseignement. Après la mort du prélat en odeur de sainteté (1637), ses successeurs poursuivent la collaboration. C'est d'abord le rude Hugues de Labatut, ancien vicaire général et official ecclésiastique, jusqu'en 1644, puis le très rigoriste évêque Gilbert de Choiseul qui, bien que

janséniste, est conscient de l'utilité de l'œuvre missionnaire des jésuites au sein «[d']un peuple qui n'a rien que de dur et de sauvage, aussi bien que son pays» (Abbé de Rancé).[35] Nicolas Pavillon, à Alet (1637–1677), comme François de Caulet, à Pamiers (1644–1680), qui complètent le groupe des évêques jansénistes pyrénéens, agiront de même en accueillant les jésuites.

Pour le carême 1637, Jean Forcaud entre alors dans la vallée d'Aure, visitant toutes les paroisses. Il enchaîne ensuite avec les vallées de Louron, de Larboust, d'Oueil, de Luchon, de Layrisse, du Bavarthès puis de Barousse, évitant toujours les bourgs et petites villes. Pour le carême de l'année suivante, le jésuite parvient cependant à entrer dans les villes de Saint-Béat, puis d'Aspet et de Salies. La guerre entre la France et l'Espagne impose à Jean Forcaud d'interrompre ses missions pour servir d'aumônier, durant quatre mois, à l'hôpital militaire de Leucate. En septembre 1639, le jésuite est autorisé à reprendre ses missions dans le diocèse de Couserans, avec les paroisses des vallées de Biros, de Bethmale et de Bellongue. Mais, dès l'année suivante, les impératifs de la guerre le rappellent à nouveau – mais cette fois-ci en tant que missionnaire – «dans des régions de la Catalogne qui relèvent de l'Église de France»: la vallée du Capcir, située dans le diocèse d'Alet, et celle d'Aran, dans celui de Comminges. S'il poursuit donc son œuvre d'évangélisation des hautes vallées pyrénéennes, le jésuite doit aussi contribuer au contrôle de populations qui relevaient du trône d'Espagne, et qui sont désormais sujettes du roi de France, depuis que les Catalans révoltés ont proclamé Louis XIII comte de Barcelone.[36]

En 1640 et 1641, une longue mission l'occupe en Capcir, accompagné de nombreux autres pères. L'année suivante, une autre, encore plus périlleuse, est conduite en Val d'Aran. Les deux contribuent à affermir l'autorité de leurs évêques français respectifs. Entré dans la vallée d'Aran pour la Pentecôte 1642, les jésuites sont contraints d'en partir précipitamment avant Pâques de l'année suivante, lorsque la faction philippiste du bas de la vallée est écrasée par les partisans du roi de France et de la généralité de Catalogne. Pour l'Ascension 1643, Jean Forcaud reprend ses missions sur le versant français de la chaîne, dans le diocèse de Mirepoix, avant que la maladie ne le gagne et ne l'oblige à passer l'hiver en convalescence à Toulouse. En 1644, c'est en Magnoac, partie du pays d'états pyrénéen des Quatre Vallées, mais compris dans l'extrémité méridionale du diocèse d'Auch, que Jean Forcaud reprend ses missions. Ce rude piémont a l'avantage de recéler le sanctuaire marial de Notre-Dame de Garaison, à la faveur grandissante. C'est là qu'il meurt d'épuisement en septembre de l'année suivante, à l'âge de soixante ans.

Peu avant la mort de son fondateur, la Mission des Pyrénées, qui disposait d'un revenu annuel de plus de 500 livres, auquel s'ajoutaient diverses aumônes, avait été fondée officiellement. Alors que Jean Forcaud épuisait ses dernières forces en Catalogne, de 1641 à 1645, d'autres pères jésuites accomplissaient dans le diocèse de Pamiers des missions entièrement rémunérées par son évêque. Mais la mort de Forcaud met fin à toute nouvelle programmation. C'est alors le général des jésuites qui sauve la Mission en lui fixant un programme qui ramène d'abord les pères dans le diocèse de Tarbes avant celui de Comminges. Celui-ci est implacable de rigueur; toutes les paroisses doivent être visitées et les missions suivies de visites pastorales et de leurs ordonnances, avant que de nouvelles missions ne reviennent mesurer les effets des précédentes. En 1653, l'entreprise est unie au collège d'Auch et, douze ans plus tard, une ordonnance du père provincial Trenchet confirme son extension: les onze diocèses pyrénéens et frontaliers de Bayonne, Oloron, Lescar, Tarbes, Comminges, Couserans, Pamiers, Mirepoix, Alet, Carcassonne et Narbonne, dont les paroisses «selon l'esprit des fondateurs et l'intention du père général, doivent être parcourues soit à l'intérieur des montagnes Pyrénées, soit au pied de ces montagnes».[37] Dans le même document, Trenchet définissait aussi clairement le cadre de la Mission du Vivarais. Celle-ci ne devait concerner que les paroisses comprises dans les limites de ce pays d'états, soit le diocèse de Viviers et partie de ceux du Puy-en-Velay, de Valence et de Vienne. L'œuvre de Jean Forcaud se poursuivra jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus (1763).

