

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Sémiotique de l'âme: langages du changement spirituel à l'aube de l'âge moderne

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/125402> since

Publisher:

Presses académiques francophones

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

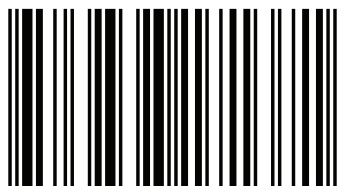
Sémiotique de l'âme

"Sémiotique de l'âme" propose les résultats d'un projet colossal. C'est en effet toute l'histoire verbale et visuelle des transformations des modalités d'incarnation du discours de l'âme dans les décennies décisives de la postérité tridentine européenne que le livre ressaisit dans ses trois volumes, où se trouvent affrontés ensemble des continents de savoir généralement disjoints par les effets traditionnels des lignées institutionnelles (carmélitaines, oratoriennes, jésuites, etc.) et par les effets scientifiques et professionnels de la spécialisation des champs. Au gré de recherches minutieusement poursuivies sur un large spectre, que complètent des analyses dont la pertinence repose aussi bien sur la pénétration d'une sensibilité subtile que sur la méthode sémiotique et les connaissances historiques qui les inspirent, "Sémiotique de l'âme" parvient à mettre en évidence la spécificité de la littérature et des arts plastiques dans la diffusion du message religieux, au lendemain du Concile de Trente.



Massimo Leone

Massimo Leone est Professeur de Sémiotique et Sémiotique de la Culture auprès du Département de Philosophie de l'Université de Turin. Ses recherches portent sur la théorie sémiotique et sur la sémiotique de la culture, notamment sur la sémiotique des cultures religieuses.



978-3-8381-7137-1

Sémiotique de l'âme - Volume III

Leone



Massimo Leone

Sémiotique de l'âme

Langages du changement spirituel à l'aube de l'âge moderne - Volume III



presses
académiques
francophones

Massimo Leone

Sémiotique de l'âme

Massimo Leone

Sémiotique de l'âme

**Langages du changement spirituel à l'aube de
l'âge moderne - Volume III**

Presses Académiques Francophones

Mentions légales / Imprint (applicable pour l'Allemagne seulement / only for Germany)

Information bibliographique publiée par la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek inscrit cette publication à la Deutsche Nationalbibliografie; des données bibliographiques détaillées sont disponibles sur internet à l'adresse <http://dnb.d-nb.de>.

Toutes marques et noms de produits mentionnés dans ce livre demeurent sous la protection des marques, des marques déposées et des brevets, et sont des marques ou des marques déposées de leurs détenteurs respectifs. L'utilisation des marques, noms de produits, noms communs, noms commerciaux, descriptions de produits, etc, même sans qu'ils soient mentionnés de façon particulière dans ce livre ne signifie en aucune façon que ces noms peuvent être utilisés sans restriction à l'égard de la législation pour la protection des marques et des marques déposées et pourraient donc être utilisés par quiconque.

Photo de la couverture: www.ingimage.com

Editeur: Presses Académiques Francophones est une marque déposée de Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Sarrebruck, Allemagne
Téléphone +49 681 37 20 271-1, Fax +49 681 37 20 271-0
Email: info@presses-academiques.com

Produit en Allemagne:

Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin
Books on Demand GmbH, Norderstedt
Reha GmbH, Saarbrücken
Amazon Distribution GmbH, Leipzig
ISBN: 978-3-8381-7137-1

Imprint (only for USA, GB)

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek: The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this works is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher: Presses Académiques Francophones is an imprint of the publishing house Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Germany
Phone +49 681 37 20 271-1, Fax +49 681 37 20 271-0
Email: info@presses-academiques.com

Printed in the U.S.A.

Printed in the U.K. by (see last page)

ISBN: 978-3-8381-7137-1

Copyright © 2012 by the author and Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG and licensors

All rights reserved. Saarbrücken 2012

MASSIMO LEONE

Sémiotique de l'âme

Langages du changement spirituel à l'aube de l'âge moderne

Volume III

À Omar Calabrese

TABLE DES MATIÈRES DU VOLUME III.

Table des matières du volume III	5
Annexes	7
Bibliographie	181
Notes	335
Tables des figures	625

ANNEXES.

1. Essai de chronologie.

Cette chronologie est bien loin d'être exhaustive. Elle ne se propose que de donner quelques repères généraux concernant l'histoire des idées religieuses, celle de l'art, et l'histoire politique générale, dans la mesure où cette dernière peut influencer la première et la seconde. L'effort majeur de notre livre a été celui de remplir ce schéma vide par un tissu connectif composé de textes verbaux et de représentations visuelles, de sorte à animer ce schéma et à le rendre significatif par rapport au sujet de nos recherches. Au cours du présent livre, beaucoup d'autres événements (religieux, artistiques, politiques, ou d'autres types) ont été ajoutés à ceux déjà inclus dans cette chronologie. Toutefois, il nous paraissait qu'une étude de l'imaginaire religieux de la conversion pendant la période 1563-1622 fût impossible sans tenir compte des dates et des événements que nous y avons indiqués.⁸⁷²

En **1563**, la même année dans laquelle se termine le Concile de Trente, en Angleterre l'on publie les 39 articles qui constituent la base de la confession anglicane. En Allemagne, par contre, l'on diffuse le *Catéchisme de Heidelberg*, la profession de foi des Calvinistes. En ce qui concerne l'histoire de l'art de cette année, les événements les plus importants sont probablement deux : à Florence Giorgio Vasari commence la restructuration de *Palazzo Vecchio* (*Salone dei Cinquecento*, etc.), tandis qu'à Vienne le milanais Giuseppe Arcimboldi, peintre de cour, peint la série des *Saisons*, où la figure humaine est remplacée par celles de nombre d'animaux et de végétaux.

En **1564**, le pape Pie IV promulgue la *Professio fidei*, qui officialise les définitions doctrinales approuvées par le Concile de Trente. L'on publie, la même année, un nouvel *Index* des livres interdits. Le 27 mai

meurt à Genève Jean Calvin. Meurt également Ferdinand I, empereur d'Allemagne. Lui succède le fils Maximilien II, déjà roi de Bohême (1562) et de Hongrie (1563), qui concède la liberté de culte aux Protestants, refusant de se soumettre aux décisions du Concile de Trente. En 1564, les Espagnols s'installent dans les Philippines, qui deviennent bientôt un nouvel espace d'évangélisation catholique. À l'âge de 89 ans, meurt à Rome Michelangelo Buonarroti. La même année William Shakespeare naît à Stratford-on-Avon. Charles Borromée, évêque de Milan et modèle de la Réforme catholique, publie un *Trattato contro le commedie*, dans lequel il attaque toute forme de spectacle. Cependant, le 1564 est aussi l'année de création des premiers *Oratoires* de Philippe de Neri, où le théâtre et d'autres formes de spectacle vont jouer un rôle remarquable.

En **1565**, les Turcs assiègent Malte, défendue par les Chevaliers de Saint Jean, guidés par le commandant La Valette. Torquato Tasso s'installe à la cour des Este à Ferrare, tandis qu'à Venise l'on commence la construction de l'église de San Giorgio Maggiore, projetée par Palladio. Meurt le prédicateur et réformateur siennois Bernardino Ochino (né en 1487), ministre général des Capucins, puis protestant.

En **1566**, commence le Pontificat de Pie V (Antonio Ghislieri, Saint) ; il engage une lutte intransigeante contre les hérétiques. Aux Pays-Bas, les *gueux* se révoltent contre le domaine espagnol catholique de Philippe II, revendiquant leur autonomie politique et leur liberté confessionnelle. En Bohême, les Jésuites commencent la restauration du Catholicisme.

L'année suivante, en **1567**, éclate la deuxième guerre huguenote en France (se terminera en 1568). Philippe II d'Espagne envoie aux Pays-Bas avec le titre de gouverneur Fernando Álvarez de Toledo (1507 – 1582), duc d'Albe, qui suffoque farouchement la révolte anti-espagnole. En Irlande, les émeutes contre les Anglais, guidées par Shane O'Neil, conte de Tyrone, sont également réprimées (le conte tué). Pierluigi da Palestrina compose la

Missa Papæ Marcelli ; le navigateur espagnol Alvaro de Mendaña découvre les îles Salomon.

En **1568** l'on commence en Espagne les persécutions racistes et religieuses contre les *moriscos*, les musulmans christianisés. À Bruxelles, aux Pays-Bas, le duc d'Albe fait décapiter les contes d'Egmont et celui de Horn, chefs de la révolte protestante. La reine d'Écosse Maria Stuart, chassée de son royaume à cause d'un grave conflit avec les presbytériens, se réfugie auprès de sa cousine Elisabeth, reine d'Angleterre. En 1568, meurt le poète Luigi Tansillo, (né en 1510), auteur de *Le lacryme di San Pietro*, texte fondamental pour comprendre l'imaginaire du repentir de l'époque. À Rome, l'on bâtit l'église du *Gesù*, projetée par Vignola, ensuite complétée par Giacomo Porta en 1584. Au cours de plusieurs siècles, cette église sera un véritable hymne au triomphe de la Compagnie de Jésus dans le monde entier.

En **1569**, Cosimo I de Medici, duc de Toscane, reçoit du Pape Pie V le titre de « grand-duc », en guise de remerciement pour la contribution donnée à la cause de la Réforme catholique. En France, commence la troisième guerre civile huguenote. Meurt Juan de Avila (né en 1500), prédicateur et bienheureux espagnol ; Pieter Bruegel le Vieux meurt la même année.

Le 25 février **1570**, Pie V excommunie Elisabeth reine d'Angleterre, qui avait repris ses persécutions contre les Catholiques. Le 14 avril, en Pologne les différents courants protestants signent le Consensus de Sandomir, un pacte de tolérance réciproque. En août de la même année, à la fin de la troisième guerre huguenote, Caterina de' Medici, régente pour Charles IX, promulgue le deuxième édit de Saint Germain, qui concède aux Huguenots une certaine liberté de culte. À Rome, l'on exécute comme hérétique l'humaniste Aonio Paleario (né en 1503). Le peintre florentin

Alessandro Allori (1535 – 1607) travaille au cabinet de François I à *Palazzo Vecchio*. L'architecte et sculpteur Iacopo Sansovino (né en 1486) meurt la même année.

En **1571**, les Turcs de Selim II (1566 – 1574), au but d'un siège de deux ans à Famagosta, achèvent la conquête de Chypre et l'arrachent à Venise. Toutefois, le 7 octobre de la même année, les états chrétiens (Venise, Gênes, l'Espagne, le Pape) vainquent les Turcs dans la célèbre bataille navale de Lépante. L'histoire de l'art registre la mort de Benvenuto Cellini, Paris Bordone et Niccolò dell'Abate.

En **1572**, Grégoire XIII est élu Pape. Il le sera jusqu'à 1585. En France, commence la quatrième guerre huguenote. Le 18 août, Marguerite de Valois, fille de Charles IX, épouse Henri, roi de Navarre, l'un des chefs du mouvement huguenot. Le 24 du même mois, la régente Caterina de' Medici organise le massacre des Huguenots (près de vingt mil). C'est la Nuit de Saint Bartholomé. Le 1572 est également l'année de la mort d'Agnolo di Cosimo, dit *Bronzino* (né en 1503) et du portraitiste français François Clouet (1520 – 1572).

En **1573**, l'on signe trois traités de paix significatifs : celui de Constantinople entre Venise et les Turcs (qui gardent la souveraineté sur Chypre), celui de Caterina de' Medici avec les Huguenots et, en Pologne, celui signé par Henri de Valois, élu roi la même année, qui s'engage à respecter la liberté de culte (*Pacta convenia*). Au Japon, le général Oda Nobunaga vainc le dernier *shogun* Ashigaka et garde le pouvoir avec le consensus de l'empereur. À partir de ce moment, le pays sera gouverné par des chefs militaires très puissants. C'est l'année de naissance de Michelangelo Merisi, dit *Caravaggio*.

En **1574** débute la cinquième guerre huguenote. À Rome, le Pape Grégoire XIII expulse les comédiens et interdit les spectacles théâtraux, à l'exception de ceux organisés par les Jésuites ou par les Académies.

En **1575** Girolamo Cardano écrit *De vita propria* (publié en 1643). Il mourra la même année.

Le **1576**, année de la mort de Tiziano Vecellio, fut une année riche en événements importants vis-à-vis de l'histoire des idées religieuses : en France, se conclut la cinquième guerre huguenote. Par l'édit de Beaulieu (6 mai), le roi Henri III concède beaucoup de liberté aux Protestants. Les Catholiques, sous la guide d'Henri, duc de Guise, se réunissent dans une Ligue catholique ; à la mort de Maximilien II Habsbourg, son fils Rodolphe II est consacré Empereur. Éduqué en Espagne par les Jésuites, il encourage la Réforme catholique ; aux Pays-Bas, les provinces catholiques du sud et celles calvinistes du nord signent, sous l'égide de Guillaume d'Orange, la paix religieuse de Gand (8 novembre). En 1576, l'homme de lettres de Modène Lodovico Castelvetro (1505 – 1571) traduit en vulgaire la poésie d'Aristote.

En **1577**, Thérèse d'Avila publie le *Castillo Interior* ; Grégoire XIII fonde l'Académie de Saint Luc ; l'on consacre le dôme de Milan. En France, débute la sixième guerre huguenote, tandis qu'en Allemagne la *Formule de concorde* termine les disputes doctrinales entre théologiens protestants. Les princes luthériens engagent une lutte contre les états calvinistes. Année de naissance de Rubens.

En **1578**, Sébastien I, roi de Portugal (1558 – 1578) envahit le Maroc et s'engage dans une « guerre sainte » contre les Musulmans. Vaincu et tué à Ksar el Kebir, il ne laisse pas d'héritiers. Alessandro Farnese (1578 – 1592) est nommé gouverneur des Pays-Bas par Philippe II.

En **1579**, aux Pays Bas les dix provinces du Sud constituent l'Union d'Arras (6 janvier), catholique et fidèle à l'Espagne, tandis que les sept du nord forment l'Union d'Utrecht (25 janvier), et continuent leur lutte contre le domaine espagnol. L'on publie la première édition de *La Gerusalemme*

liberata de Torquato Tasso ; la même année, le poète est considéré fou et confiné dans l'hôpital de Sainte Anne, à Ferrare. C'est l'année de la mort de Diego de Landa, missionnaire espagnol (né en 1524), auteur d'une histoire de Yucatan.

En **1580**, Philippe II s'empare du royaume de Portugal et de son immense domaine colonial.

L'année suivante, aux Pays-Bas les provinces protestantes du Nord constituent la République des Sept Provinces Unies (Manifeste de La Haye, 26 juillet), et déclarent leur indépendance de l'Espagne sous le gouverneur Guillaume d'Orange.

À partir de 1582, le Japon est gouverné par le général Toyotomi Hideyoshi (jusqu'à 1601), qui bannit les missionnaires chrétiens. Le franciscain Girolamo Menghi publie le *Compendio dell'arte essorcistica et possibilità delle mirabili et stupende operazioni delli demoni, et de i malefici*, sorte de manuel pour les inquisiteurs. Saint Camille de Lellis fonde l'ordre des Camillians.

En **1583**, le père jésuite Matteo Ricci (1552 – 1610) commence l'évangélisation de la Chine méridionale.

En **1584** Henri de Navarre, beau-frère d'Henri III et chef des Huguenots, doit accéder au trône de France. Le duc Henri de Guise s'y oppose, encourageant un pacte entre la Ligue catholique et le roi d'Espagne. Le 10 juillet, les Espagnols tuent Guillaume d'Orange dans une conjure. Giordano Bruno publie *La cena delle ceneri*, le *De causa, principio et uno*, *De l'infinito universo et mondi* et le *Spaccio della bestia trionfante*.

Le **1585** marque le début du pontificat de Sixte V, et de la huitième (et dernière) guerre huguenote, dite « des trois Henri » (Henri III, Henri de Navarre, Henri de Guise). Giordano Bruno publie *De gl'eroici furori*.

En **1586**, Bernardino Telesio (1509 – 1588) publie le *De natura iuxta propria principia*.

L'année suivante, la reine protestante Elisabeth Tudor fait exécuter avec l'accusation de trahison Maria Stuart, reine d'Écosse et prétendante catholique à la couronne anglaise. En Pologne, commence le royaume du catholique Sigismonde III Vasa (1587 – 1632), qui encourage la Réforme catholique, et surtout les Jésuites.

En **1588**, Henri III, préoccupé pour les succès militaires des Catholiques, fait assassiner Henri de Guise. L'Espagne engage une guerre contre l'Angleterre protestante ; l'*Invincible Armada* est vaincue dans la Manche. Cesare Baronio (1538 – 1607) termine les douze volumes de ses *Annali ecclesiastici*. La même année, Michel Eyquem de Montaigne (1533 – 1592) conclue la publication des *Essais*.

En **1589**, le frère dominicain Jacques Clément (1567 – 1589) assassine Henri III (2 août). Caterina de' Medici meurt. Henri de Navarre (1589 – 1610) est proclamé roi de France. Alonso de Ercilla y Zúñiga (1533 – 1594) publie *L'Araucana*, premier poème s'inspirant du Nouveau Monde.

En **1590**, l'on élit pape Sixte V (1585 – 1590) ; puis, la même année, Grégoire XIV. José de Acosta publie une histoire naturelle et morale des Indes, description des colonies espagnoles d'Amérique.

En **1591**, commence le pontificat d'Innocence IX. Giordano Bruno est arrêté à Venise avec l'accusation d'hérésie et remis à l'inquisition romaine. C'est l'année de la mort de Juan de la Cruz (né en 1542).

En **1592**, l'on élit le pape Clement VII Aldobrandini (1592 – 1605). L'année suivante, Henri IV se convertit au Catholicisme (23 juillet). Giambattista Della Porta met à point la chambre obscure.

En **1594**, Henri IV est couronné roi de France à Chartres (27 février), et entre solennellement à Paris (22 mars). Le Parlement français décide

d'expulser les Jésuites. En Suède, le roi catholique Sigismond III Vasa jure, devant l'aristocratie, de ne pas s'opposer à la confession luthérienne. Tintoretto peint le cénacle de San Giorgio Maggiore, Caravaggio est à Rome. C'est l'année de la mort de Giovanni Pierluigi da Palestrina.

Le **1595** est marqué par le début de la guerre entre la France et l'Espagne. L'Irlande, appuyée par Philippe II, se révolte contre l'Angleterre. À Rome, dans le couvent de Sant'Onofrio, Torquato Tasso s'éteint.

En **1596**, l'on achève à Milan la construction du Collège *Borromeo* et de l'église de *San Fedele*.

En **1597**, le religieux espagnol José de Calasanz (Saint, 1556 – 1648) ouvre à Rome les premières écoles des Scolopes, l'un des premiers exemples d'école populaire gratuite.

En **1598**, à la mort d'Alfonse II d'Este, le pape Clément VIII s'empare de la ville et du territoire de Ferrare. Henri IV promulgue l'édit de Nantes (15 avril), par lequel il attribue la liberté de culte aux huguenots et leur concède comme garantie quelques forteresses, parmi lesquelles La Rochelle. La paix de Vervins marque la paix entre l'Espagne et la France. Philippe II, vaincu par Henri IV, doit renoncer à toute ingérence dans les affaires internes du royaume français. C'est l'année de naissance du napolitain Gian Lorenzo Bernini. Mort Philippe II, son fils Philippe III devient roi d'Espagne. Il confie le gouvernement au duc de Lerma (1552 – 1623), qui sera premier ministre de 1598 à 1618.

En 1599, la diète suédoise, luthérienne, dépose le souverain catholique Sigismond III Vase, qui demeure roi de Pologne. Le philosophe Tommaso Campanella essaye d'organiser en Calabre une révolte contre les Espagnols. Il sera emprisonné jusqu'à 1626. À Lisbonne, le philosophe Pedro da Fonseca (né en 1528), dit « l'Aristote portugais », s'éteint. La Compagnie de Jésus publie la *Ratio Studiorum*, à savoir l'ensemble des

normes qui règlent l'activité pédagogique de la Compagnie dans ses écoles et ses collèges, qui se répandent partout en Europe. Le *Globe Theatre* de Londres devient le centre des représentations de la compagnie théâtrale de Shakespeare.

En **1600**, Henri IV, roi de France, épouse Marie de' Medici, fille du Grand-Duc de Toscane François I. À Rome, Giordano Bruno est condamné comme hérétique et brûlé. C'est l'année de naissance de Pedro Calderón de la Barca. À Milan, s'éteint le théoricien de la peinture maniériste Giovan Paolo Lomazzo (né en 1538), auteur du *Trattato dell'arte della pittura*.

En **1601**, le philosophe français Pierre Charron (1541 – 1603) écrit un traité sur la *Sagesse*. À Rome, Caravaggio achève les toiles pour la chapelle *Cerasi* dans l'église de Santa Maria del Popolo (la *Crucifixion de Saint Pierre*, la *Conversion de Saint Paul*). Shakespeare met en scène *Hamlet*. Le missionnaire italien Matteo Ricci arrive à Péquin.

En **1602**, Tommaso Campanella (né en 1568) écrit *La città del sole* (ouvrage qui sera publié en 1623), projet d'une société idéale. Caravaggio décore la chapelle *Contarelli* dans l'église de Saint Louis des Français, à Rome, par ses *Histoires de Saint Matthieu* (il exécute, notamment, une *Vocation de Saint Mathieu*). Le peintre lombard Giovanni Battista Crespi, dit *il Cerano* (1575 – 1632), commence à peindre *Le faits de la vie de Charles Borromée* et *Les miracles de Saint Charles* (pour le dôme de Milan).

En **1603**, Elisabeth Tudor meurt sans laisser des héritiers directs. Jacques I, fils de Marie Stuart, devient roi d'Angleterre. Annibale Carracci achève la *Fuite d'Égypte*, la plus célèbre des ses toiles pour la chapelle du palais Aldobrandini.

En **1604**, Philippe III d'Espagne signe la paix avec l'Angleterre (traité de Londres : 28 août). Jacques I Stuart se proclame « roi de Grande Bretagne ».

L'année suivante, les Catholiques anglais attendent à la vie du roi (« *the gunpowder plot* »). Découverts et capturés, une vaste répression se déclenche en Angleterre. Miguel de Cervantes (1547 – 1616) publie la première partie du *Quijote*.

En **1606**, le Pape Paul V (1605 – 1621) excommunie la ville de Venise pour avoir arrêté deux prêtres coupables de crimes communs. Le frère Paolo Sarpi (1552 – 1623) défend Venise contre les accusations du cardinal Bellarmin (Saint, 1542 – 1621). C'est l'année de naissance de Pierre Corneille.

L'année suivante, Caravage commence son voyage de deux ans à Naples, Malte, Sicile et encore à Naples.

En **1608**, les états protestants, abandonnée la diète de Ratisbonne, constituent l'Union protestante, sous la direction de Chrétien d'Anhalt (1568 – 1630) et Frédéric IV du Palatinat (1574 – 1610). Les français, guidés par Samuel de Champlain, fondent le Québec. Rubens (né en 1577) devient peintre de cour des Habsbourg, gouverneurs des Pays-Bas. Francesco Maria Guaccio publie le *Compendium maleficarum*, résumé des croyances de l'époque, partagées par l'Église catholique, autour des sorcelleries et des maléfices.

En **1609**, année de béatification d'Ignace de Loyola, Cosimo II de' Medici devient Grand-duc de Toscane. Il protégera Galilée. Le 9 avril, à Anvers, l'Espagne signe une trêve (qui durera douze ans) avec les Pays-Bas. Par une « lettre de majesté » (9 juillet) l'empereur Rodolphe II concède la liberté de religion à la Bohême, majoritairement protestante. Le cardinal Federico Borromeo (1564 – 1631) fonde à Milan la Bibliothèque Ambrosienne. Saint François de Sales (1567 – 1622) écrit l'*Introduction à*

la vie dévote. Garcilaso de la Vega, fils d'un noble espagnol et d'une princesse Inca, écrit les *Comentarios reales*, ouvrage essentiel vis-à-vis de l'histoire de la colonisation du Pérou.

En **1610**, le roi de France Henri IV meurt assassiné par le religieux François Ravaillac (14 mai). Luigi XIII, âgé de neuf ans, est le nouveau roi de France. Jusqu'à 1615, la régence est confiée à Maria de' Medici, catholique. La France et l'Espagne se rapprochent. L'Espagne expulse six cent mil *moriscos*. Caravage meurt dans la place de Porto Ercole.

En **1611** Gustave II Adolphe devient roi de Suède (né en 1594). Il sera un grand mécène de tous les arts, et en particulier du théâtre.

À la mort de Rodolphe II Habsbourg lui succède son frère Matthias, déjà roi de Bohême. Il continue une politique d'intolérance et de répression contre les Protestants.

En **1613**, Cervantes achève douze des ses *Novelas exemplares*.

L'année suivante, Maria de' Medici convoque les états généraux pour faire face à la forte opposition qui s'est développée contre son gouvernement. Au Japon, le shogun Tokugawa Ieyasu interdit le Christianisme. C'est l'année de la mort de Dominique Theotokopulos, dit *Le Grec*. Guido Reni (1575 – 1642) peint *l'Aurore* pour le palais Pallavicini-Rospigliosi à Rome.

En **1615**, l'on publie la deuxième partie du *Quijote*. La secte ésotérique des *Rosenkreutz* commence à se répandre en Allemagne.

Le **1616** est l'année de la mort de William Shakespeare et Miguel de Cervantes. Le *De revolutionibus orbium caelestium* est banni et inclus dans l'*Index* ; le cardinal Bellarmino interdit à Galilée de répandre la théorie copernicienne.

En **1617**, l'empereur Matthias d'Habsbourg cède la couronne de Bohême au cousin Ferdinand, souteneur de la Réforme catholique. À

Lisbonne, Francisco Suarez (né en 1548), l'un des plus grands théologiens de la Compagnie de Jésus, auteur commentaires à Aristote et à Saint Thomas d'Aquin, s'éteint. Rubens peint le *Rapt des filles de Leucippe*.

1618 : 23 mai, défenestration de Prague (due à la limitation des libertés religieuses et politiques imposées par les Habsbourg) ; c'est le début de la guerre de Trent Ans.

En **1619**, Ferdinand II Habsbourg, roi de Bohême, est élu empereur d'Allemagne. Les Bohèmes ne reconnaissent pas le nouveau roi et élisent, en revanche, le chef de l'Union protestante, Frédéric V du Palatinat. L'on publie à Londres l'*Istoria del Concilio Tridentino*, de Paolo Sarpi. L'on exécute à Toulouse Giulio Cesare Vanini (né en 1585), auteur du *De admirandis naturæ reginæ deæque mortalium arcanis* (publié en 1616).

L'année suivante, l'empereur Frédéric II, aidé par l'Espagne et par la Ligue catholique, vainc le Bohèmes dans la bataille de la Montagne Blanche, près de Prague (8 novembre). Frédéric V, chef des Protestants, s'échappe en Hollande. Les habitants catholiques de la Valtellina massacrent les Protestants (« *sacro macello* ») ; la réaction du canton protestant suisse des Grisons déclenche l'intervention de l'Espagne. Le bateau Mayflower, chargé de 102 pères pèlerins (puritains anglais), exilés d'Angleterre, arrive dans le Massachusetts. Francis Bacon (né en 1561) écrit le *Novum Organum*, Guido Reni peint son chef-d'œuvre *Atalanta e Ippomene*.

En **1621**, les hostilités entre Espagne et Pays-Bas reprennent. Le peintre flamand Antoon Van Dyck (1599 – 1641) commence son séjour en Italie. Il sera à Gênes, Rome, Palerme, et encore à Gênes. Salomon Brasse, sur charge de Caterina de' Medici, commence la construction du Palais de Luxembourg à Paris. Simone Luzzato écrit le *Discorso circa il stato de gl'Hebrei, et in particolar dimoranti ne l'inclita città di Venezia*.

Grégoire XV est élu pape.

En 1622, année de la canonisation de Saint Isidore Laboureur, Saint Ignace de Loyola, Saint Philippe de Neri, Saint François Xavier et Sainte Thérèse d'Avila, en Bohême l'on achève une répression violente du Protestantisme. Les réfugiés sont cent cinquante mil environ. Le Pape Grégoire XV fonde la congrégation *De Propaganda fide*, afin d'organiser et promouvoir les activités missionnaires. C'est l'année de naissance de Molière.

2. L'équilibre entre la parole et l'action dans l'évangélisation missionnaire.

La prédominance de l'action sur la parole se manifestant dans la conversion de Morgante n'est pas sans rapport avec certains types de conversion qui eurent lieu après le Concile de Trent, mais dans un contexte tout particulier : celui des missions. Face aux peuples et aux mœurs « exotiques » que les missionnaires rencontraient au cours de leurs voyages dans des terres lointaines, les dissertations théologiques ne se révélaient pas aussi efficaces que la production de preuves tangibles, visibles, immédiatement appréciables de l'existence du Dieu des Chrétiens.⁸⁷³ D'une part le Concile de Trent avait imprimé un élan vigoureux à l'évangélisation des terres lointaines, qui devenaient en quelque sorte le terrain où l'Église catholique pouvait récupérer les fidèles qu'elle avait perdus en Europe à cause de la Réforme. D'autre part, cette évangélisation comportait des nouveaux problèmes pragmatiques, car elle requérait l'adoption d'instruments communicatifs spécifiques :

Erano uomini e donne che appartenevano a mondi per certi versi totalmente "altri" dal mondo del cristianesimo tradizionale, che parlavano altre lingue, professavano altre fedi, avevano altre abitudini, anche

differenziate tra loro, e che richiedevano, dunque, lo studio di nuove strategie di avvicinamento e conversione.

(Palumbo 2000 : 285)

L'époque des premières vagues de l'évangélisation chrétienne, lorsque les saints Apôtres convertissaient des multitudes des gens grâce au charisme qui leur dérivait de l'accomplissement de miracles étonnants, allant de la guérison des corps arrachés aux maladies les plus épouvantables à la résurrection des morts, véritable fâche de la vertu miraculeuse, semblait maintenant, aux seuils de l'âge moderne, bien révolue. Cependant, les efforts de conversion des Jésuites, mais aussi des autres missionnaires à la vocation évangélisatrice, s'adressaient à des peuples qui paraissaient tout à fait réfractaires vis-à-vis des systèmes classiques de persuasion, et qui désiraient plutôt une évidence concrète de la puissance de Christ, proche à celle dont Morgante avait eu la preuve dans ses rêves, aussi bien qu'à la grâce abondante et spectaculaire qui avait caractérisé les premiers siècles de l'histoire de l'Église. Mais, quoique les missionnaires jésuites reçussent dans les collèges qui avaient été fondés dans le but de les former aux missions une formation linguistique de plus en plus riche et sophistiquée, et quoiqu'il fût assez difficile qu'ils partissent sans avoir une connaissance, même rudimentaire, de la langue des peuples qu'ils étaient censés évangéliser, le pouvoir de persuasion de la rhétorique traditionnelle, lorsqu'elle était obligée de s'incarner dans un dictionnaire fruste et chancelant, était tout à fait inadéquat, et des autres instruments et des autres ruses, plus internationaux de la parole et plus aptes à établir une communication efficace, étaient nécessaires, d'autant plus que le statut de l'argumentation verbale variait fortement dans le passage d'une civilisation à l'autre :

Né sapienza di lingue straniere, né facultà di guarire gli ammalati: i missionari, soli, in continenti nuovi e presso popoli sconosciuti, costretti a lunghi e faticosi apprendimenti per imparare nuovi linguaggi, incapaci di operare conversioni attraverso i miracoli promessi, degli antichi carismi conservano solo la pazienza per sopportare le persecuzioni, e, talvolta, l'audacia di presentarsi alle corti dei potenti. Altre sono le armi che occorrerà apprestare per convertire i popoli del mondo.

(Ibid., 289)

Dans la correspondance copieuse que les pères Jésuites engagés dans des missions lointaines ont laissée, où ils décrivent à leurs amis et à leurs supérieurs les difficultés, les avancements et les défaites de leur évangélisation (correspondance qui, très souvent, a pris même la forme d'un véritable mémoire de voyages, ou d'un cahier de notes sur les mœurs des peuples exotiques) ils racontent à maintes reprises des épisodes qu'illustrent très clairement la mentalité de la conversion chez les Musulmans, et qui justifient aussi la comparaison entre cette mentalité et celle qui est décrite dans les conversions poétiquement représentées par Pulci.

2.1 Le modèle de conversion « guerrière » dans les missions catholiques d'après le Concile de Trent: La Missione al Gran Mogor⁸⁷⁴ de Daniello Bartoli et ses analogies avec le Morgante de Luigi Pulci.