Corriger les «prêtres des montagnes»

Jean Forcaud se présente comme une sorte de Paolo Segneri (1624–1694) avant l'heure. Ces caractéristiques n'ont pas échappé à ceux qui sollicitent la rédaction d'une *Relation* de ses missions, dont Mgr Salvat d'Iharse. Le compagnon et chroniqueur de Forcaud, Georges Dasquemie avait su transmettre au général Vitelleschi, en 1638, une *Relation* qui l'avait enchanté et incité à demander «que cette mission se développe».[38]

La réponse que les paroissiens d'Izaourt (vallée de Barousse) font à leur évêque, en 1632, reflète bien la situation générale de ces montagnes.[39] Les prêtres paroissiaux n'y font pas de sermons, et l'emploi éventuel d'un prédicateur est limité à l'Avent et au Carême. La prise de parole des jésuites – en langue gasconne – avait alors de quoi étonner et séduire. Plutôt que de choisir quelques

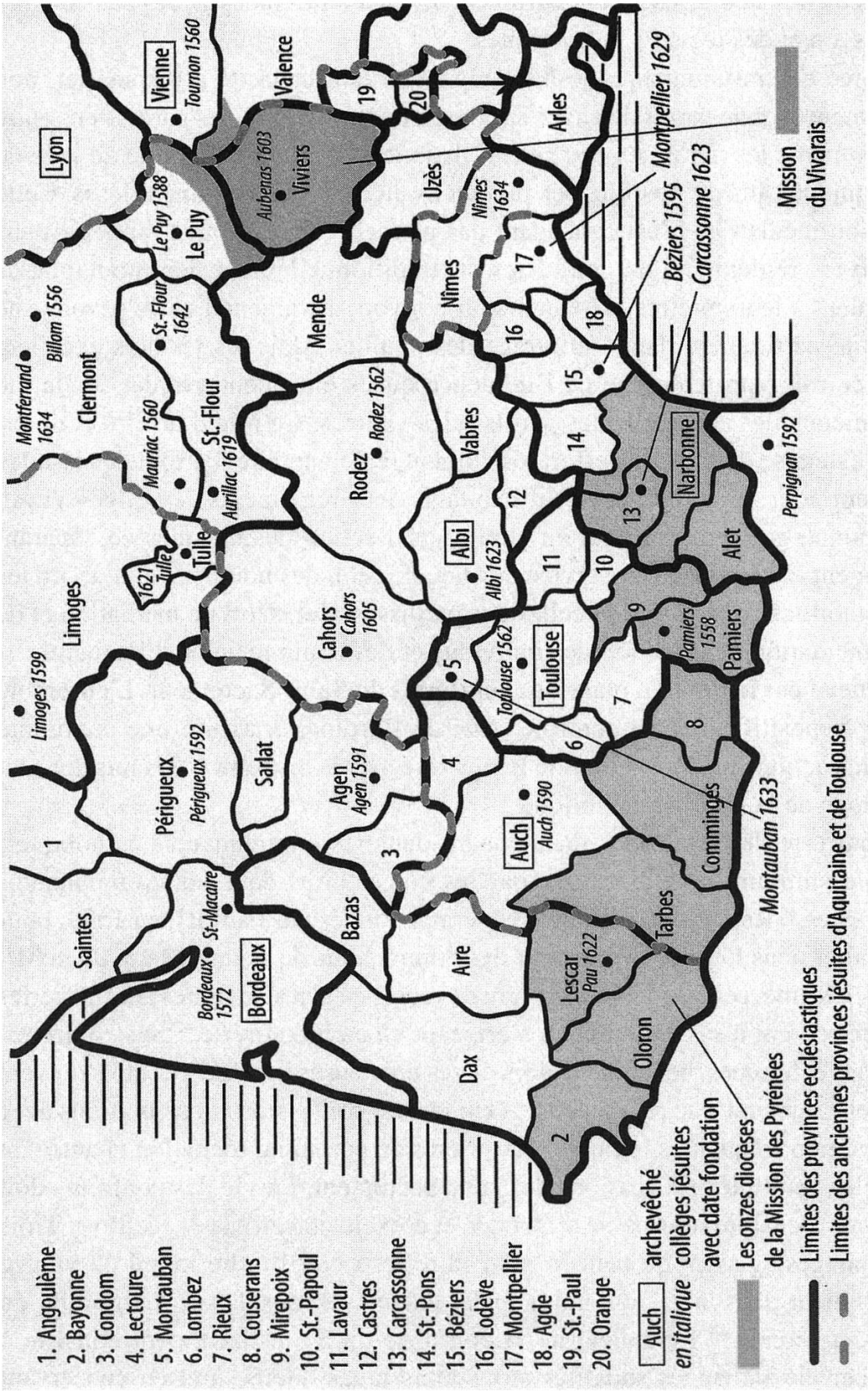
points à partir desquels ils pourraient attirer les foules, ils vont au-devant des fidèles en choisissant de les surprendre dans leurs agissements quotidiens, leur ignorance et leur naïveté pécheresse. Jean Forcaud agit notamment sur les enfants, qui doivent ensuite gagner leurs parents, comme le faisait François de Sales, lui aussi élèves des jésuites, mais également les capucins. En pays de Lavedan, Forcaud fait même la démarche du porte à porte, afin d'aller directement instruire au foyer. Sa pastorale prend également en compte les femmes, pour lesquelles il n'hésite pas à fonder une confrérie de pénitentes à Bagnères-de-Luchon. Il va systématiquement bénir des croix et des bénitiers dans les oratoires domestiques qu'il incite à édifier. D'une manière générale, durant la mission, le temps est comme suspendu. Les cérémonies religieuses sont interrompues pendant plusieurs jours, jusqu'à la grande messe paroissiale du dimanche. Ce n'est que lorsque tous se sont repentis, ont accepté de cesser leurs querelles, ont fait une confession générale et reçu l'indulgence plénière que le Saint Père a accordé à la mission, selon un magnifique crescendo, qu'une grande célébration finale permet de retrouver le temps de l'Église. Les confréries du Saint-Sacrement, systématiquement édifiées, avec leurs précieuses indulgences, seront là pour maintenir la flamme durant l'absence des pères. Mais c'est d'abord la pléthore indisciplinée des prêtres natifs que Jean Forcaud et ses compagnons visent. «Seigneur, nous ne sommes aussi que de chétives gens, de pauvres laboureurs et paysans; et quelle proportion y a-t-il de nous, misérables, à un emploi si saint, si éminent et si céleste! [...] Ce sont donc les prêtres; oui, nous sommes la cause de cette désolation qui ravage l'Église», s'était exclamé Vincent de Paul.[40] Adrien Bourdoise, Jean-Jacques Olier, Jean Eudes ou encore François Bourgoing, qui succède à Pierre de Bérulle au généralat des oratoriens, déclareront la même priorité: instruire les ecclésiastiques. Vingt ans plus tard, le «cardinal des montagnes», Étienne Le Camus, porte un regard aussi sévère sur le clergé montagnard de son diocèse de Grenoble.[41] François de Sales avait déjà constaté ces manquements dans la partie de son diocèse pourtant la plus généreuse en vocations.[42] En 1673, Le Camus visite 150 paroisses dans les vallées de l'Isère, du Drac et de la Romanche: la moitié des curés y vivent maritalement ou bien sont déclarés fornicateurs! Nicolaïsme, ignorance, ivrognerie, brutalité, simonie et avarice complètent le tableau.