Parmi les textes qui relatent les difficultés, parfois insurmontables, que les pères jésuites (ou les missionnaires appartenant à d'autres ordres religieux) éprouvèrent lors de leurs tentatives de conversion des Musulmans, une attention tout particulière mérite un récit dont le genre littéraire se situe au carrefour entre l'hagiographie, l'histoire des ordres

religieux, l'histoire des missions et la description anthropologique : *La Missione al Gran Mogor del Padre Rodolfo Aquaviva*,⁸⁷⁵ publiée en 1663 par Daniello Bartoli.⁸⁷⁶

Le bienheureux Rodolfo Acquaviva naquit à Atri le 2 octobre 1550 d'une famille très illustre. Son père, Giangirolamo, était duc d'Atri ; deux parmi ses frères, Giulio et Ottavio, devinrent cardinaux ; son oncle Claudio fut élu Général de la Compagnie de Jésus. Les Acquaviva étaient apparentés avec les plus nobles familles italiennes (même à celle des Gonzaga). Vaincue la résistance tenace de son père, Rodolfo entra dans le noviciat romain de la Compagnie de Jésus le 2 avril 1568, où il eut comme camarade le jeune Stanislas Kostka, destiné à la sainteté. Ordonné prêtre à Lisbonne en 1577, en 1578 il partit pour Goa, où il enseigna la philosophie. Telle était la confiance que ses supérieurs avaient dans ses capacités, qu'ils le chargèrent d'une mission difficile : il fut nommé chef d'un petit groupe de Jésuites qui devaient se rendre à Fatipur, auprès du Grand Moghol Akbar, lequel depuis un certain temps demandait incessamment l'envoi de missionnaires chrétiens. Il est difficile de savoir quelles raisons alimentassent la curiosité du Moghol, et si elles fussent en prévalence religieuses ou politiques. Né à Umarkot dans le Sind en 1542 et mort à Agra en 1605, neveu du grand fondateur de l'empire Bābur, Akbar ne devint pas célèbre uniquement grâce à ses nombreuses conquêtes militaires (l'Afghanistan oriental, le Bengali, le Kashmir, une grande partie du Deccan) mais surtout grâce à la tentative audace de reformer la religion de ses peuples, dans le but d'égaliser la position politique des Musulmans et des Hindous. Il promut donc une religion d'état syncrétique, fondée sur un monothéisme rigide et sur la tolérance. Sa tentative toutefois échoua, comme il est malheureusement démontré par les conflits religieux qui même aujourd'hui ensanglantent les régions nord-occidentales de l'Inde. Son désir impatient d'entrer en contact avec les missionnaires jésuites alors

pourrait être interprété comme causé par la volonté de se renseigner sur la nouvelle force religieuse qui entraînait très rapidement dans le champ déjà compliqué des religions de son royaume ou bien comme motivé par le projet de profiter de cette bonne opportunité afin d'apprendre les dogmes d'une nouvelle religion monothéiste.⁸⁷⁷

Bartoli décrit en détail le long voyage des missionnaires pour se rendre à la cour du Moghol, la grande pompe par laquelle ils y furent reçus, la sainteté que les Chrétiens, et surtout le bienheureux Rodolfo Acquaviva, démontrèrent en refusant poliment les offres d'or et d'argent du sultan. Pour les buts d'une comparaison entre la relation de Bartoli et le *Morgante*, il faut souligner que lorsque les Jésuites arrivèrent à destination, ils n'étaient pas linguistiquement trop équipés. En fait, Bartoli écrit que les missionnaires « *erano per commissione del re, sustentati dall'interprete Domenico Perez.* »⁸⁷⁸ Au début de leurs rencontres avec le Moghol, ils se servaient donc d'un interprète, avec tout ce que cela entraînait en termes de lenteur et imperfection de la communication. Les missionnaires donnèrent au Moghol une Bible polyglotte, en quatre langues différentes et en sept volumes, contenant à la fois l'Ancien et le Nouveau Testament. Cet ouvrage était censé instruire les « infidèles » à la foi chrétienne dans leur propre langue. Bartoli ne précise pas l'édition, ni les langues dans lesquelles le texte sacré avait été traduit ; il s'agissait probablement d'une des (très coûteuses) Bibles polyglottes qui furent éditées par des savants linguistes catholiques à partir de la fin du seizième siècle, notamment comme instruments d'évangélisation missionnaire (McCarthy et Sherwood-Smith 1999).⁸⁷⁹

Voici le récit de Bartoli :

Indi a quattro dì da che erano giunti, gli offersero a vedere l'uno e l'altro Testamento in quattro lingue diverse e compreso in sette volumi. Grandi a meraviglia furono i segni di riverenza che ricevendoli dimostrò. Trassesi il turbante e, in prendere ciascun libro, s'inchinava baciandolo e sel recava sopra 'l capo, chiedendo a un per uno se quello era il volume degli Evangelii. A cui, poichè l'ebbe in mano, diè più teneri baci, se lo strinse al petto e sel posò su la testa con mostra di più umile riverenza. Ciò fu nella sala reale, veggente tutta la corte.

(Bartoli et Segneri 1967 : 283-4)

Quoique la révérence par laquelle le Moghol reçut le cadeau des missionnaires les encourageât dans leur œuvre d'évangélisation, ils étaient destinés à une déception cuisante. D'abord, appelés tous les savants musulmans de sa cour, le Moghol les incita à rencontrer les Jésuites, et à débattre avec eux à propos des vices et des vertus de leurs religions respectives. Bien évidemment, dans son récit Daniello Bartoli partage pour les représentants du Christianisme : ils attaquèrent durement la religion musulmane, dont ils dédaignèrent la faiblesse doctrinale et l'inconsistance morale, et exaltèrent les qualités des Évangiles. Déconcertés par les ergoteries rhétoriques de leurs adversaires, et probablement gênés par la lenteur des traductions,⁸⁸⁰ mais aussi mus par une mentalité assez différente vis-à-vis des disputes religieuses et des méthodes de controverse,⁸⁸¹ les savants musulmans exigèrent des miracles. Voici la description de Bartoli :

Or veggendo i mulassi che durare non la potevano disputando e non che mai disciogliessero queste prime opposizioni, che anzi in altre nuove e non meno difficili a uscirne s'inviluppavano, fatti temerari dalla disperazione si consigliarono a un nuovo e strano partito : di vederla per via di miracoli. E si trovò un di loro sì ardito (ma ardito su 'l saper certo che

non se ne verrebbe alla pruova) che innanzi al re sfidò il padre Ridolfo ad entrar seco ignudo nato nel fuoco, con in mano ciascun d'essi le scritture mastre della sua legge : egli l'Alcorano di Maometto, il padre l'Evangelio di Cristo. Qual di loro ne uscisse vivo e illeso, avesse la vittoria ; e la lite, giudice il cielo, decisa fosse senza contradizione, senza consentirsene appello. Così disputarsi da uomo in materia di religione, chiarendone il vero a pruove che non falliscono, non soperchiando (diceva egli) in parole, che è vittoria di femine.⁸⁸²

(Ibid. : 286)

Les missionnaires jésuites, qui en Europe pouvaient vanter l'appellation de «soldats du Christ », se trouvaient face à des savants dont l'idée guerrière d'apologie de leur propre religion n'était point métaphorique. Prêts à se battre, ils voulaient à tout prix démontrer de façon irréfutable l'existence de leur dieu, quitte à se soumettre à des épreuves de résistance physique. En comparaison avec cette logique batailleuse, très similaire à celle que suit Morgante dans le poème de Pulci afin de choisir sa profession religieuse, les procédés oratoires des jésuites sont discrédités, et jugés comme des moyens peu virils.

La suite du récit de Bartoli décrit par quels signes les Jésuites avaient cru pouvoir prévoir une conversion imminente du Moghol : une manifestation de bienveillance qui probablement devait être attribuée à la bonne éducation du souverain et à sa courtoisie plutôt qu'à un véritable rapprochement à la religion chrétienne. Bientôt, le fait que les Jésuites dénonçassent à cor et à cri la fausseté de la religion musulmane ennuya en fait le même Moghol, qui commença de soutenir ses savants dans leurs disputes avec les Chrétiens. Pendant l'une de ces discussions, il prit donc décidément le parti de ses compatriotes, à la fois brisant toutes les illusions

que les missionnaires avaient pu se faire à propos de sa conversion, et montrant un point très subtil, mais très important, qui distinguait (et même aujourd'hui distingue) le rapport que les Chrétiens d'une part, et les Musulmans d'autre part, ont avec l'exégèse de leurs textes sacrés :

[...] Una volta che vide i maomettani stretti dal padre Ridolfo al nodo d'un troppo forte argomento che era tratto dagli Evangelii, perciocché essi non potendo, quantunque si dibattessero, svilupparsene altramente, gridarono al nostro evangelio non doversi dar fede, peroché era scrittura guasta e falsificata, avendone noi maliziosamente cancellato e raso (come altresì da' cinque libri di Mosè e da' Salmi) ogni memoria di Maometto e le profezie che ne predicavano la venuta e ne commendavan la legge ; il re, che in ricevendo di man del padre Ridolfo il libro degli Evangelii tanto l'onorò dandogli mille riverentissimi baci e sopraonendosi al capo, allora altrettanto villanamente il rinnegò, gridando anch'egli che, fuor che al testo originale incorrotto e a copie di privatissima integrità, ad altri libri non era giusto di rendersi, senza probabile sospettazione d'inganno.

(Ibid.)

Quoique le refus du Moghol pût être causé par des raisons de convenance politique, il soulève une question importante, celle de la différente attitude que les religions manifestent quant à la légitimité de traduire leurs textes sacrés. Dans la religion chrétienne, la traduction pose certainement un problème de fidélité au texte de départ, mais en même temps la civilisation qui s'est spirituellement nourrie de la Bible pendant plusieurs siècles a très rarement lu la langue originaire de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et dans des cas assez spécifiques et extraordinaires (recherches philologiques, exégétiques, etc.) Depuis toujours, les Chrétiens ont séparé l'expression des textes sacrés de leur contenu (quoiqu'avant la

Reforme luthérienne la langue latine eût été hypostasiée au rang de seule langue sacrée, d'où les controverses sur l'interdiction de traduire la Bible en langue vulgaire). Au contraire, chez les Musulmans l'expression est considérée aussi importante que le contenu, et la traduction n'est qu'un simulacre fautif, un palliatif pour ceux qui ne peuvent pas connaître la langue du Coran.⁸⁸³ Ainsi, la traduction de la Bible dont les Jésuites étaient fiers, et qui était censée pouvoir transmettre la parole du Seigneur aux Musulmans de façon à les convertir, était dévaluée, car elle était jugée du point de vue d'une conception différente de la traduction.

Si le Moghol portait la discussion concernant les textes sacrés sur un plan assez raffiné, assez proche aux arguments de la rationalité missionnaire, les savants musulmans, au contraire, continuaient de préférer une dialectique guerrière, invoquant la preuve du feu.

Comme le raconte Bartoli, le Moghol encouragea alors le père Rodolfo à accepter le défi de son adversaire théologique, non parce que le souverain désirait vérifier la validité de la religion chrétienne par le témoignage tangible du miracle, mais plutôt parce qu'il voulait se débarrasser de son adversaire Musulman, le considérant un personnage dangereux. Le Moghol arriva même jusqu'au point de suggérer au père chrétien de faire semblant d'accepter le défi, sans y soumettre véritablement : comme le défiant devait toujours entrer dans le feu le premier, feindre l'acceptation du duel suffirait pour qu'ils se libèrent de l'opposant. Toutefois, Rodolfo refusa décidément l'épreuve. Ses raisons, telles qu'elles sont reportées par Bartoli, sont importantes afin de comprendre la distance entre la position des Musulmans et celle des Chrétiens, mais aussi afin de saisir la différence entre la civilisation chrétienne médiévale, fondée sur l'efficacité des miracles, et la civilisation

chrétienne, où la croyance dans les prodiges était de plus en plus nuancée par le discours théologique ainsi que menacée par celui scientifique :

Ma, quanto all'entrar nel fuoco coll'Evangelio in mano, non basta aver buona causa e sperar da' miracoli buon effetto onde presumere d'adoperarli ; ne possiamo noi da noi stessi, se non temerariamente, prometter quello che non istà in nostra mano attenderlo ; ne dobbiamo costringere Dio, che solo è l'operator de' miracoli, ad approvare il nostro zelo e adempire le nostre promesse con opere sopra l'ordine della natura.

(Ibid. : 297)

Dans ce passage Daniello Bartoli exprime une conception théologique du miracle qui ne correspondait nullement à celle des adversaires du père Acquaviva. Par exemple, le concept d'« ordre de la nature », qui lui dérivait de ses études de physique, chimique et sciences naturelles,⁸⁸⁴ et de sa connaissance approfondie de l'œuvre de Robert Boyle et de Galileo Galilei,⁸⁸⁵ n'était pas comparable à la notion de miracle chez les Musulmans, ou même chez les prédicateurs médiévaux. La suite du récit révèle la mesure de l'écart qui s'était ouvert entre la tradition chrétienne de prédication, dont les héros étaient soutenus par la grâce du miracle, et les défaites quelque peu ridicules des missionnaires « modernes », résultat de leurs maladroites tentatives d'imiter les Apôtres dans la capacité de stupéfier et de convaincre les peuples « idolâtres » et « hérétiques » par le caractère exceptionnel du miracle :

E troppo è avvenuto vedersi scandalosi accidenti d'andare a fondo, veggente dal lito tutto un popolo d'idolatri e d'eretici, taluno che con più fervore che senno avea loro promesso di caminar sopra l'acque a piedi asciutti, in pruova della verità della fede.

(Ibid., 297)

La critique de Bartoli aux missionnaires qui essayaient de convertir les peuples en leur promettant des prodiges qu'ils ne pouvaient pas accomplir, n'impliquait pas une dévaluation générale du concept de miracle, ni une négation de la possibilité que l'ordre de la nature puisse être bouleversé par la volonté de Dieu. Au contraire, cette possibilité existait encore, mais malheureusement, pour des raisons qui échappaient à la connaissance humaine, les prédicateurs modernes ne pouvaient pas avoir la même assurance surnaturelle de leurs prédécesseurs. La grâce n'abondait pas comme dans le passé, et il était alors plus sage, plus prudent, de ne pas promettre des miracles impossibles :

Perciò, non mettendo Iddio in cuore al suo servo quella infallibile sicurezza con che sempre opera chi da lui è mosso a far miracoli (talché non ne cade loro nell'animo né timore né dubbio), rimandò saviamente rispondendo al re che non si vuol tentar Dio con isforzarlo a miracoli, massimamente più a grado della curiosità che a dimostrazione del vero.

(Ibid.)

La *Missione al Gran Mogor* représente efficacement la différence de mentalités religieuses et d'imaginaires spirituels impliqués, respectivement, par les concepts chrétien et musulman de conversion.⁸⁸⁶ Après des savants de la cour du Grand Moghol, la lutte entre les fois équivalait à une lutte réelle, à un combat de guerriers. Afin de choisir de croire à un dieu plutôt qu'à un autre, il fallait d'abord que ce dieu se démontre capable d'écraser physiquement son adversaire, de satisfaire les désirs et les ambitions des hommes et d'en dompter les peurs et les chagrins. Cette mentalité se

retrouve chez les Musulmans apparaissant très nombreux dans la poésie chevaleresque italienne, d'autant plus que ces guerriers imaginaient un dieu à leur mesure, capable de valeur militaire et de les secourir pendant les innombrables combats de leur vie. Mais, comme il a été mis en évidence par l'analyse textuelle des poèmes appartenant à cette tradition littéraire, le Concile de Trent et la Réforme catholique changèrent radicalement cet imaginaire religieux : dans le passage de Pulci à Tasso, la force de l'épée fut remplacée par les pouvoirs de la parole, et la virilité du combat entre chevaliers fut substituée par une logique plus sophistiquée de persuasion.

3. Conversion et trahison : deux changements spirituels extrêmes.⁸⁸⁷

La façon dont la conversion de Ruggiero est représentée dans *l'Orlando Furioso* manifeste un croisement entre l'idée religieuse de changement spirituel et celle politique ou morale de trahison. S'étant convertit au Christianisme, Ruggiero est accusé d'avoir trahi son parti militaire. Cette représentation révèle une superposition des ordres religieux et politique, qui se retrouve souvent dans les représentations de la conversion religieuse proposées par la littérature chevaleresque. Le changement de religion est vécu soit comme une conversion, soit comme une trahison, selon le point de vue adopté, à savoir celui du converti ou bien celui du groupe social et religieux auquel il (elle) appartenait avant la conversion. Ainsi, les apologies décrites dans une section précédente, par exemple (le cœur des savants), étaient fréquemment motivées par le but de rejeter des accusations de trahison.

La présente section essaie de systématiser la connaissance des relations culturelles entre la trahison et la conversion ; elle se posera les questions suivantes : quelles sont les relations possibles entre ces deux idées (relativement à la période étudiée, et, plus en général, quelles sont les

différences que cette relation manifeste avant et après le Concile de Trent)? Y a-t-il des contextes où le concept de trahison reçoit des connotations religieuses? Ou, vice versa, y a-t-il des cas où l'idée de conversion est rapprochée de celle de trahison? Les réponses à ces questions seront élaborées à partir de quatre stratégies différentes :

1) Une brève enquête lexicologique concernant le mot « trahison » et ses équivalents dans plusieurs langues européennes ;

2) Une analyse de la façon dont la littérature depuis la fin du Moyen-Âge jusqu'au début de l'époque moderne propose des modèles de « mauvais » changement religieux ;

3) Une étude des modèles de « bon » changement religieux dans la poésie chevaleresque ;

4) Une étude des relations entre le concept de trahison et le concept de conversion dans les textes juridiques d'époque moderne.

Parmi les mots européens désignant la trahison, plusieurs dérivent du latin « *traditio* », qui à son tour traduit deux différents mots grecs, « *διαδίδωμι* » et « *παραδίδωμι*. » Le premier signifie « transmettre, passer quelque chose à quelqu'un », tandis que le deuxième signifie « livrer quelqu'un à l'ennemi au moyen d'une fraude. » En latin, le mot « *proditio* » traduit spécifiquement le verbe grec « *παραδίδωμι* », alors que le verbe « *tradere* » a absorbé à la fois les significations de « *tradition* » et de « *trahison*. » Cette ambiguïté étymologique mérite un regard plus attentif. Parmi les langues d'Europe, en époque moderne et contemporaine, il y en a plusieurs qui utilisent des mots différents afin de distinguer entre une transmission positive et une transmission négative, à savoir entre « *tradition* » et « *trahison*. » Cependant, ces mots sont souvent très semblables, surtout dans les langues romanes, en raison de leur source étymologique commune. Voilà quelques exemples : « trahison » et

« tradition » en français, « *tradimento* » et « *tradizione* » en italien, « *traición* » et « *tradicón* » en espagnol, « *traição* » et « *tradiçao* » en portuguais, « *trădare* » et « *tradiție* » en Roumain. En outre, les jeux de mots des poètes et les inventions littéraires semblent suggérer que la trahison et la tradition demeurent en quelque sorte toujours liées dans les imaginaires de ces civilisations : d'une part, toute tradition est une forme de trahison ; elle est la transmission d'un objet culturel à quelqu'un qui est différent, et donc potentiellement hostile. Cela est particulièrement évident dans l'imaginaire moderne de la traduction littéraire. Elle est conçue comme une activité qui transmet des contenus traditionnels au moyen d'une langue étrangère, et donc comme une forme de trahison⁸⁸⁸ et de tradition⁸⁸⁹ en même temps. Plusieurs jeux de mots soulignent l'ambiguïté de cette association (par exemple la locution italienne « *il traduttore è un traditore.* »)

D'autre part, la trahison est une forme de tradition. Cela est illustré parfaitement par l'imaginaire des proverbes, qui a caractérisé la sémantique de la trahison à partir de la civilisation grecque et latine. Un proverbe grec très célèbre affirme :

Φίλειν μὲν προδοσίαν, προδοτὴν δὲ μισεῖν,

qui signifie : « Aime la trahison, hais les traîtres. » Cet apophtegme d'Auguste, relaté par Plutarque à la fois dans la *Vie de Romulus* et dans les *Romanorum apophthegmata* (Plutarchus 1741, 207 a), a survécu à la chute de l'Empire romain, fut très populaire pendant le Moyen-Âge dans sa version latine « *Amo proditorem, odi proditorem* » (Walther 1963-67 : 980 a), et trouve son équivalent dans plusieurs langues vivantes. La signification de ce proverbe est illustrée efficacement par un aphorisme anglais du 17^e siècle, célèbre dans les milieux judiciaires :

Treason never prospers. What's the reason? If it prospers, none dare call it treason.

(Minogue 1986 : 325)

Ainsi, une trahison qui prospère est dénommée « tradition. » Ce passage sémantique de la dévaluation à la valorisation est extrêmement important par rapport à la tradition religieuse. Une nouvelle religion dérive souvent de l'élaboration d'une tradition religieuse antérieure, passant par des changements individuels ou sociaux qui reçoivent une dénomination positive ou négative selon le point de vue adopté. À partir de Thomas d'Aquin, le droit canonique articule les « mauvais » changements religieux selon une taxonomie très fine.⁸⁹⁰ Le premier degré de négativité dans le changement religieux est constitué par l'hérésie, que Thomas d'Aquin définit comme « *Infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur, sed eius dogmata corrumpunt.* » (Thomas Aquinas 1984, 14 : IIa- IIæ, q. XI, art. 1) Toutes les définitions successives du droit canonique dérivent de cette notion thomiste et distinguent entre une hérésie formelle et une matérielle, selon que l'hérésie soit volontaire ou involontaire ; et entre hérésie interne et externe, selon qu'elle reste silencieuse dans l'âme de l'hérétique ou bien se manifeste par des signes extérieurs. En outre, l'on distingue entre une hérésie cachée, que l'on exprime sans qu'il y ait des témoins, et une hérésie publique, exprimée devant un nombre considérable de témoins.⁸⁹¹

Le deuxième degré de négativité dans le changement religieux est constitué par le schisme : selon Saint Thomas d'Aquin, les schismatiques sont ceux qui rejettent l'autorité du pape. Par conséquent, ils se situent en dehors de la société ecclésiastique, tandis que les hérétiques peuvent encore

affirmer d'être Chrétiens même lorsqu'ils refusent certains dogmes catholiques.

Le troisième degré de changement religieux, le plus négatif, est l'apostasie. L'apostat abandonne l'Église et renie les croyances du christianisme dans son complexe. Toutefois, ce qui est appelé hérésie, schisme ou apostasie d'un point de vue intérieur à une religion, souvent se définit comme conversion à partir d'une perspective extérieure. Nous interrogerons donc sur la question de savoir si, dans la période allant du 15^e siècle au 17^e, et surtout dans la période visée par le présent livre (1563-1623) le mot « trahison » ou ses synonymes aient été employés, même dans des textes littéraires ou fictionnels, afin de discréditer des changements religieux. La réponse à cette question dépend de trois éléments au moins :

- 1) Le développement de l'histoire religieuse dans chaque contexte culturel ;
- 2) Les différentes définitions morales et légales de la trahison ;
- 3) Les différentes sémantiques culturelles de la trahison, qui constituent l'infrastructure des définitions légales.

À l'époque où Pulci écrivait son *Morgante*, entre la fin du Moyen-Âge et le début de l'histoire moderne, la conception catholique de la trahison était encore profondément influencée par Dante. Même lorsque les philosophes humanistes étaient en train d'abandonner les conceptions morales scolastiques, la transposition poétique de la théologie thomiste réalisée par le poète florentin était tout de même considérée comme une référence irremplaçable. En effet, Dante résuma les attitudes moyenâgeuses envers la trahison et les transmet à la modernité. Dans son univers morale et spirituel, la trahison est *une action frauduleuse perpétrée contre ceux qui font confiance au traître*. Il n'y a pas pire crime, pire péché de la trahison, exécration à la fois du point de vue de la société et de la religion. Dans la *Commedia*, la topologie de l'enfer incarne cette condamnation nette : les

traîtres y occupent la partie la plus profonde, le neuvième cercle, que Dante décrit dans les chants 11, 32, 33, et 34 de l'*Inferno*. *Inferno* 11, 66 résume la structure de cette topologie :

Nel cerchio minore.../ qualunque trade è in eterno consunto.

(Dante 1966-7)

La taxonomie dantesque de la trahison est sophistiquée : d'abord, l'on y distingue entre la trahison et la fraude en générale. D'un côté, une fraude est perpétrée lorsque quelqu'un endommage quelqu'un d'autre en le trompant. Dans ce cas-là, toutefois, ce n'est que le lien général d'amour, qui unit tout le genre humain sans distinctions, qui lie le fraudeur et sa victime. De l'autre côté, l'on trahit lorsqu'il y a des raisons plus profondes et plus spécifiques pour que la victime fasse confiance à la bonne foi du fraudeur. Dans ce second cas, des liens d'amour plus étroits et moins génériques lient la victime et son traître, par exemple des liens d'affect, tels que l'amour pour la patrie, les parents, la famille ou le parti politique et militaire ou bien des liens d'hospitalité et de gratitude. Le péché de trahison contre ces liens est le pire qui existe, car il s'oppose à ce que Dante dans son système moral (profondément thomiste) considère la plus haute des vertus : la justice. L'architecture du neuvième cercle, là où sont punis les traîtres, illustre la relation entre la trahison, qui est la forme la plus négative de l'injustice humaine, et la religion ; le cercle est divisé en quatre parties : la *Caina* (dont le nom dérive de celui de Caïn) héberge les traîtres des parents ; l'*Antenora* (du nom d'un personnage troyen de l'Iliade, qui fut épargné par les Grecs lors de la destruction de Troie, et que quelques légendes post-homériques considérèrent, par conséquent, comme un traître) est occupée par les traîtres de la patrie ou du parti politique ; la *Tolomea*

(du nom du roi égyptien Ptolémée XIII, qui tua le fugitif romain Pompée lorsqu'il cherchait asile) recueillit les traîtres des hôtes ; la *Giudecca*, enfin (du nom de Judas), la partie la plus infime et maudite de tout l'enfer, héberge les traîtres de l'autorité suprême et ceux des bienfaiteurs.

Dans cette architecture, trois éléments sont particulièrement significatifs afin de saisir la relation entre trahison et religion chez Dante (mais aussi chez ceux qui s'en inspirèrent) :

- 1) Les sources philologiques d'une telle disposition ;
- 2) La relation entre la trahison de l'autorité suprême et la trahison des bienfaiteurs ;
- 3) L'étymologie du nom « *Giudecca*. »

D'abord, comme il a été remarqué par plusieurs interprètes, la taxonomie dantesque de la trahison s'inspire de la philosophie d'Aristote, par la médiation de théologiens médiévaux tels que saint Grégoire Magne et Saint Thomas d'Aquin. Selon cette tradition philosophique et théologique, la trahison contre les bienfaiteurs religieux est la pire, et Judas est donc l'archétype de tout traître.

En ce qui concerne le deuxième élément, le centre de la *Giudecca*, la partie la plus profonde de tout l'enfer, est occupée par Satan qui, dans ses trois bouches, dévore les trois traîtres les plus exécrables de toute époque : Brutus, Cassius et Judas. D'une part, Brutus et Cassius incarnent au plus haut degré la trahison contre l'autorité politique suprême. De la *Vie de César*⁸⁹² de Suétone et de l'*Histoire romaine* de Cassius Dion jusqu'au *Julius Caesar* de Shakespeare, la phrase « *Et tu, Brute ?* » est une expression archétypique de l'étonnement qui se manifeste face à une trahison. D'autre part, Judas est l'archétype de la trahison contre les bienfaiteurs. Mais même au plus profond de l'enfer, la punition se caractérise par une hiérarchie : selon la description poétique de Dante, Judas souffre un peu plus que Cassius et Brutus. La trahison contre la religion est donc pire que la

trahison contre l'autorité publique. Mais est-ce que cela suffit pour conclure que la civilisation catholique a considéré la conversion comme une forme de trahison ? En effet, Judas n'est pas un converti. Mais l'étymologie du nom « *Giudecca* » peut contribuer à éclaircir cette question : il ne dérive pas simplement de « Judas », mais aussi du latin médiéval « *Iudaica* » ou « *Iudeca* », mots qui dans plusieurs documents du 13^e siècle désignent le ghetto juif d'une ville ou, plus en général, des endroits associés avec des Juifs, à savoir avec ceux que le Catholicisme a accusés pendant des siècles d'être les assassins du Christ, mais aussi ceux qui *ne voulaient pas se convertir*, opposant leur résistance à l'expansion religieuse de l'Église de Rome. Dans l'histoire culturelle et littéraire, celui-ci n'est pas le seul cas dans lequel des représentations de Judas et de la trahison de l'autorité suprême relèvent d'une connotation anti-sémitique. Comme le chercheur français Maurice Accarie l'a mis en évidence dans son essai *Le théâtre sacré à la fin du Moyen Âge. Étude sur le sens moral de la Passion de Jean Michel* (1979, esp. 251-63), au bas Moyen-Âge des représentations théâtrales de la passion utilisaient la trahison de Judas afin d'exprimer des messages anti-sémitiques.⁸⁹³ Ainsi, la trahison n'est pas associée simplement avec ceux qui se convertissent à une religion différente (dans notre cas, à une religion autre que la catholique), mais aussi avec ceux qui veulent demeurer dans le « péché. » Plus en général, à partir du bas Moyen-Âge, les représentations littéraires de Judas sont utilisées afin de stigmatiser plusieurs formes de déviance sociale.

La façon dont la vie de Judas est racontée dans la *Légende Dorée* est un exemple très significatif de sa valeur paradigmatique. Selon ce texte, Judas est le fils d'un homme nommé Ruben et d'une femme nommée Cyborea. Après avoir conçu l'enfant, la femme apprend d'un rêve qu'il sera la ruine d'Israël. Par conséquent, dès que l'enfant est né, ses parents s'en

débarassent en le laissant dans un panier flottant sur la mer. Il est évident que la relation intertextuelle⁸⁹⁴ de cet épisode avec celui de la naissance de Moïse est censée proposer Judas comme une sorte d'anti-Moïse. Judas sera l'un des pires destructeurs de la religion chrétienne, exactement comme Moïse en avait été l'un des meilleurs constructeurs. Comme Moïse, Judas est retrouvé sur une plage par une reine incapable d'avoir des enfants, qui l'adopte. Peu après, toutefois, la reine conçoit un fils. Puisque Judas est jaloux de son frère, il le maltraite tellement qu'un jour la reine, vexée par le comportement de son fils adoptif, lui révèle la vérité à propos de son origine. Après ce dévoilement amer, le petit traître tue le fils du roi, et s'échappe à Jérusalem. Dans cette ville, Juda devient le bras droit de Pilate. Un jour, afin de satisfaire un caprice de son chef, il tue son véritable père, qu'il ne connaît pas, et reçoit comme récompense le privilège d'en épouser la femme, à savoir sa mère. Ainsi, dans la représentation légendaire de Jacques de Voragine, qui dérive à son tour de sources médiévales plus anciennes, Judas est d'abord un anti-Moïse, puis un Caïn et enfin un Œdipe avant de devenir le traître du Christ.⁸⁹⁵ Mais qu'est-ce qu'il arrive dans les siècles suivants, et précisément dans la période qui fait l'objet de notre étude ? Judas demeure l'archétype de la trahison, mais aussi le symbole d'une mauvaise conversion, d'un mauvais bouleversement spirituel. Comme Gérard-Denis Farcy l'a souligné dans son étude comparative *Le sycophante et le rédimé, ou le mythe de Judas* (Farcy 1999), plusieurs textes littéraires d'époque moderne continuent de cultiver un genre tout particulier, appelé « la honte de Judas. » La bibliothèque Vaticane garde plusieurs textes du 17^e siècle qui racontent poétiquement la trahison de Judas et le proposent comme un modèle négatif de changement spirituel aux lecteurs catholiques post-tridentins. En 1616 Giulio Cesare de' Carli publia à Brescia, près de Milan, son *Opera nova in ottava rima, dove si contiene il nascimento, vita e morte di Giuda Schariot*, œuvre qui transpose

le *Légende dorée* en vers rimés (Carli 1616) ; en 1628, Angelo Gabrieli publia à Venise un poème s'intitulant *Disperatione di Giuda* (Gabrieli 1628) ; un petit poème avec le même titre fut publié en 1629 (Tasso 1629) et attribué à Torquato Tasso. Il fut republié presque à la fin du siècle, en 1688 (Tasso 1688).

En outre, la trahison de Judas contre les bienfaiteurs de la religion est si paradigmatique, qu'elle est proposée comme exemple négatif à la fois par les Protestants et par les Catholiques. En 1552, Thomas Naogeorgus, pseudonyme de Thomas Kirchmair ou Kirchemeyer (né à Hubelschmeiss en 1511, mort à Wiesloch en 1563), un pasteur luthérien fervent et l'auteur de plusieurs tragédies en latin contre l'Église catholique, publia un ouvrage s'intitulant *Iudas Iscariotes* (Naogeorgus 1552).

En outre, Judas est un exemple intéressant d'amoralité pour les exégètes bibliques, qui, à partir du 16^e siècle, dans leurs lectures typologiques, associent la trahison de Judas dans le Nouveau Testament avec l'adoration du Veau d'Or dans l'Ancien Testament. Dans les deux cas, l'on réfère la trahison à une forme exécration de conversion, à savoir l'apostasie en faveur du dieu argent, auquel une tradition très longue attribue des connotations diaboliques (Leone 2003a).