Si cette préoccupation de la réforme du clergé rural est majeure dans l'œuvre de Jean Forcaud, elle n'apparaît cependant qu'en filigrane dans la *Relation*, peut-être par souci de ne pas froisser l'ordinaire ou tout simplement de ne pas inquiéter le clergé. C'était bien la fronde des prêtres bigourdans qui avait entraîné son

échec dans le diocèse de Tarbes et cet épisode avait été soigneusement effacé de l'exemplaire de la *Relation* qui était conservé dans le collège jésuite d'Auch. Cette profonde, et relativement rapide, mutation du clergé rural n'a pas assez retenu l'attention des historiens qui ont surtout travaillé sur les prêtres bénéficiers, essentiellement à partir des sources ecclésiastiques.[43] Mgr d'Iharse avait choisi de céder devant la pression de ses prêtres hostiles à toute réforme; Mgr de Donadieu de Griet avait connu les mêmes résistances, à tel point que, sur son lit de mort, il exhorte encore Jean Forcaud «surtout d'exercer sa charité envers les prestres, pour les rendre meilleurs, et leur inspirer l'esprit de la piété, veu, disoit-il, que le peuple se trouve fort disposé à recevoir la parole de Dieu, si elle leur est annoncée par des personnes qui joignent la vie à la prédication».[44]
Vivant dans leurs familles, qu'ils servent, ces prêtres cadets se retrouvent dans des communautés sacerdotales, dont les fonctions sont prioritairement obituaires, appelées *fadernes* (du lat. *fraternitas*), mais aussi *mesaus* (en gascon, du lat. *missa/mensa*) ou *taulas* (en catalan, du lat. *tabula*).[45] Après avoir remplis leurs services funéraires, ils se voient servir des banquets comme rétribution. Jean Forcaud les convie à des retraites durant lesquelles il les initie aux *Exercices spirituels* de saint Ignace. Leur vie en concubinage est fort répandue et la dévotion à Marie-Madeleine doit les aider à prendre conscience de leur péché. Pour casser les solidarités de ces «nourris» des communautés familiales et d'habitants, les jésuites et les évêques s'attachent à transformer leurs sodalités en conférences ecclésiastiques, sur le modèle borroméen.

Discipliner… et apaiser?

Afin de jouer une intense dramatisation, Forcaud et ses disciples interviennent non seulement aux moments de repos des populations paysannes et de préparation des grandes fêtes de l'année religieuse, Avent, Carême, Ascension, mais ils s'efforcent de saisir les montagnards dans leurs réjouissances profanes, particulièrement celles du temps de carnaval. Jean Forcaud visite les villages à pied, un crucifix sur sa poitrine. Dès son arrivée, il place sa croix pectorale au sommet de son bâton et chante, seul, ou avec ses compagnons, les litanies de la Vierge et celles des saints, en parcourant les rues. Les paroissiens, d'abord étonnés, emboitent le pas au jésuite et la correction des mœurs peut commencer. L'inclinaison des montagnards pour le chant et la musique sert désormais à leur édification, alors que les danses et les mascarades sont proscrites. Grâce aux



Carte 3: *Présence jésuite dans la France du Sud-Ouest.*

généreux donateurs, les pères distribuent des médailles pieuses, des catéchismes en gascon et des recueils de cantiques.