Toutefois, et ici nous retournons au sujet de la présente section, à savoir l'imaginaire de la conversion dans la poésie chevaleresque italienne, la littérature moderne (et surtout celle post-tridentine, qui atteint son plus haut niveau spirituel et poétique dans la *Gerusalemme liberata* de Tasso) ne propose pas seulement des modèles négatifs de changement religieux, mais aussi des exemples de « bonne » conversion, s'agissant naturellement de conversions à la religion catholique. Le lecteur est alors vivement encouragé à absoudre les convertis de toute accusation de trahison. Nous avons déjà analysé les conversions de Morgante et d'Agricane,

respectivement dans les poèmes de Pulci et de Boiardo, mais c'est dans l'*Orlando furioso* de Ludovico Ariosto que la conversion au Catholicisme de Ruggiero, guerrier sarrasin, est blanchie de toute trahison. Dans les strophes cent-six et cent-sept du chant quarante-six, qui clôt le poème, Ruggiero est accusé de trahison devant le roi chrétien Charles par *Rodomonte*, le seul chevalier qui survit au massacre de l'armée sarrasine :

Ben che tua fellonia si vegga aperta,
perché essendo cristian non pòì negarla :
pur per farla apparire anco più certa,
in questo campo vengoti a provarla :
e se persona hai qui che faccia offerta
di combattere per te, voglio accettarla.
Se non basta una, e quattro e sei accetto ;
e a tutte manterrò quel ch'io t'ho detto.

Ruggiero a quel parlar ritto levosse,
e con licenzia rispose di Carlo,
che mentiva egli, e quantunqu'altro fosse,
che traditor volesse nominarlo ;
che sempre col suo re così portosse,
che giustamente alcun non può biasimarlo ;
e ch'era apparecchiato sostenere che verso lui fe' sempre il suo
dovere.

(Ariosto 1964)

Dans ces deux strophes, *Rodomonte* accuse Ruggiero de trahison, car il a abandonné son ancien roi sarrasin afin de se battre pour Charles, chef de l'armée chrétienne. Le duel farouche et ensanglanté qui suit ces

accusations et occupe toute la partie finale du poème, se termine par la mort de Rodomonte et affirme la victoire morale de la vérité de la conversion sur toute suspicion de trahison.

Afin de comprendre de quelle façon la sémantique de la conversion religieuse se croise avec celle de la trahison politique, il faut cerner à la fois les similarités et les différences entre les conceptions de la trahison au bas Moyen-Âge et celles qui caractérisèrent l'époque moderne. En général, les représentations littéraires semblent exprimer plus de similarités que de différences, tandis que l'on constate le contraire dans les textes légaux et dans les définitions juridiques de la trahison. Les poèmes d'époque moderne expriment une conception selon laquelle toute forme de désordre religieux serait une forme de trahison. Cette attitude demeure dans le droit canonique jusqu'à nos jours. Dans le *Dictionnaire de droit canonique* édité par Raoul Naz en 1949 (Naz 1949 : 76), par exemple, l'éditeur affirme que « l'hérétique est un fauteur de trouble. Comme toute société parfaite, l'Église a le droit de se défendre contre ceux qui viennent jeter le trouble dans son sein. »

Le droit pénal italien, au contraire, que nous prenons à titre d'exemple, a progressivement purifié le concept de trahison de toute connotation religieuse ou même morale ; à partir de la fin du dix-neuvième siècle, dans les articles de 71 à 77 du droit pénal militaire et dans les articles de 71 à 78 du droit pénal militaire de la marine, le terme « trahison » n'est employé qu'afin de désigner un crime militaire contre l'État. Au contraire, des actes criminels analogues, quand ils sont perpétrés par des civils, ne sont pas qualifiés de trahison. Cette distinction dérive du droit romain, selon lequel les citoyens pouvaient être des traîtres, mais la trahison était beaucoup plus grave et (par conséquent) plus sévèrement

punie lorsqu'elle était perpétrée par un soldat. Le *Digestum ad legem Iuliam maiestatis* affirme :

Crimen maiestatis facto vel violatis status, vel imaginibus, maxime exacerbatur in milites.

(XLVIII, 4, L. 7, § 3, cité dans Lucchini 1912-1916, XXIII, entrée « tradimento », rédigée par Aristide Menassero : 1593.)⁸⁹⁶

Dans le droit italien d'époque moderne, l'on distingue la trahison des autres comportements qui engendrent des désordres moraux ou religieux. La trahison est punie par des sanctions extrêmement sévères, et souvent par une mort violente et atroce. Dans le royaume de Naples, par exemple, une loi promulguée le 22 avril 1563 prescrivait pour la trahison la punition suivante :

Il colpevole sia passato per le picche e poi squartato, et li sia confiscata tutta la roba, et applicata al regio fisco.

(Rovito 1623 : 292 et 397)

Des punitions analogues étaient prévues dans les droits pénaux de Sicile et de Piémont.⁸⁹⁷ Afin de comprendre la façon dont les systèmes légaux des Pays catholiques (les Pays de la Réforme catholique) distinguèrent entre la trahison et les autres types de désordre (laissant ainsi à l'art et à la littérature, mais également à la morale religieuse, de cultiver la confusion entre la trahison politique et l'hétérodoxie religieuse), il est utile de comparer ces mêmes systèmes avec le droit anglais d'époque moderne. À cause de la différence de traditions juridiques et lexicales, ce que les juristes anglais appelaient « *treason* » ne correspondait aucunement à ce que les juristes italiens dénommaient « *tradimento*. » Suivant

l'exemple du droit romain, le droit italien d'époque moderne distinguait entre la trahison, qui était un crime puni surtout par le droit pénal militaire, et la félonie. Chez les juristes ce dernier terme avait été employé à partir du 13^e siècle, et désignait les actes criminels féodaux qui auparavant avaient été appelés, avec un mot français, « forfaitures, » dérivant, à son tour, de la locution latine « *foris factura.* » L'étymologie du mot « félonie », au contraire, n'est pas certaine. Quelques chercheurs ont proposé l'ancien français « *fe' honnie* », « foi violée. » Des autres étymologies proposent l'allemand « *fillon* », « fouetter », l'irlandais « *fella* », « tuer », l'anglais « *fell* », « farouche », et même la racine sanscrite « *sphal* », qui signifie « s'égarer, dévier » (de la loi ou du fief). Toutefois, selon l'étymologie la plus plausible, le mot « félonie » dériverait de l'anglo-saxon « *fee* », « fief » et « *lon* », « prix. » « Félonie », donc, originellement signifierait « *pretium feudi* », « le prix du fief », se référant à tout crime causant le fait que le fief soit perdu et retourné au seigneur féodal. Dans le droit italien d'époque moderne, comme nous l'avons déjà souligné, le mot « trahison » n'est pas ambigu et ne désigne que des mauvaises conduites militaires, tandis que le mot « félonie » est utilisé métaphoriquement. À partir de la fin du Moyen-Âge, les mots italiens « *fellonia* », « *fellone* », « *fello* » sont employés afin de se référer à n'importe quel acte de perfidie, méchanceté, violence, cruauté, etc. Et, ce qui est encore plus important pour les buts de la présente section, ces mots sont utilisés également afin de désigner des « infidèles », surtout des Musulmans. Encore une fois, ceux qui refusent d'embrasser la foi chrétienne sont des félons, des traîtres.

Dans le droit criminel anglais d'époque moderne, inversement, il y a une superposition entre la sémantique de la trahison et celle de la félonie. Les crimes concernant la falsification de la monnaie ou son importation illégale, par exemple, sont qualifiés de « félonie » dans l'Acte de la 27^e

année du royaume d'Édouard I ; dans l'Acte de la 3^e année du royaume d'Henri VII le mot « félonie » désigne généralement tout comportement préjudiciable du Conseil du Roi ; dans l'Acte de la 3^e année du royaume de Jacques I, l'on qualifie de félonie toute action criminelle perpétrée afin de servir des pays étrangers contre un serment prêté devant le roi ; enfin, dans l'Acte de la 33^e et 34^e année du royaume de la reine Victoire, le terme « félonie » est encore employé avec référence à toute destruction des ressources militaires de l'État.

La connotation religieuse des définitions légales de trahison et de félonie en Angleterre est attestée également par un pamphlet s'intitulant *An Exhortation to stir all Englishman to the Defence of their Country*, écrit par Richard Morrison en 1539, où l'on accuse tous les « papistes » d'essayer de rompre par la trahison l'unité politique, instillée par Dieu dans tout royaume chrétien (Skinner 1978, 2 : *The Age of Reformation* : 106).

À la fin de ce bref excursus concernant le rapport entre la conversion et la trahison dans l'imaginaire religieux d'époque moderne, nous pourrions conclure que, au-delà des différences entre la lexicologie de la trahison et celle de la félonie, la sémantique de la trahison au bas Moyen-Âge et surtout dans l'époque moderne se caractérisa par un accroissement d'extension, un terme par lequel la philosophie analytique du langage désigne les objets auxquels l'on peut appliquer la signification d'un mot. Comme Kenneth R. Minogue l'a affirmé très efficacement dans son article « Treason and Early Modern State » :

There is a tendency to move from a situation in which treason provoked the greatest indignation (Middle Ages) to one in which whatever provoked the greatest indignation becomes treason.

(Minogue 1986 : 425)

Dans la littérature dévotionnelle d'époque moderne, mais aussi dans l'iconographie de la trahison, les changements religieux exécrables, prissent-ils la forme de l'hérésie, du schisme ou de l'apostasie, étaient parfaitement qualifiables de trahison.

Les trois bouches de Satan, qui dévoraient les traîtres dans l'Enfer médiéval de Dante, étaient donc destinées à se multiplier dans l'imaginaire religieux d'époque moderne, l'espace étroit au fond du neuvième cercle devenant, ainsi, de plus en plus peuplé.

4. Conversion et baptême.

Le baptême apparaît dans plusieurs représentations (littéraires et iconographiques) de la conversion, évoquant efficacement l'entrée du converti dans la communauté des fidèles (ce sacrement est particulièrement fréquent dans les représentations picturales de la conversion, où il résume tout le parcours du changement spirituel dans la figuration de son instant culminant).⁸⁹⁸

Émile Delaye (S.J., *Le Père*), à l'entrée « baptême » du *Dictionnaire de Spiritualité* (DS, 1 : coll. 1218-30), propose une synthèse dense et précise de l'histoire et de la théologie de ce sacrement.⁸⁹⁹ Dès l'introduction de son étude il met en évidence que tous les sacrements, y compris naturellement le baptême, sont d'abord des signes.⁹⁰⁰ Ils relèvent donc immédiatement d'une importante dimension sémiotique. Les sacrements, toutefois, ne sont pas des signes communs, pour la raison suivante : « il est de règle que les sacrements, étant des *signes sensibles* de la sanctification des âmes, doivent exprimer et signifier ce qu'ils opèrent, opérer ce qu'ils signifient. » (Delaye dans DS, 1 : col. 1218) Du point de vue linguistique nous pourrions donc affirmer que le baptême est véhiculé par des signes que la pragmatique de la communication dénommerait

performatifs,⁹⁰¹ à savoir des signes dont la signification coïncide avec l'action qu'elle désigne.⁹⁰² Un exemple de ce phénomène linguistique est le verbe « promettre » : lorsque l'on énonce ce verbe à la première personne singulière, l'énonciation de la promesse coïncide avec l'action correspondante.

L'analogie entre l'individualité des actes performatifs, qui est exprimée au plus haut degré dans la parole, le signe et l'acte du baptême (où le fait d'*énoncer* « je te baptise », conjointement aux autres signes qui composent le rite, *opère* le baptême) et celle de la conversion (laquelle ne se décline également qu'à la première personne singulière, le changement de religion ne pouvant être véritablement énoncé que par celui même qui se convertit) fait en sorte qu'un lien conceptuel et spirituel très étroit s'établit entre ces deux moments de la vie religieuse, entre la singularité de celui qui confère la grâce et l'individualité de celui qui la reçoit (qui l'accepte). Le baptême devient donc un signe de conversion par excellence. Il indique le moment où le processus de changement spirituel s'achève, et le converti entre officiellement dans la communauté des croyants.

Après le Concile de Trente, le sacrement du baptême joue par conséquent un rôle fondamental vis-à-vis de l'imaginaire de la conversion religieuse. Les raisons de cette importance sont multiples, mais elles peuvent être classifiées justement à partir de la nature sémiotique du sacrement. En premier lieu (1) l'Église s'interroge sur la validité du baptême comme signe de conversion (surtout chez les missions de l'Amérique centrale et méridionale et chez celles du Sud-Est d'Asie) : en termes sémiotiques, l'on pourrait affirmer que les inquiétudes des théologiens catholiques portent sur la question suivante : lorsque l'on baptise les indigènes de la Nouvelle Espagne, quel degré d'instruction religieuse est-il nécessaire pour que le sacrement soit en même temps un signe et un sceau de la conversion ? En deuxième lieu, (2) l'Église

s'interroge sur l'utilité du baptême non pas comme un signe de la conversion, mais comme un instrument du changement spirituel (ces deux aspects étant évidemment liées)⁹⁰³ ; de quelle façon la représentation (et même la présentation spectaculaire) du baptême autrui peut-elle encourager la conversion des « infidèles » ? (Ce problème, nous le verrons tout de suite, se pose aussi pour les croyants : comment renouveler le baptême ? C'est-à-dire : comment mettre en scène sa propre adhésion à la religion catholique afin de la rajeunir et de la renforcer ?)⁹⁰⁴ À ces questions se lie un troisième point (3), qui porte sur la représentation du baptême en relation avec la conversion dans les arts et dans la littérature. Comment les arts, et surtout la peinture, se sont-ils servis du baptême comme signe moyennant lequel représenter la conversion ?

En ce qui concerne le premier point (la valeur sémantique du baptême), il faut s'attarder quelque peu sur la signification de l'usage rituel de l'eau, dont la portée anthropologique et religieuse dépasse les limites de la foi chrétienne.⁹⁰⁵ Dans le baptême, le rapport entre la souillure et la propreté, entre la tache et l'eau est devenu la base physique d'un symbolisme spirituel concernant l'opposition entre le péché et la grâce, entre la damnation et la sainteté :⁹⁰⁶

Du reste, il n'y a rien de plus naturel qu'une ablution rituelle pour signifier le désir de pureté de l'âme et le pardon des péchés ainsi effacés par Dieu comme les souillures corporelles par l'eau du fleuve.

(Delaye dans DS, 1 : col. 1218)

Les représentations artistiques donnent souvent beaucoup d'emphase à l'importance de l'eau dans le baptême, surtout dans la période que nous étudions. Ce qui préoccupe les artistes n'est pas simplement la présence du

liquide, mais aussi les modalités de son usage. Par exemple, afin de saisir jusqu'à quel degré la poésie de Tasso est imprégnée par une connaissance théologique précise de la liturgie catholique, il faut rappeler que si dans les premières communautés chrétiennes le baptême avait eu lieu par l'immersion intégrale du néophyte dans l'eau, plus tard, après la diffusion du Christianisme, l'on adopta également la liturgie du baptême par effusion, par exemple aux pays arides, où la siccité pouvait être d'obstacle au rite traditionnel, ou aux pays nordiques, où l'immersion dans l'eau gelée pouvait endommager la santé des néophytes. Toutefois, même lorsque l'on baptisait par effusion (du latin « *infusio* »), l'on prenait soin que l'aspersion d'eau simulât en quelque sorte une immersion complète : l'eau devait toujours tomber de haut en bas sur la tête du néophyte, la direction de la chute ayant simultanément une valeur symbolique évidente (la tombée abondante de la grâce sur le pécheur). C'est justement afin de suivre cette tradition millénaire, qui établit les confins à l'intérieur desquels le baptême demeure un signe valable de l'entrée dans la communauté des Chrétiens, que Tancredi remplit son armet avec de l'eau, afin de pouvoir la déverser sur la tête de Clorinda. L'importance de l'eau vis-à-vis de l'efficacité du baptême (vis-à-vis de la justesse sémantique de ce signe-sacrement) apparaît encore plus évidente dans les transpositions picturales de la *Gerusalemme liberata*.

Dans certaines représentations du baptême de Clorinda (par exemple dans celle d'Ambroise Dubois),⁹⁰⁷ d'une part la peinture, un art de l'espace, utilise le baptême, qui est un événement ponctuel,⁹⁰⁸ afin de surmonter les difficultés que crée l'exigence de représenter le temps (la conversion, comme tout changement spirituel, étant un processus qui se déroule dans la dimension temporelle) :⁹⁰⁹ moment culminant de la conversion, le baptême devient ainsi le signe par lequel la peinture invite l'observateur à reconstruire, rétrospectivement, tout le développement du changement

spirituel. D'autre part, l'image profite de sa capacité de représenter l'espace afin de souligner, justement, et beaucoup plus efficacement que la poésie, l'importance théologique de l'eau. Dans le tableau de Dubois, par exemple l'image propose en premier plan le moment où Tancredi est sur le point de déverser le contenu de son armet sur la poitrine de Clorinda, tandis que dans un coin du tableau, en bas sur la droite, nous voyons le même Tancredi qui, moyennant son armet, puise de l'eau dans une source. La perspective (à savoir la façon dont l'image construit à la fois son espace topologique et les relations sémantiques qui l'habitent), et donc la proportion entre le deux figures de Tancredi devient un signe de la distance entre le corps de Clorinda mourant et la source de son salut. Cette distance encourage l'observateur à reconstruire tout un récit se caractérisant par une forte tension émotive : Clorinda est en train de mourir ; Tancredi veut satisfaire le désir de conversion de la guerrière sarrasine avant qu'elle ne meure (autrement il pourra se dire coupable de la mort spirituelle outre que de celle corporelle de Clorinda). Mais pour que la conversion s'achève elle requiert le baptême, et celui-ci a besoin d'eau. D'où la course désespérée de Tancredi vers la source, un élan d'autant plus tragique qu'il sait bien que son ennemi pourrait mourir pendant cette absence, et que plus il court vite, plus il aura des chances de la retrouver vivante à son retour (à ce propos, certains tableaux, comme par exemple celui de Domenico Tintoretto,⁹¹⁰ soulignent l'urgence du baptême non pas par la distance entre Clorinda et la source, mais par la vitesse de Tancredi, qui se transmet dans l'élan déséquilibré par lequel il se jette, l'armet plein d'eau, sur le corps de Clorinda).⁹¹¹

La façon dont la théologie post-tridentine interprète la relation entre la conversion et le baptême ne se reflète pas seulement dans l'importance que le poème de Tasso attribue à l'eau (comme élément indispensable pour

l'efficacité du sacrement) mais aussi dans la correspondance presque parfaite que la *Gerusalemme liberata* établit entre la mort, la conversion et le baptême. La Réforme ne fait que récupérer une formule pauline : l'immersion dans l'eau, qui à la fois symbolise et opère le baptême, est une image de la descente dans le tombeau :

Le néophyte se plonge dans les eaux comme dans un tombeau où il ensevelit le passé pour renaître, homme nouveau, à l'image du Christ glorieux au matin de Pâques. Dans ce tombeau des eaux baptismales il laisse le « vieil homme », c'est-à-dire tout ce qu'il y avait en lui de pécheur, de même que le Christ a laissé dans son tombeau tout ce qu'il avait pris de passibilité et de misères humaines nées du péché d'Adam.

(Delaye dans DS, 1 : col. 1220)⁹¹²

Lorsque Tasso décrit le baptême et la mort de Clorinda comme deux événements conceptuellement (outre que poétiquement) contigus, ils donnent une forme poétique à la théologie chrétienne du baptême. Simultanément, le poète est conscient de la position de son héroïne vis-à-vis du Catholicisme. Le baptême étant avant tout « un rite d'agrégation à cette société visible que forment entre eux les Chrétiens » (Delaye dans DS., 1 : col. 1222), la position des sarrasins vis-à-vis de cette communauté est différente par rapport à celle des Protestants. Si l'hérétique baptisé fait théologiquement partie de l'Église du Christ, sans faire partie de l'Église de Rome, l'individu qui n'a pas reçu le sacrement du baptême, comme la guerrière blessée, fait partie de la communauté chrétienne de façon tendancielle et impropre (quoique elle soit chrétienne par naissance, comme dans ce cas-là). D'où l'urgence du baptême de Clorinda, le premier et le plus important des pas vers son salut spirituel, de sorte qu'elle puisse

appartenir à l'église de façon pleine.⁹¹³ Le Concile de Trente, en fait, qui promulgue ses décrets à la même époque où Tasso écrit ses vers, souligne avec force la valeur « légale » du sacrement :

Si quis dixerit huiusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patris eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et ubi se velle responderint, suo esse arbitrio relinquendos nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiæ aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant : anathema est.

(Denziger 1974 : 384, 1627 : Conc. Trid., Sess. VII, *Canones de sacramentis – de baptismo can. 14*)

Les débats missionologiques sur l'efficacité du baptême porteront encore sur ce dilemme : se hâter à faire entrer les catéchumènes dans l'Église ou bien travailler pour qu'ils achèvent d'abord leur instruction catéchistique ? Ce problème ne concerne pas seulement les missions « externes » des Indes, mais aussi celles à l'intérieur de l'Europe.

Si la valeur sémantique du baptême (sa capacité de signifier un « état de grâce ») fit l'objet d'une méditation intense au sein de l'Église de Rome, les théologiens de la Réforme se préoccupèrent également de sa valence pragmatique, à savoir de la façon dont ce sacrement pouvait à son tour encourager des autres conversions. De ce point de vue, le baptême fut souvent comparé avec le sacrement de la pénitence, qui joue évidemment un rôle central dans l'imaginaire de la conversion : le baptême peut causer des nouvelles conversions, outre à sceller celles qui ont déjà eu lieu, car il est lui-même une forme de pénitence. Voici un autre extrait des Actes du Concile :

Per baptismum enim Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes : ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum paenitentiae, sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente iustitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito paenitentia « laboriosus quidam baptismus » a sanctis Patribus dictus fuerit.

(Denziger 1974 : 392, 1672 : Conc. Trid., Sess. XIV: *D. de paenit. can.*

6)

Ce passage bâtit une analogie figurative, outre que conceptuelle, entre la pénitence et le baptême. Les larmes qui caractérisent ce dernier sacrement (dont elles sont la manifestation la plus visible et remarquable) sont rapprochées de l'eau baptismale, selon une logique que l'on peut dénommer, après-coup, structurale : si l'eau des larmes provient de l'intérieur du corps (et de l'âme) et symbolise l'aboutissement des efforts individuels du Chrétien qui parvient à prendre conscience de ses propres péchés, l'eau du baptême provient de l'extérieur du corps, et symbolise l'aide gratuit de la grâce aux pécheurs.⁹¹⁴ Le chemin du baptême étant ainsi en quelque sorte plus « facile » de celui de la pénitence, un problème théologique surgit entre la fin du 16^e siècle et le début du 17^e : si d'une part il est opportun et vivement conseillé de multiplier le sacrement de la pénitence à chaque fois que l'on retombe dans une vie de péchés, le renouvellement du baptême est-il également à conseiller ? Cette question se situe au sein d'une problématique plus vaste, à savoir celle de l'unicité ou bien de la possibilité de renouveler les sacrements (débat qui sera particulièrement enflammé à propos de l'eucharistie, par exemple dans les diatribes entre Jansénistes et Catholiques « orthodoxes »).

Le baptême étant un sacrement que l'on ne peut pas renouveler de façon rituelle et explicite, les théologiens (conscients de la valeur pragmatique, persuasive du baptême) se sont interrogés sur les moyens de suppléer à cette impossibilité de façon indirecte et implicite. Le sens de ces interrogations est le suivant : puisque le baptême blanchit l'âme, en y effaçant toute trace de péché, comment peut-on reproduire ce même effet de purification par des moyens différents ? Les réponses par lesquelles l'on a essayé de régler cette question sont multiples. L'on a insisté beaucoup non seulement sur l'équivalence entre le baptême et la pénitence (le sacrement de la conversion), mais aussi sur la possibilité de rapprocher le baptême et le martyre, qui a le même effet de conférer aux âmes la plénitude de la grâce divine. Toutefois, comme le fait de pâtir le martyre n'est pas volontaire, car l'on ne choisit pas d'être martyrisé, et puisque toute une tradition théologique rapproche l'ascétisme du martyre (le premier ne serait qu'une forme lente et prolongée du dernier), l'on a suggéré aussi une équivalence possible entre les effets du baptême et les effets de la vie monastique. Autour de cette suggestion, une dispute a eu lieu entre les théologiens thomistes et Luther, qui dénonçait cette équivalence comme étant une invention de Saint Thomas d'Aquin. Puis, après le Concile de Trente, le statut théologique des pratiques qui sont censées renouveler les effets du baptême devint encore plus central.

René Daeschler, à l'entrée « Baptême, commémoration du » du *Dictionnaire de Spiritualité* (DS, 1 : cols 1230-40), après avoir retracé les origines du rite de la « Pâque annotine », coutume par laquelle les premiers chrétiens renouvelaient les obligations contractées lors de leur premier baptême (le rite était ainsi dénommé puisqu'il avait lieu, d'habitude, le jour des Pâques), et après avoir mentionné des autres rites anciens, destinés à produire le même effet, discute du relief que le Concile de Trente attribua à

ce sacrement d'initiation, importance qui est témoignée par la façon dont le baptême est défini dans le *Catéchisme du Concile de Trente*, ou *Catéchisme Romain*, publié sous le pape (Saint) Pie V :

Unusquisque iis rebus admonitus, quas in alio geri videat, secum recordetur, qua sponsione Deo obligarit, cum Baptismo initiatus est; simulque illud cogitet, an vita et moribus talem se præbeat, qualem ipsa Christiani nominis professio pollicetur.

(*Catechismus romanus* 1840 : 125)

Cet extrait montre que le rapport entre le baptême et la conversion devient de plus en plus étroit après le Concile de Trente : le pacte contracté entre Dieu et l'homme lors du premier sacrement est le terme de comparaison par rapport auquel le fidèle doit constamment s'interroger sur l'état spirituel de son âme. C'est afin d'aiguiller la pratique de renouvellement du baptême vers l'édification spirituelle et même vers la conversion des fidèles que Saint Charles Borromée, véritable ingénieur de la spiritualité, de la théologie et de la liturgie post-tridentine, encouragea la reprise, l'observance et la diffusion de la pratique traditionnelle de l'anniversaire baptismal. Voici un passage des *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, les actes du Concile qui eut lieu à Milan en 1580, et qui fut dirigé par le Saint évêque Charles Borromée :

Religiosi instituti olim fuit diem baptismi quotannis a fidelibus pie celebrari, id quod S. Gregorius Nazianzenus aliquando ostendit. Quae sane institutio, cum ad pietatis christianae cultum piamque morum disciplinam non parum adjumenti in primis adjutrice Dei gratia afferre possit, eam in usum revocari vehementer in Domino cupimus. Itaque parochus et confessarius, prout occasio tulerit,

cohortationis officio in id incumbant, ut fidelium quorum curam gerunt, unusquisque quo die baptizatus est, quotannis ardentiori prece, eleemosyna, si per facultates potest, omnique caritatis opere atque officio, spiritalisque gaudii, celebritate recolat, memor se, chirographo damnationis deleto, haereditatis caelestis participem in Cristo Domino factum esse.

(Borromée 1683, 1 : 246)

Ainsi, pendant la Réforme catholique, le renouvellement des obligations du baptême devint un instrument très subtil de « propagande » et de contrôle spirituels.⁹¹⁵ L'influence de l'œuvre de Saint Charles Borromée, qui s'exerça sur tous les domaines de la vie spirituelle post-tridentine, et même dans la dévotion aux images, ne manqua pas de marquer profondément la conception moderne du baptême et la perception de ses liens avec la pénitence et la conversion.⁹¹⁶ En particulier, dans la littérature religieuse française du dix-septième siècle, plusieurs auteurs, et notamment les Oratoriens, conçurent le baptême de façon analogue à celle de Saint Charles Borromée, comme instrument de leur rhétorique de conversion.⁹¹⁷

5. Réceptacles de grâce : quelques notes sur l'iconographie post-tridentine du baptême (et de la conversion) : la coquille.⁹¹⁸

Dans l'iconographie du baptême (le sacrement qui « officialise » la conversion), l'objet qui contient l'eau bénite révèle parfois la nature du changement spirituel scellé par le rite. Par exemple, l'armet que Tancredi emploie afin de baptiser Clorinda souligne le fait que c'est par le combat que la guerrière sarrasine a rencontré simultanément la mort du corps et le salut de l'esprit. Mais dans l'iconographie du baptême un autre objet

apparaît fréquemment comme réceptacle : la coquille, notamment en Italie et surtout après le Concile de Trent.⁹¹⁹ Nous allons nous attarder sur les raisons de ce choix iconographique, en prenant comme point de départ un *Baptême de Saint Augustin* de Mattia Preti (Taverna, 1613 – La Valletta, 1699).⁹²⁰ Ce tableau est quelque peu postérieur par rapport à la période visée par notre livre (1563-1622). Toutefois, nous avons déjà souligné que les limites de notre corpus ne peuvent qu'être flexibles, du moment que l'influence du climat culturel de la Réforme catholique s'exerce avec des temps et des modalités différents selon les lieux, les contextes et aussi selon le type de texte que l'on considère. Par exemple, quoique le *Baptême de Saint Augustin* de Mattia Preti soit datable autour de 1639, à une analyse attentive il apparaît fortement imbu des valeurs religieuses du Concile de Trent.⁹²¹ En outre, comme nous le verrons, l'iconographie de ce tableau ne fait que donner de l'emphase à certains traits de l'imaginaire visuel chrétien, qui s'étaient déjà manifestés dans une période antérieure - nous retrouvons la coquille comme réceptacle de l'eau bénite dans des représentations antérieures, par exemple dans un *Baptême de l'Empereur Constantin* de Baccio Ciampi (Barga 1574 – Roma 1654)⁹²² - ainsi que dans des images postérieures - comme dans le *Baptême du Christ* du même Mattia Preti⁹²³ ou comme dans le *Baptême d'une princesse indienne par Saint François Xavier*, exécuté en 1704 par Giovan Battista Gaulli (Gênes 1639 – 1709).⁹²⁴

L'identification du sujet du *Baptême de Saint Augustin* n'est pas difficile, ce thème ayant été représenté souvent dans l'iconographie chrétienne ; mais si l'on se demande pourquoi le peintre choisit une coquille comme réceptacle de l'eau bénite, la réponse n'est pas aussi simple. Certainement, le choix n'est pas fortuit, d'autant plus que la structure topologique de l'image attire l'attention du spectateur vers le geste du baptême et vers la coquille, laquelle se situe presque exactement à

l'intersection des diagonales du tableau. Elle occupe donc le centre de l'image, et en même temps constitue un indice central pour le déchiffrement de la scène.

Pourquoi donc une coquille ? Cette interrogation ne jaillit pas simplement de la curiosité de l'iconologue, ni de la simple application des schémas interprétatifs du sémioticien. Elle mûrit au contraire au sein du bricolage pluridisciplinaire qui caractérise le présent livre, et qui tient compte à la fois du symbolisme de la coquille (démarche iconologique), du sens de sa forme plastique et de sa position (stratégie sémiotique) et du contexte géographique et historique de sa création (rigueur philologique). De même, la réponse à une telle question ne peut dériver que de la combinaison de tous ces savoirs. D'abord, l'historien de l'art et l'iconologue doivent constater que le choix de la coquille comme instrument de baptême est assez fréquent dans l'histoire du Christianisme, et même dans la liturgie actuelle. En français, par exemple, l'on dénomme « bénitier » une espèce de coquille, la *Tridacna gigas*, qui est souvent utilisé comme font baptismal (l'exemple le plus spectaculaire de cet emploi étant les magnifiques fonts baptismaux sculptés en 1745 par Jean-Baptiste Pigalle, que l'on peut admirer dans l'église de Saint-Sulpice à Paris).
[FIGURE 7]



Figure 7

Toutefois, il ne faut pas confondre les causes avec les effets, se contentant d'une explication selon laquelle la coquille apparaîtrait dans le tableau de Mattia Preti parce que dans l'histoire du Christianisme elle a été souvent un réceptacle d'eau bénite. Au contraire, il faut rechercher les raisons de cet emploi, d'autant plus que cette tendance semble s'accroître pendant la Réforme catholique - quand la coquille fait son apparition également dans l'iconographie du baptême de Saint Augustin.⁹²⁵

Quelle est donc la relation entre le baptême et la coquille, et pourquoi se manifesterait-elle surtout après le Concile de Trent ? Afin de trouver une explication ou, mieux, une interprétation, l'iconologue et le sémioticien doivent bricoler ensemble : l'on aura recours d'une part aux opérations d'intelligence intertextuelle, d'autre part à la lecture plastique de l'image et à la construction de charpentes interprétatives semi-symboliques.⁹²⁶

D'abord, il faut avancer une considération préliminaire : les coquilles qui apparaissent dans l'iconographie du baptême ne correspondent pas à

n'importe quel type de coquille. Par exemple, elles ne rentrent pas dans la typologie des coquilles à forme de spirale, dont Paul Valéry s'est occupé dans l'un de ses essais (Valéry 1957).⁹²⁷ Au contraire, les coquilles (ou, mieux, les valves) du baptême affichent une forme précise, qui est celle de l'hémisphère. Les raisons d'une telle topologie ne peuvent pas se réduire simplement à une logistique : les valves ne sont pas hémisphériques uniquement parce qu'elles doivent contenir de l'eau ; plus probablement, elles présentent cette forme parce que l'hémisphère incarne une certaine signification. Sans vouloir proposer de la symbologie hâtive ou un éloge des mathématiques platoniciennes, il n'est pas absurde d'affirmer que les configurations topologiques expriment déjà une propension à certains régimes de sens et que les objets qui en sont caractérisés participent de cette même attitude. À l'égard de l'hémisphère et donc des valves dont la topologie ressemble à cette figure géométrique, ladite propension peut être définie par deux adjectifs : partialité et asymétrie. Tout hémisphère apparaît visuellement instable et semble contenir l'espoir et la tension téléologique d'une plénitude sphérique. Cette description abstraite indique les lignes maîtresses par lesquelles l'objet naturel hémisphérique, comme par exemple la coquille, devient une molécule de sens culturellement structurée, où la tension externe entre l'hémisphère et sa plénitude sphérique, mais aussi la tension interne entre la concavité et la convexité, la lumière et l'obscurité, l'intériorité et l'extériorité, transforment la valve de la coquille dans un réceptacle doué d'un potentiel narratif et eschatologique naturel.⁹²⁸ Et qu'est-ce la narration, sinon le rétablissement d'une symétrie altérée ?⁹²⁹ Les objets hémisphériques racontent une histoire pétrie d'imperfection et de plénitude, d'asymétrie et d'équilibre.⁹³⁰ Dans cette section du livre nous nous pencherons surtout sur l'histoire racontée par la

coquille, l'hémisphère luisant qui apparaît souvent au centre de l'iconographie post-tridentine du baptême.