La force des missionnaires jésuites réside en leur capacité à réconcilier, non seulement chaque paroissien avec sa conscience, mais aussi les paroissiens entre eux et même les paroisses entre elles. Ils jouent là un véritable rôle de juge de paix qui leur attire l'hostilité des praticiens du droit qui s'estiment lésés. Cette fonction médiatrice n'est cependant pas nouvelle; on la trouve rappelée dans les divers règlements de confréries et, traditionnellement, les montagnards accordent à leurs prêtres, détenteurs du pouvoir sacramentel et du savoir, une capacité particulière dans l'arbitrage des conflits. Mais les jésuites excellent dans ce rôle, qui témoigne de l'influence qu'ils entendent exercer sur la vie quotidienne des communautés paroissiales visitées. Ce rôle d'arbitre et de réconciliateur se double d'un effort résolument réglementaire. Partout, les jésuites rédigent pour les communautés d'habitants des «règlements de police» visant à la bonne gouvernance tout en confortant l'action des évêques en séparant nettement ce qui relève du service de Dieu de celui des hommes, et d'abord les comptabilités consulaires de celles des paroisses. Cet effort de médiation et de réglementation en direction des individus et des communautés d'habitants est parachevé par la mise en place des confréries du Saint-Sacrement. L'ensemble de ce dispositif, joint au contrôle serré de l'ordinaire, assure une continuité pour les actions menées durant le temps fort – mais restreint – des missions, et l'ancrage de la réforme catholique.

La confrérie du Saint-Sacrement jouait, dans les communautés catholiques, un rôle similaire à celui exercé par les consistoires dans les communautés calvinistes.[46] Reprenant les statuts généraux donnés par Paul III, en 1539, pour s'installer dans l'église du couvent des dominicains de Sainte-Marie de la Minerve, à Rome, cette sodalité a la vertu de réunir en son sein toutes les confréries qui préexistent à sa fondation en s'érigeant en archiconfrérie.[47] Ses confrères, hommes et femmes, bénéficient alors de ses précieuses indulgences et ils doivent se plier à une pratique religieuse très exigeante: confession et célébrations avec communion fréquentes, nombreuses prières en commun, récitation chantée du chapelet, multiples processions du Saint-Sacrement. La vie des confrères doit être irréprochable, sous peine d'amende et d'exclusion en cas de récidive. Trois personnages agissent de concert pour faire respecter l'ordre moral au village et la rigueur dans la gestion municipale: le curé, le consul et le marguillier du Saint-Sacrement.[48] L'habileté de la confrérie du Saint-Sacrement consiste à absorber les anciennes sodalités aux statuts jugés nocifs, tout en conservant

leurs fonctions obituaires, si importantes pour ces montagnards et leurs prêtres natifs. Assistance, convoi funéraire, prières et commande de suffrages, tout est là, sauf le repas funéraire. En s'ouvrant à tous au lieu de prétendre circonscrire un cercle étroit de dévots, elle aspire à rassembler l'ensemble de la communauté d'habitants, comme le faisaient jadis les anciennes *consorcias*, confréries obituaires civiques au sein desquelles chaque chef de famille se devait de tenir rang. En accueillant les clercs, les confréries du Saint-Sacrement entendent également relayer les anciens *mesaus* ou *taulas* qui rechignent à se fondre dans les réunions mensuelles des conférences ecclésiastiques.

Ce mouvement d'acculturation des montagnards connaît alors un rythme soutenu dont témoignent les transformations du cadre dévotionnel. Outre le recentrage des manifestations du culte sur l'église paroissiale au détriment des chapelles foraines, on assiste à un profond réaménagement du décor des sanctuaires, sous la houlette des missionnaires et des évêques.[49] Là encore, des résistances se manifestent, notamment pour conserver certaines dévotions et les décors qui les accompagnent.

Mais, face aux malheurs du temps, nous assistons également à un déchaînement de la croyance aux sortilèges et aux agressions du diable. Nous savons combien, dans ce «complexe cumulatif» (Brian P. Levack) qui engage soudainement les rustres à chasser les sorcières, les sermons enflammés d'un prédicateur peuvent créer une atmosphère favorable à la persécution.[50] L'inquisiteur Salazar rendait ainsi directement responsable le frère Domingo de Sardo de la terrible épidémie de sorcellerie qui touche les Basques de Zugarramurdi dans les années 1610–1614.[51] En Béarn, les barnabites Colom et Olgiati agissaient de même. Comme Julien Maunoir en Basse-Bretagne, il avaient choisi de rivaliser avec les sorciers et de démontrer leur plus grande efficacité symbolique.[52] Michel Le Nobletz avait transmis pour cela à Maunoir son *Marteau des sorcières*.[53] Il n'en allait pas de même de Jean Forcaud qui, non seulement ne chassait pas les sorciers, mais ne témoignait pas de la même propension que Maunoir à exalter le merveilleux et à attirer les guérisons miraculeuses. Mais lui aussi lutte contre le diable. La désignation systématique de ce dernier sous la forme de circonlocutions nous donne l'impression d'une stratégie de l'évitement d'une quelconque évocation qui pourrait, fort malencontreusement, le convoquer. Jean Forcaud entend protéger contre les attaques de «l'ennemi commun». «Il n'y a pas dans le village une seule famille qui ne possède dans sa maison un oratoire, dressé avec un crucifix et aussi de l'eau, bénis par le Père en personne; ils en usent avec un extrême soin religieux et avec une confiance égale, principalement contre les sorts et

les enchantements des sorcières dont ils étaient par le passé gravement infestés et dont ils ont assez souvent expérimenté qu'ils sont [maintenant] soulagés et merveilleusement protégés.»