Si l'on interprète cet objet inusuel dans le cadre du système semi-symbolique que l'on vient d'ébaucher, où une hiérarchie d'oppositions topologiques exprime une opposition ontologique ou eschatologique, l'eau bénite (et la position syntaxique que cette figure occupe dans le rite et dans le sacrement, à savoir celle de la grâce) devient l'instrument par lequel l'asymétrie de la coquille (qui n'est qu'une image de l'imperfection du mécréant) est comblée dans la plénitude de la conversion. Ici, dans le zigzag du bricolage, l'iconologue relaye le sémioticien. La construction d'une charpente interprétative semi-symbolique permet l'identification de quelques autres relations intertextuelles et même de quelques filiations philologiques.

L'histoire de Gédéon, dans le livre des Juges (6, 36-40), est sous-tendue par une articulation sémantique qui ressemble beaucoup à celle qui a été décrite lors de notre interprétation des scènes de baptême :

Gédéon dit à Dieu : « Si tu veux sauver Israël par ma main, comme tu l'as dit, voici, je vais étendre sur l'aire une toison de laine : s'il n'y a de la rosée que sur la toison et si tout le terrain reste sec, je saurai que tu veux sauver Israël par ma main, comme tu l'as dit. » Et il en fut ainsi. Lorsque le lendemain Gédéon se leva, il pressa la toison et il en exprima la rosée, une pleine coupe d'eau.

Ce passage évoque d'une part le doute de Gédéon, d'autre part la rosée divine, un élément liquide (tout comme l'eau bénite) qui comble la forme concave du réceptacle et, en même temps, le creux de l'imperfection humaine (l'incrédulité de Gédéon, le manque de foi du converti). Cependant, ce texte ne recèle pas seulement une faible analogie

intertextuelle, mais aussi un lien philologique plus étroit. Lisons la dernière phrase du même passage dans la Vulgate, la version latine de la Bible qui a inspiré l'imaginaire religieux du Christianisme pendant plusieurs siècles :

De nocte consurgens expresso vellere concham rore complevit.

(Fischer 1965)

Comme il arrive souvent dans les traductions, le texte français de la TOB n'a rendu que l'un des sens possibles du mot latin *concham*. Le *Oxford Latin Dictionary* (Glare 1954, entrée « *concha* »)⁹³¹ en indique trois ; la troisième signification est « *a vessel (for holding or measuring oil, unguents, salt, etc.)* », tandis que la première est « *a mollusc, a shell-fish* » et la deuxième est « *the shell of a mollusc, sea shell.* » Lorsque Gédéon demande à Dieu de combler par une rosée miraculeuse le creux de sa propre incrédulité, il n'utilise pas un réceptacle quelconque, mais une coupe à forme de coquille. Ce passage biblique est l'un des premiers à interpréter la topologie de l'hémisphère et la morphologie de la coquille comme un signe de l'imperfection humaine, complétée par la grâce de Dieu sous la forme de la rosée. Dans les siècles suivants, cette interprétation sera enrichie d'un troisième élément, qui, à bien voir, était déjà contenu dans la combinatoire des parcours de sens et de leur génération.⁹³² Un petit schéma sera utile afin d'élucider ce point :⁹³³ si d'un côté l'on situe une chaîne de correspondances qui lie la sémantique profonde de l'imperfection à la topologie plastique de l'hémisphère et à la morphologie figurative de la coquille,⁹³⁴ de l'autre côté, la valeur profonde de perfection, créée par l'intervention de la grâce divine sous la forme de la rosée, doit s'incarner dans un objet dont la topologie plastique est sphérique. Avant de révéler la nature dudit objet, il faut attirer l'attention sur deux points importants : en

premier lieu, ce schéma ne donne qu'une vue d'ensemble du système semi-symbolique dans lequel l'on a choisi de placer la coquille ;⁹³⁵ l'on pourrait l'affiner et le compliquer, bien évidemment, en y ajoutant, par exemple, l'articulation et l'opposition des modalités,⁹³⁶ et les figures de l'incertitude et de la foi ; en deuxième lieu, cette façon bricoleuse de manipuler l'instrument analytique du semi-symbolisme correspond à l'une des possibilités théoriques envisagées à cet égard par Jean-Marie Floch dans le deuxième dictionnaire de sémiotique (Greimas et Courtès 1986), à savoir l'opportunité de construire non seulement des microstructures *intra*-textuelles, mais aussi des macrostructures *inter*-textuelles, où des discours entiers ou des fragments culturels complexes seraient déchiffrés au moyen du semi-symbolisme. Nous pouvons donc suivre cette indication et attribuer une identité à l'objet mystérieux du schéma par la référence à un texte qui a exercé une influence profonde sur l'imaginaire du Christianisme, à savoir le *Physiologue*. D'abord, quelques indications philologiques. Cet ouvrage, qui a fait l'objet d'une bibliographie très vaste,⁹³⁷ fut probablement composé à Alexandrie entre la fin du deuxième siècle et les premières décennies du troisième, à la même époque où Origène et les mouvements gnostiques diffusaient leur philosophie dans la même région. Le *Physiologue* est foncièrement une interprétation gnostique de la nature ; étymologiquement, le titre grec signifie *discours sur la nature*, mais également *discours de la nature*. Dans un passage consacré à la coquille, le *Physiologue* révèle l'objet sphérique qui complète l'imperfection hémisphérique de la valve (celle utilisée dans le baptême, celle dont se sert Gédéon), c'est-à-dire la perle. Comment la perle est-elle engendrée dans la coquille, se demande le *Physiologue* ? La réponse est la suivante : elle affleure à la surface de la mer dans les premières heures du matin, ouvre sa bouche, absorbe la rosée céleste et les rayons du soleil, de la lune et des étoiles et, avec la lumière de ces astres, produit la perle dans

son sein. Il n'est pas difficile de reconnaître, dans ce texte, quelques-uns des éléments qui composent l'histoire biblique de Gédéon : le cadre temporel (les premières heures du matin), le revêtement figuratif de l'intervention surnaturelle (la rosée céleste), le réceptacle de la grâce (la coquille). Mircea Eliade, dans ses « Remarques sur le symbolisme des coquillages » (Eliade 1954) ainsi que Gaston Bachelard, dans un chapitre de *La terre et les rêveries de la volonté*,⁹³⁸ consacré à la rosée et à la perle, ont souligné, de façon assez vague, faut-il le dire, comment la coquille exprime dans plusieurs cultures un symbolisme de fécondité et de génération, probablement lié aux ressemblances entre la morphologie de la coquille et celle de la vulve (en latin, le mot *concha* désigne également le sexe féminin). Toutefois, l'on ne pourrait ni saisir l'importance de la relation entre le texte biblique et celui du *Physiologue*, ni avancer dans ce parcours de bricolage qui doit nous amener à l'interprétation des images de baptême, sans spécifier le *type* de génération qui est symbolisé par la naissance de la perle dans la coquille. Il faut aborder cette question à partir du *Physiologue* même, qui compare explicitement la nature sphérique de la perle à la perfection du Logos (les traits morphologiques qui caractérisent la figure de la perle - la blancheur parfaite, l'extrême dureté et la luminosité éblouissante - contribuant à établir cette comparaison). L'imaginaire chrétien s'approprie ce symbolisme, comme nous pouvons le constater en citant un passage du *Pédagogue*, le premier traité pédagogique chrétien, rédigé par Clemens d'Alexandrie (145-50 – 211-217, environ à la même époque où le *Physiologue* fut écrit). Dans cet ouvrage, qui se veut une sorte de manuel pour l'éducation chrétienne, l'auteur se pose une question que l'on pourrait qualifier de sémiotique avant la lettre, à savoir celle de choisir la façon la meilleure de parler du Logos, de la présence active de Dieu dans l'univers. Voici le texte grec :

Λίθος γέ τοι τίμιος ἡ μαργαρίτης ἡ σμάραγδος αὐτον αινίττεται
 τον λόγον, κρυσος δε αὐτος πάλιν ο ἀδιάφορος λόγος, ο τον ιον
 της φθορας ουκ επιδεχόμενος.

(Clemens d'Alexandrie 1960, 1 : 128-9)

Dans le vocabulaire de la perfection divine, la perle occupe une place privilégiée. Autour de ce lieu symbolique, toute la morphologie de la coquille, ainsi que la tension topologique entre l'imperfection de l'hémisphère et la perfection de la sphère, sont réinterprétées dans une clef eschatologique. À partir du *Physiologue* jusqu'aux bestiaires médiévaux, les valves incomplètes de la coquille symbolisent l'Ancien et le Nouveau Testament, le rayon de lumière qui la féconde aux premières heures du matin devient une figure de la grâce et du Saint-Esprit, tandis que la perle engendrée dans la coquille se transforme dans une image de la naissance du Christ, laquelle se situe exactement entre l'Ancien et le Nouveau Testament pour rédimmer l'imperfection humaine. Une case vide semble s'ouvrir dans la syntaxe de cette génération miraculeuse, mais aussi dans l'échiquier où l'imaginaire chrétien a dessiné, pendant plusieurs siècles, son « mythe fondateur. » Si la perle est le Christ et le rayon fécondant est le Saint-Esprit, l'on peut se poser la question de quelle interprétation symbolique faut-il attribuer à la coquille dans son complexe. D'une part, elle est une image de la fécondité féminine ; d'autre part, les mythes alexandrins ôtent à cette structure symbolique toute référence sexuelle, car la perle est générée, non pas créée, à l'intérieur des valves. Cette allusion à la célèbre prière de Nicée⁹³⁹ n'est pas casuelle : lorsqu'au quinzième siècle les humanistes italiens se penchèrent sur les textes des Pères grecs de l'Église, ils remplirent cette case vide de la génération miraculeuse par une équivalence théologique laquelle aurait produit, ensuite, des conséquences importantes

pour l'iconographie chrétienne. Cette analogie peut être explicitée par la référence à une série de trois images, remontant au quinzième siècle : deux *Vierge à l'enfant* de Filippo Lippi (Florence 1406 – Spoleto 1469)⁹⁴⁰ - celle de la *National Gallery* de Washington⁹⁴¹ [FIGURE 9] et le retable *Barbadori*⁹⁴² -, [FIGURE 10] une *Vierge à l'enfant* peinte par l'atelier de Lippi,⁹⁴³ [FIGURE 11] et une autre *Vierge à l'enfant* du maître de la nativité du Louvre (musée de Budapest). [FIGURE 12]



Figure 9



Figure 10



Figure 11



Figure 22

Tel est le potentiel architectural de la coquille,⁹⁴⁴ qu'elle est devenue presque invisible dans l'iconographie de la Vierge à l'enfant, transformée par un mimétisme parfait dans une niche ou dans un chevet. Toutefois, son

symbolisme affleure à nouveau à la surface de l'image lorsque l'on observe la conformation plastique du ventre de la Vierge et surtout des vêtements qui la couvrent. Dans la *Vierge à l'enfant* de Washington, mais aussi dans celles de Florence et de Budapest, les rayures qui sillonnent le ventre de Marie établissent une rime plastique avec les fentes qui traversent la valve de la coquille. Les résonances structurales de l'image confirment donc la présence d'une métaphore mariale : les rayures qui selon Michel Pastoureau identifient d'habitude *l'étoffe du diable* (Pastoureau 1995), sillonnent ici une *étoffe de la sainteté*. Cette métaphore est encore plus évidente dans les architectures peintes de certaines *Annonciations* de la Renaissance italienne, comme celle peinte par Neri di Bicchi (Florence, 1419 – 1491). [FIGURE 13]⁹⁴⁵



Figure 13

Berenson le considérait un peintre médiocre (1963) ; cependant, dans son *Annonciation*, il a su résumer tout l'univers symbolique de la coquille en tant que figure de l'incarnation miraculeuse du Christ. La tête de la Vierge, que les rayons fécondants du Saint-Esprit touchent sous la forme d'une colombe, s'incorpore visuellement dans la valve de la coquille, où un délicat chapelet de perles propose une référence subtile et voilée à la signification de la scène.⁹⁴⁶ L'on retrouve cette même grammaire de la « mythologie » chrétienne - où la coquille apparaît comme figure de la perfection et de la grâce et, plus précisément, comme lieu qui à la fois héberge le mystère de l'incarnation et en défit l'ineffabilité - dans l'un des tableaux les plus suggestifs de la Renaissance italienne, qui est également l'un des plus étudiés : la *Pala de Brera*, peinte par Piero della Francesca entre 1469 et 1474 (Borgo San Sepolcro, 1416-1417 – Rimini, 1492). [FIGURE 14]



Figure 14

Cette œuvre constitue une étape fondamentale dans l'évolution de l'iconographie italienne de la coquille. Afin d'interpréter correctement la façon dont cet objet apparaît dans les scènes de baptême (et de conversion) postérieures au Concile de Trent, il faut étudier de façon approfondie la signification de la coquille dans ce chef-d'œuvre de Piero della Francesca.⁹⁴⁷

Quoique la *Pala de Brera* soit largement connue, il est cependant utile d'attirer l'attention sur quelques détails de son iconologie. Il s'agit d'une toile peinte à huile de 248 x 170 cm, conservée dans la Pinacothèque de Brera, à Milan. Les iconologues ont identifié presque tous les personnages qui apparaissent dans l'image, la Vierge à l'enfant entourée de quatre anges chérubins, les six saints et le donateur, Federico de Montefeltro. Les attributs stéréotypés et précis des six saints, en particulier, en permettent une identification aisée : de gauche à droite, Saint Jean Baptiste, Saint Bernardin, Saint Jérôme, Saint François d'Assise, Saint Pierre Martyre et un sixième saint dont l'identification est plus incertaine, mais dans lequel plusieurs chercheurs ont voulu reconnaître saint Mathieu l'évangéliste.

Pendant, cette image est très complexe, non seulement du point de vue *extra-textuel* de l'accumulation des données historiques et iconologiques qui s'est produite à son égard (concernant, par exemple, la reconstruction du contexte dans lequel la *Pala de Brera* fut peinte, celle de la personnalité artistique de son auteur, ainsi que du réseau de savoirs, connaissances et références symboliques dans lequel l'œuvre peut être situé), mais aussi du point de vue *intra-textuel* de sa structure interne, de sa conformation plastique et de sa syntaxe figurative. Toute analyse doit choisir son point de départ, son « ouverture herméneutique. » Dans le cadre de la présente section de la du livre, nous ne pouvons choisir que la coquille, en soulignant que, surtout face à une image d'une telle complexité, l'interprétation ne peut que jaillir de la collaboration entre les

méthodes et les savoirs, c'est-à-dire, encore une fois, d'une démarche bricoleuse. En particulier, il faut mettre en relief que les charpentes interprétatives que la sémiotique visuelle sait construire à l'intérieur de l'image peuvent en quelque sorte dynamiser la lecture proposée par l'iconologie. Dans l'architecture de la *Pala de Brera*, une rime plastique très évidente s'établit entre la coquille qui remplace l'abside au-dessus de la vierge et l'enfant allongée sur ses genoux. Dans l'organisation que l'image propose des lignes et des formes, des espaces vides et des corps qui les remplissent, la coquille se replie visuellement sur le corps de l'enfant Jésus en l'accueillant comme un ventre maternel. Jusqu'ici, rien de nouveau : Piero de la Francesca exploite le potentiel métaphorique et marial de la coquille en le rendant explicite par une composition de l'image pure et transparente. Toutefois, cette lisibilité est mouvementée par plusieurs détails qui expriment le goût humaniste pour la métaphore à la fois subtile et précise. Deux de ces détails méritent d'être éclaircis : le premier est la structure de la lumière et de l'ombre, le second, la présence d'un œuf d'autruche qui pend de la coquille. Ce choix de lecture se justifie par un souci qui est en même temps interprétatif et méthodologique. En ce qui concerne la méthode, cette alternance fournira un bel exemple de bricolage de l'analyse, car l'élucidation du premier élément fera appel à une démarche foncièrement sémiotique, tandis que l'explication du second élément aura recours à un savoir plutôt iconologique et héraldique. En ce qui concerne l'interprétation, l'objectif est celui de montrer que cette combinaison de tactiques permet de proposer une description plus riche et cohérente du sens de l'image.