Le missionnaire accrédite l'œuvre diabolique des sorciers lorsqu'il asperge d'eau bénite un troupeau de moutons. Il constate que c'est particulièrement par la boisson que les femmes ensorcellent, que c'est lorsqu'ils veulent recevoir l'eucharistie que certains se mettent subitement à aboyer, révélant cet étrange *mal de layra* ou *mal voyant* (aboyant), que le barnabite milanais Olgiati avait le don de guérir en Béarn. Jean Forcaud et ses compagnons sont convaincus que la région est infestée par la sorcellerie et en persuadent les fidèles. Au même moment, les évêques de Pamiers et de Comminges stigmatisaient par leurs ordonnances l'intensité des pratiques magiques et de divination. La croyance à la sorcellerie transcende le corps social, des plus lettrés aux ignorants. Avant d'avoir recours à la justice, les autorités villageoises ont l'habitude de faire appel aux services de spécialistes dans la reconnaissance des sorciers, qui ont été particulièrement actifs dans les années 1600–1620. Il en est de même sur le versant espagnol de la chaîne où, même si les prédicateurs entendent lutter contre les superstitions en s'efforçant de donner des causes non diaboliques aux calamités du temps, l'Église institutionnelle conforte les fidèles dans ce conditionnement, en se contentant de substituer ses exorcismes, prières et invocations aux anciennes conjurations.[54]

Si des chasses aux sorcières avaient précédé la venue des pères, nous constatons que de nouvelles, d'une intensité majeure, sont conduites juste après leur passage. Elles précèdent d'ailleurs la période qui est considérée comme celle de la grande chasse aux sorcières, qui va toucher de nombreuses régions du royaume à partir de l'automne 1643. Au tout début de cette année, un procès intenté contre un apothicaire de la vallée de Barège révèle ainsi une étonnante densité de «prêtres magiciens» dans ces montagnes.[55] Au cours de l'hiver de la même année, toujours après le passage des pères, les Capcinois décrètent que 32 prétendues sorcières doivent être brûlées et leur évêque, Nicolas Pavillon, doit accourir pour les en dissuader, en bravant l'épaisse couche de neige qui rend la vallée quasi inaccessible.[56] La vague de répression gagne ensuite le Donezan voisin, Cérizols, Mongailhard, Camarade puis le Couserans et le pays de Foix où, au gré des archives conservées, on relève 54 condamnations, dont 26 à mort.

La fièvre ne retombera qu'au cours de l'année suivante.

Au-delà de ces chasses aux sorcières, il faut relever combien la Mission des Pyrénées laisse une empreinte durable dans ces montagnes. Elle le doit à cette efficace collaboration avec des évêques réformateurs et elle s'imprime à la fois dans les âmes et dans les lieux. La durée est assurée par la fondation systématique de confréries du Rosaire mais surtout du Saint-Sacrement qui incitent à de nouveaux comportements. Ceux-ci concourent à la réforme d'un clergé rural essentiellement composé de prêtres natifs. Leur mutation, qui entraîne celle d'équilibres familiaux et communautaires, sera difficile, émaillée d'âpres luttes avec les curés réformés, mais tout aussi inéluctable. On trouve également des témoignages de réussite de l'œuvre missionnaire dans cette étonnante diffusion des «règlements de police» rédigés par les bons pères qui, au-delà du for intérieur, entendent influencer les usages des communautés d'habitants.

L'empreinte des missionnaires est ensuite décelable dans l'intense renouvellement de l'espace sacré. Il s'agit d'abord de la transformation du décor intérieur des églises paroissiales, dans l'esprit du Concile de Trente, qui privilégie la dévotion eucharistique devant l'exaltation de la Passion et la dévotion aux saints topiques, et contre diverses pratiques superstitieuses comme celles qui accompagnent le culte de saint Blaise. C'est aussi le contrôle – et la restriction – de la faveur accordée à certains sanctuaires forains et l'érection systématique de croix. Plantées sur les places publiques, elles exhortent à quitter la danse et le jeu. C'est également l'étonnante multiplication de calvaires jusqu'aux sommets des montagnes. Clôturant la mission, tout en l'inscrivant dans la mémoire, elles s'érigent en autant de gardiens des comportements des montagnards.

Notes

1 Cette question nous a engagé à trois années d'échanges scientifiques clôturés par le colloque international de Tarbes: *Religion et montagnes en Europe de l'Antiquité à nos jours* (30 mai–1er juin 2002), dont les actes ont été publiés: S. Brunet, N. Lemaitre (sous la dir. de), *Clergés, communautés et familles des montagnes d'Europe*, Paris 2005; S. Brunet, D. Julia, N. Lemaitre (sous la dir. de), *Montagnes sacrées d'Europe*, Paris 2005. Une de nos tables rondes préparatoires a également été publiée: *Dissidences religieuses et sorcellerie. Une spécificité montagnarde?*, *Heresis. Revue semestrielle d'histoire des dissidences médiévales*, 39, 2003.

2 En particulier: *Croyances religieuses et sociétés alpines*, Actes du colloque de Freissinières, 15–17 octobre 1981, *Bulletin de la Société d'études des Hautes-Alpes*, Gap 1985–1986.

3 J.-P. Roux, *Montagnes sacrées, montagnes mythiques*, Paris 1999; M.-M. Davy, *La montagne et sa symbolique*, Paris 1996.

4 D. James-Raoul, C. Thomasset, *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris 2000; *La Haute montagne. Vision et représentations*, *Le monde alpin et rhodanien*, 1–2, 1988; N. Broc, *Les montagnes au siècle des Lumières. Perception et Représentation*, Paris 1991; S. Briffaud, *Naissance d'un paysage. La montagne pyrénéenne à la croisée des regards, XVIe–XIXe siècle*,

Toulouse/Tarbes 1994; S. Brunet et al., *La montagne* vue *par les montagnards. Haut-Comminges et Val d'Aran (fin XVIIe–XXe siècle)*, Université de Toulouse-Le Mirail – Laboratoire FRAMESPA, 1997, dactyl.; S. Brunet, Ph. Martin (sous la dir. de), *Paysage et religion,* Actes du 135 Congrès du CTHS, Paris (à paraître).

5 Ph. Joutard, *L'invention du Mont Blanc*, Paris 1986; «l'homme qui s'élève sur un haut sommet à force de peine, *se sent devenir Dieu.* [...] C'est cette émotion que l'on doit appeler ‹religieuse›, qui confère à la montagne sa signification incomparable et, au sens plein du mot, sa *sublimité*». Cf. R. Lacroze, *Montagne et philosophie*, Club Alpin Français, Section du Sud-Ouest, suppl. au bulletin n. 60, juillet 1947.

6 N. Lemaitre, «Y a-t-il une spécificité de la religion des montagnes?», *La montagne à l'époque moderne*, Actes du colloque de l'Association des Historiens Modernistes des Universités, 23, Paris 1998, pp. 135–158.

7 A. Poitrineau, *Remues d'hommes. Les migrations montagnardes en France. 17e–18e siècles*, Paris 1983; S. Brunet, *Les prêtres des montagnes. La vie, la mort, la foi dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime*, Aspet 2001.

8 M. Prost, «Les ecclésiastiques et leurs familles. Étude des structures sociales et des pratiques migratoires en Haut-Dauphiné du XVe au XIXe siècle», *Annales de Démographie Historique*, 1, 2004, pp. 197–214.

9 E. Robertazzi Delle Donne, «Le chiese ricettizie nella politica anticurialista: aspetti giuridici e socio-economici», *Ricerche di storia sociale e religiosa*, A. XVII, 34, juillet–décembre 1988, pp. 75–99; A. Lerra, *Chiesa e società nel Mezzogiorno. Dalla «ricettizia» del sec. XVI alla liquidazione dell'Asse ecclesiastico in Basilicata*, Venosa 1996. Les églises «ricettizie» étaient des églises particulières de patronage laïc, dotées de biens communs de nature et d'origines variées et réservées aux prêtres du lieu.

10 B. Dompnier, «La Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur», in: L. Giard, L. de Vaucelles (sous la dir. de), *Les jésuites à l'âge baroque, 1540–1640*, Grenoble 1996, pp. 155–179; D. Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle*, Paris 2003.

11 *Missions du V. P. Julien Maunoir qu'il a écrites sur l'ordre de ses supérieurs*. Cf. É. Lebec, (sous la dir. de), *Miracles et sabbats. Journal du Père Maunoir. Missions en Bretagne, 1631–1650*, Paris 1997, p. 34.

12 L. Pasquet, *Jean-François Régis ou la sainteté jésuite dans le Languedoc de la Contre-Réforme*, mémoire de master 2, Université Paul-Valéry Montpellier III, 2010.

13 J. Blanc, *Les martyrs d'Aubenas, martyrs de l'Eucharistie, 7 février 1593*, Valence 1906.

14 B. Dompnier, *Missions de l'intérieur et réforme catholique. L'activité missionnaire en Dauphiné au XVIIe siècle*, thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris 1, 1981.

15 V. Dubarat, «Les barnabites en Béarn (1608–1792)», *Études historiques et religieuses du diocèse de Bayonne*, XII, 1903.

16 «Missions des capucins en Béarn au XVIIe siècle», *Études historiques et religieuses du diocèse de Bayonne*, VIII, 1899, p. 551.

17 J.-P. Camus, *Des missions ecclésiastiques*, Paris 1643, pp. 332 et 352.

18 «*La experiencia ha mostrado dentro de España haber Indias y montañas en este caso de ignorancia*». Cf. F. de Meneses, O. P., *Luz del alma cristiana*, Sevilla, Martin Montesdora imp., 1555; M. Gelabertó, *La palabra del predicador. Contrareforma y superstición en Cataluña (siglos XVII–XVIII)*, Lleida 2005, pp. 34–36; X. Solà Colomer, *La Reforma catòlica a la muntanya catalana a través de les visites pastorals: els bisbats de Girona i Vic (1587–1800)*, thèse doctorale, Université de Girona, 2005, dactyl.

19 ARSI, Rom. 127/I, f° 306 v°, cité par Dompnier (voir note 14); C. Faralli, «Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI–XVII): problemi di una ricerca in corso», *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 96, 138, 1975, pp. 97–116.

20 L. Châtellier, *La religion des pauvres: les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne, XVIe–XIXe siècle*, Paris 1993, pp. 56–58; J. Aulagne, *La réforme catholique du dix-septième siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris/Limoges 1906.

21 Cité par Dompnier (voir note 14), p. 339.
22 *Ibid.*, p. 340.
23 Muzio Vitelleschi au père Bayol, Rome 2 juin 1633. Cité par G. Guitton, *Saint Jean-François Régis*, Paris 1937, p. 188. Il désignait là les Cévennes que le Nîmois Bayol prétendait évangéliser.
24 F. Renaud, *Michel Le Nobletz et les missions bretonnes*, Paris 1954, pp. 160–165; G. Minois, «Les missions dans les îles bretonnes dans la première moitié du XVIIe siècle», in: A. Cabantous, F. Hildesheimer (sous la dir. de), *Foi chrétienne et milieux maritimes (XVe–XXe siècles)*, Actes du colloque du Collège de France, 23–25 septembre 1987, Paris 1989, pp. 19–37; Lebec (voir note 11); A. Cabantous, *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime, XVIe–XIXe siècle*, Paris 1990; A. Cabantous et al. (sous la dir. de), *Mer et montagne dans la culture européenne, XVIe–XIXe siècle*, Actes du colloque de Paris (2009), Rennes 2011.
25 «L'île abonde en brebis, vaches, chevaux et toutes sortes de grains. Ève y eût été préservée de la tentation, car il n'y a ni arbre ni serpent. D'ailleurs, si on introduit un serpent, il meurt aussitôt. Les habitants vivent centenaires, certains atteignent cent vingt et même cent quarante ans. Aussi, quand décède un octogénaire, on trouve sa mort prématurée», ajoute-t-il au sujet d'Ouessant. *Missions du V. P. Julien Maunoir*, Années 1641 et 1642. Cf. Lebec (voir note 11), pp. 40 et 56.
26 *Hydrographie du P. G. Fournier. Livre vingtième. De la dévotion des gens de mer*, 1643, rééd., 1667, publ. partielle dans *Revue d'ascétique et le mystique*, XXI, 1940, pp. 187–210 et 269–289.
27 «Ce fut des gens de mer qu'Il [le Christ] prit pour instruire et montrer aux hommes de la terre le chemin du ciel. [...] L'expérience, la raison et l'ordre de la Providence de Dieu me font croire que ceux qui vivent sur mer [...], sortant de cette vie, vont infailliblement au Ciel.» *Ibid.*, pp. 201–202.
28 F. de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVIe–XVIIIe siècles)*, Paris 1978, pp. 436–454.
29 S. Brunet, «Une religiosité hispanique sur la France et l'Europe des XVIe et XVIIe siècles? Position du problème», *VI Jornadas internacionales de historia de la monarquías ibéricas*, Murcia 25–28 novembre 2010 (à paraître).
30 Il advient en 1639. Cf. *Missions du V. P. Julien Maunoir*, Lebec (voir note 11), pp. 17 et 26.
31 Brunet (voir note 7).
32 S. Brunet, «Les mutations des lies et passeries des Pyrénées, du XIVe au XVIIIe siècle», *Annales du Midi*, CXIV, 2002, pp. 431–456.
33 Le missionnaire Christophe d'Authier relève les mêmes comportements dans le diocèse de Die. Cf. B. Dompnier, *Le venin de l'hérésie. Image du protestantisme et combat catholique au XVIIe siècle*, Paris 1985, pp. 154–155.
34 F. Roudaut et al., *Les chemins du Paradis: taolennou ar baradoz*, Douarnenez 1988.
35 Rancé à Mère Louise Rogier, 8 juillet 1660. Cf. A. J. Krailsheimer (éd.), *Correspondance de l'abbé de Rancé*, Paris 1993, p. 152.
36 Le 16 décembre 1640 un traité d'alliance perpétuelle est signé entre Louis XIII et les Catalans venus lui demander son aide et lui offrir de le reconnaître comte de Barcelone. Le 23 janvier suivant, les Cortès de Catalogne déposent Philippe IV et élisent Louis XIII comte de Barcelone. Pour une situation similaire dans les Alpes: C. Povero, *Missioni in terre di frontiera. La Controriforma nelle valli del Pinerolese, secoli XVI–XVIII*, Rome 2006.
37 Archives Départementales (A. D.) Gers, D 352.
38 Muzio Vitelleschi à Georges Dasquemie, Rome, 1er février 1639 (A. D. Gers, D 351).
39 Verbal de la visite de l'église paroissiale d'Izaourt, 28 septembre 1632. Cf. Visites pastorales de Mgr de Donadieu de Griet, Dom Schiaffini, *Spicilegium Ecclesia Convenarum*, slnd.
40 Entretien de septembre 1655 sur les prêtres. Cf. V. de Paul, *Entretiens spirituels aux missionnaires*, Paris 1959, p. 266.
41 *Le cardinal des montagnes, Etienne Le Camus évêque de Grenoble (1671–1707)*, Grenoble 1974; R. Avezou, «Le niveau d'instruction du clergé rural dans la partie montagneuse du diocèse de Grenoble à la fin du XVIIe siècle», *Actes du congrès des sociétés savantes de Savoie*, 1964–1966; K. P. Luria, *Territories of Grace: Cultural Change in the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble*, Berkeley/Los Angeles 1991.

42 F. Trochu, *Saint François de Sales*, Paris 1956, t. 2, pp. 218–219.

43 S. Brunet, «Les prêtres des campagnes de la France du XVIIe siècle: la grande mutation», *Dix-septième Siècle*, LIX, 234, 2007, pp. 49–82; N. Lemaitre (sous la dir. de), *Histoire des curés*, Paris 2002.

44 É. Molinier, *La vie de Mgr Barthélemy de Donadieu de Griet evesque de Comenge*, Jean Camusat, Paris 1639, p. 809.

45 Brunet (voir note 7), pp. 95–117.

46 S. Brunet, «Penser le consistoire au début des troubles religieux (vers 1560–1562)», in: R. A. Mentzer, F. Moreil, Ph. Chareyre (sous la dir. de), *Dire l'interdit. The vocabulary of Censure and Exclusion in the Early Modern Reformed Tradition*, Actes du colloque d'Avignon (7–9 juin 2007), Leiden 2010, pp. 103–123.

47 M.-H. Froeschlé-Chopard, *Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne*, Paris 2006, pp. 63 et suiv.

48 S. Brunet, «Le prêtre, le consul et le missionnaire. Réforme catholique et finances des communautés des Pyrénées centrales, XVIe–XVIIIe s.», in: A. Follain (sous la dir. de), *L'argent des villages, XIVe–XVIIIe siècle. Comptabilités paroissiales et communales, fiscalité locale*, Actes du colloque d'Angers (30–31 octobre 1998), Rennes 2000, pp. 262–289; N. Schapira, J.-P. Dedieu, S. Jettrot (sous la dir. de), *Les sociétés anglaises, espagnoles et françaises au XVIIe siècle*, Paris 2006, pp. 159–177.

49 S. Brunet, «L'image interdite. Réforme catholique et réaménagement des églises dans les Pyrénées centrales au XVIIe siècle», in: S. Duhem (sous la dir. de), *L'art au village. La production artistique des paroisses rurales (XVIe–XVIIIe s.)*, Actes de la Journée d'Études de l'Université de Toulouse-Le Mirail (Toulouse, 6 octobre 2006), Rennes 2009, pp. 77–111; «Le corps et/ou le sang. Monuments de la Semaine Sainte, dévotion eucharistique et Réforme catholique dans les Pyrénées centrales sous l'Ancien Régime», in: M. Albert-Llorca et al. (sous la dir. de), *Monuments et décors de la Semaine Sainte en Méditerranée: arts, rituels, liturgies*, Actes des rencontres de Perpignan (23–25 novembre 2006), Toulouse 2009, pp. 19–31.

50 B. P. Levack, *La grande chasse aux sorcières en Europe aux débuts des temps modernes*, Seyssel 1991, pp. 158–163.

51 B. Dompnier, «Le Diable et les missionnaires des XVIIe et XVIIIe siècles» et D. Deslandres, «Le diable en mission. Le rôle du diable dans les missions en France et en Nouvelle-France», in: Ch. Sorrel, F. Meyer (sous la dir. de), *Les missions intérieures en France et en Italie du XVIe au XXe siècle*, Actes du colloque de Chambéry (18–20 mars 1999), Chambéry 2001, pp. 233–246 et 247–263.

52 Dubarat (voir note 15), pp. 485–487; V. Lespy, «Les sorcières dans le Béarn, 1393–1672», *Bulletin de la Société des sciences, lettres et arts de Pau*, IV, 1874–1875, pp. 28–86.

53 *Missions du V. P. Julien Maunoir qu'il a écrites sur l'ordre de ses supérieurs*, Années 1641 et 1650. Cf. Lebec (voir note 11), pp. 42 et 121.

54 M. Gelabertó, *La palabra del predicador. Contrareforma y superstición en Cataluña (siglos XVII–XVIII)*, Lleida 2005, pp. 116–134. La publication par Rome du *Rituel de l'exorcisme*, en 1614, ne peut qu'engager à multiplier ces pratiques.

55 J.-F. Le Nail, «L'affaire Fonbenoist», in: S. Brunet, C. Pailhès, Ph. de Robert (sous la dir. de), *Tolérance et solidarités dans les pays pyrénéens*, Acte du colloque international de Foix (18–20 septembre 1998), Foix 2000, pp. 513–544.

56 C.-M. Robion, «Les sorcières, l'évêque et le devin (Diocèse d'Alet, 1643)», *Revue de la Société d'études scientifiques de l'Aude*, XCV, 1995, pp. 145–151. Sur le versant espagnol, de 1637 à 1643, une possession démoniaque collective avait affecté 62 femmes de la proche vallée de Tena. Plus à l'est de la chaîne, de 1640 à 1644, une autre concernait 30 femmes de la région de Cinco Villas. Cf. A. Garí Lacruz, «La brujería en los Pirineos (siglos XIII al XVII). Aproximación a su historia», *Cuadernos de Etnología y Etnografia de Navarra*, 85, 2010, pp. 317–354.