Commençons *ab ovo*. Dans le système semi-symbolique de la sphère et de l'hémisphère, de la perfection et de l'imperfection, le peintre a renoncé à la topologie parfaitement sphérique de la perle en la remplaçant

par un objet plus oblong, qui garde, cependant, les propriétés de lumière, couleur et consistance matérielle de la perle. Comment expliquer ce changement ? Naturellement, l'œuf est un symbole très commun de vie, qui se rattache probablement d'une part à l'incarnation de l'enfant Jésus, d'autre part à la naissance du fils de Federico de Montefeltro (selon plusieurs historiens, la *Pala de Brera* fut peinte afin de célébrer le nouveau-né ; certains chercheurs ont même voulu justifier la présence de saint Jean-Baptiste dans l'iconographie comme une sorte de rébus où se cacherait le nom de la mère, « Battista » Sforza).⁹⁴⁸ Mais pourquoi le peintre aurait-il choisi un œuf d'autruche ?⁹⁴⁹ Plusieurs hypothèses ont été avancées à l'égard de cet objet bizarre, qui stimule la curiosité de l'observateur et qui se propose, même visuellement, comme un élément central pour l'interprétation.⁹⁵⁰

Ces propositions peuvent être divisées en deux groupes : d'une part, l'on souligne le réalisme de la représentation. L'œuf d'autruche apparaît dans des autres tableaux de la même époque, par exemple dans une *Vierge à l'enfant* peinte par Bernardo Butinone (Treviglio, 1484 – 1507) auprès du palais Borromée à Isolabella (Milan). [FIGURE 15]



Figure 15

D'ailleurs, plusieurs descriptions d'églises conservées dans les archives de la ville de Sienne et dans ceux de quelques autres villes toscanes indiquent que, au quinzième siècle, des œufs d'autruche étaient utilisés exactement comme dans le tableau de Butinone, c'est-à-dire ils étaient placés au milieu de la chaîne métallique qui attachait les lampes à huile au plafond des nefs (Battisti 1992, 2 : 396, n. 450). Le but de ce placement n'était pas du tout métaphorique et ne s'harmonise pas trop bien avec la délicate poésie mariale de Piero della Francesca : les œufs d'autruche, en fait, étaient censés empêcher les rats d'atteindre et dévorer l'huile des lampes. Une interprétation moins réaliste et plus convaincante a fait appel à l'encyclopédie de l'héraldique et de l'emblématique, dans lesquelles l'autruche apparaît fréquemment. En général, l'on a choisi de rattacher le symbolisme de cet objet à certains emblèmes de la Renaissance qui exploitaient visuellement un mythe zoologique largement présent auprès des auteurs classiques et médiévaux - notamment dans les textes de Pline l'Ancien, Éliane, Albert le Grand, etc. - selon lequel cet animal serait capable de digérer le fer.⁹⁵¹ Dans les emblèmes, cette force gastrique a été souvent transposée en termes de force de l'esprit,⁹⁵² mais elle a reçu également une deuxième interprétation. Parmi les *Emblemas morales*, publiés en 1610 par Sebastián de Covarrubias Orozco (1539-1613), il y en a un qui représente une autruche en train d'avaler un fer de cheval. [FIGURE 16]



Figure 16

Dans son commentaire, l'auteur explique la signification de la devise, « *Sic nutriuntur fortes* » :

Los hombres esforçados y valerosos no solamente se saben aprouechar de su virtud en los buenos y prosperos sucesos, pero aun

*de los muy grandes trabajos y adversidades sacan muy grande
utilidad y prouecho.*

(Covarrubias Orozco 1610)

Les hommes valeureux savent tirer profit des succès comme des adversités : il n'est pas absurde de rattacher cette interprétation morale à un œuf d'autruche peint au centre d'une image qui devait célébrer une naissance longtemps désirée, mais aussi un succès militaire obtenu après beaucoup de souffrances.⁹⁵³ Cependant, une lecture sémiotique de la *Pala de Brera*, combinée avec une autre enquête iconologique, peut fournir une lecture plus riche et cohérente, dans laquelle le symbolisme de l'œuf d'autruche ne soit pas interprété séparément de celui de la coquille. Cette troisième interprétation est le résultat d'un véritable bricolage méthodologique, comparant d'une part la structure semi-symbolique identifiée dans la métaphore mariale de la coquille et d'autre part une structure sémantique similaire, repérée parmi les très nombreux emblèmes qui utilisent la figure de l'autruche. Un livre d'emblèmes de Joachim Camerarius (1500-1574), le *Symbolorum et emblematum ex aquatilibus et reptilibus* (Camerarius 1614), contient un emblème assez bizarre où deux autruches soufflent sur leurs œufs. [FIGURE 17]

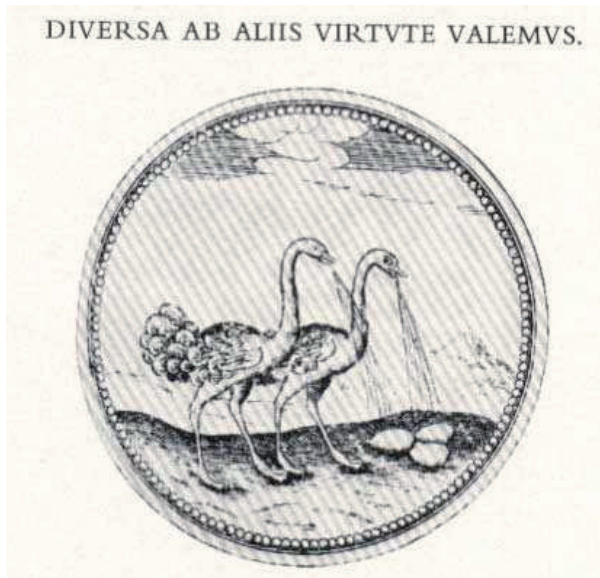


Figure 17

Cet emblème peut fournir une clef interprétative plus précise que les deux emblèmes précédents, où l'œuf n'apparaissait pas. La devise qui l'accompagne, « *diversa ab aliis virtute valemus* » (ibid. : 18),⁹⁵⁴ pourrait être traduite comme il suit : « notre valeur dépend d'une vertu différente. » La phrase latine par laquelle Camerarius commente l'emblème explique l'association entre la parole et l'image : « *Passer ut ova fovet flatu vegetante marinus : / Sic animat mentes gratia dia pius* » : « comme l'autruche couve ses œufs par le souffle, ainsi la grâce divine nourrit les âmes pieuses ». Voilà le trait d'union entre la sémantique de la coquille et celle de l'œuf d'autruche. L'imaginaire chrétien a choisi la coquille comme symbole de l'incarnation miraculeuse et ineffable de Dieu dans la Vierge

parce qu'une tradition de plusieurs siècles, de la Bible jusqu'à la Renaissance italienne, en passant par les Pères alexandrins et les humanistes de la première Renaissance, a attribué à la coquille la vertu d'un développement asexué, d'une génération sans création, d'une conception virginale. De même, l'œuf d'autruche est le symbole d'une génération sans contact, où la vie est couvée par un souffle, le même moyen par lequel l'esprit a été instillée, selon le récit biblique, dans le premier homme.

À partir de cette interprétation, il devient beaucoup plus facile de lire la *Pala de Brera* dans sa complexité et de déchiffrer la signification de l'œuf par rapport à la dialectique de l'ombre et de la lumière qui caractérise cette image. Si l'œuf et la coquille sont la métaphore visuelle d'une fécondation surnaturelle, la ligne d'ombre qui sillonne l'image peinte par Piero della Francesca ne s'agence pas de manière aléatoire mais traduit dans la dialectique de la lumière et de l'obscurité le mystère de l'incarnation du Christ.⁹⁵⁵ Voici de quelle façon, dans l'évangile de Luc, l'archange Gabriel annonce ce mystère à la Vierge Marie (Luc, 1-34) :

Marie dit à l'ange : « Comment cela se fera-t-il puisque je n'ai pas de relations conjugales ? » L'ange lui répondit : « L'Esprit-Saint viendra sur toi / et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. »

L'ombre qui divise nettement la *Pala de Brera* à la fois couvre l'œuf et noircit l'architecture peinte sur laquelle se détache le visage de la Vierge. Le fait d'attribuer à l'œuf d'autruche la valeur sémantique d'une référence à la conception virginale permet donc de relier dans un seul schéma interprétatif tous les éléments de la partie supérieure du tableau, démarche que l'on peut suivre seulement si l'on accepte de combiner le savoir

iconologique, la rigueur de l'histoire de l'art et les astuces de la sémiotique visuelle. Peu importe s'il est impossible de démontrer que Piero della Francesca connaissait les emblèmes représentant des œufs d'autruche, car probablement il était au courant de leur signification à travers les sources écrites de cette tradition iconologique (à savoir Isidore de Séville et Albert le Grand, qui étaient très connus auprès des cercles humanistes italiens).⁹⁵⁶

Après ce long excursus iconologique, il faut maintenant retourner au point de départ, c'est-à-dire aux coquilles qui apparaissent dans l'iconographie (surtout italienne) du baptême, et spécialement dans les images peintes à partir de la fin du seizième siècle. Après ce détour bricoleur autour de la coquille, il est beaucoup plus facile de proposer une interprétation de ces images. D'un côté, il est important de rappeler que le baptême qu'elles représentent sanctionne souvent l'achèvement d'une conversion (celle d'Augustin, de Constantin ou de la princesse indienne), à savoir d'un bouleversement spirituel où la grâce joue un rôle de première importance. De l'autre côté, il faut faire référence à la signification de la coquille dans l'imaginaire chrétien que l'on vient d'explorer. L'on pourrait résumer cet imaginaire par une formule assez abstraite : la coquille y incarne la façon ineffable et en quelque sorte paradoxale dont la grâce opère dans la théologie chrétienne. Comme le rayon de soleil (ou le nuage de rosée) - engendrant la perle à l'intérieur des valves - et comme le souffle de l'autruche - produisant la vie dans les œufs - déclenchent un changement sans que l'objet de leur action perde son indépendance et autonomie, et sans qu'il y ait aucune forme de contact entre l'élément qui déclenche le changement et celui qui en subit l'influence, ainsi la grâce de Dieu cause dans l'esprit humain une génération autonome de la perfection, une auto-genèse ineffable de la conversion.

La coquille, donc, un détail apparemment insignifiant, résume au sein de l'image un dogme qui dans la théologie catholique, encore bouleversée par la Réforme protestante, occupe une place aussi centrale que celle que les peintres ont attribuée à la valve dans la composition visuelle de leurs tableaux ; la nature de la grâce, avec sa capacité d'opérer dans le cœur de l'homme sans en diminuer la liberté, représente en fait l'une des questions les plus épineuses du conflit entre la théologie catholique et celle protestante. La peinture, que l'Église de la Réforme catholique adopte comme instrument d'instruction et de propagande, condense dans un seul symbole les thèses compliquées de tout un escadron de théologiens. Après le Concile de Trent, certains peintres s'approprient du symbolisme marial de la coquille, tel qu'ils les retrouvent dans l'exemple des grands maîtres de la Renaissance italienne, et ils en font un symbole de l'action de la grâce, miraculeuse et en même temps respectueuse de la liberté humaine.

Un triangle de correspondances se dessine entre la grâce qui opère la conversion, la coquille et l'œuf d'autruche. Si l'équivalence visuelle entre le premier élément et le deuxième est attestée par l'iconographie du baptême, le lien entre l'autruche et la conversion se retrouve à nouveau dans la tradition emblématique du dix-septième siècle, par exemple dans les *Imprese illustri di diversi* de Camillo Camilli (1972), où l'autruche qui couve les œufs par son souffle devient une référence explicite à la conversion de Saint Paul, touché par la main invisible de Dieu sur le chemin de Damas.

[À ce propos, il est intéressant d'ajouter quelques notes sur ce qui arriva à l'imaginaire chrétien de la coquille à partir de la deuxième moitié du dix-septième siècle, cela étant un bel exemple de « sécularisation de la sémantique religieuse ». En 1681, le savant jésuite Filippo Buonanni⁹⁵⁷ écrit le premier essai de *conchologie*, la discipline qui étudie les coquilles de façon systématique.⁹⁵⁸ L'ouvrage, intitulé *Ricreazione dell'occhio e*

della mente nell'osservation delle chiocciole (Buonanni 1681), embelli par plusieurs gravures exécutées par l'auteur lui-même, n'était pas imbu d'une attitude proprement scientifique. Buonanni y utilisait les coquilles comme prétexte pour une longue série de divagations esthétiques et théologiques, dans lesquelles il confirmait tous les dogmes de la zoologie aristotélicienne, y compris celui de la génération spontanée de la perle. Toutefois, Buonanni fut l'un des derniers scientifiques à soutenir cette opinion. En 1683, la même année où celui-ci publia une version latine de son ouvrage, Anton Felice Marsili diffusa un petit essai (Marsili 1683), dans lequel il révéla à la communauté scientifique de son époque qu'il avait trouvé les principes biologiques de la conchologie. Ce petit essai rendit un grand service à la science, mais détruisit plusieurs siècles de tradition théologique et iconographique.]

6. Analyse détaillée des gravures de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés.

À part le frontispice, toutes les gravures contenues dans la *Rhetorica Christiana* sont expliquées en détail dans le texte écrit de cet ouvrage. Il est alors nécessaire d'introduire leur analyse par quelques notes sur la conception de l'image, et de son rapport avec l'écriture, dans l'ouvrage de Valadés. Quelques exceptions peu nombreuses mises à part, toutes les images qui apparaissent dans la *Rhetorica Christiana* ne visent pas à ajouter du sens au texte écrit, mais à en illustrer le contenu de la façon la plus claire et efficace possible. Le rapport entre la parole écrite et l'image dans la *Rhetorica Christiana* n'est donc pas une d'échange herméneutique (l'image transpose le sens de la parole en le modifiant ou en le nuancant), mais de traduction pédagogique. Valadés utilise les gravures de son propre ouvrage exactement de la même façon dont il encourage les missionnaires

catholiques à s'en servir pendant l'évangélisation des natifs d'Amérique. Cette philosophie de l'image suit les indications tridentines concernant l'emploi des images dans la didactique religieuse : sans rien ajouter à la parole chrétienne (le gros livre sous le bras de la sainte théologie), elles doivent se borner à la traduire pour ceux qui sont incapables de la recevoir directement. Cette conception, qui incarne foncièrement une philosophie du contrôle de la parole écrite sur sa visualisation, produit, à l'intérieur de la *Rhetorica Christiana*, une sorte de mise en abyme textuelle : l'ouvrage de Valadés est un traité sur l'usage évangéliste des images, mais il se sert à son tour du pouvoir explicatif des représentations visuelles afin d'exprimer certains de ses concepts.

Voici une analyse de la deuxième gravure de la *Rhetorica Christiana*, affichée à la page cinq.⁹⁵⁹ [FIGURE 18]



Figure 18

Inserée au milieu du texte (la structure typographique de l'ouvrage aussi exprime une idéologie de contrôle de part de la parole écrite sur l'image), elle représente un vieillard barbu, habillé à la grecque, qui appuie

la main droite sur une reproduction du globe terrestre, tandis que la gauche tient un compas. Des autres instruments évoquant un savoir géométrique ou astronomique sont éparpillés sur un bureau devant le vieillard. Un autre globe, surmonté par un objet qui ressemble à un miroir, flotte dans l'air devant l'homme, tandis que l'espace au-dessus de sa tête est occupé par une série d'astres : la lune, les étoiles, le soleil. Au marge droite de la figure, une étagère pleine de livres surmonte des fleurs en pot, visiblement fanées, surmontées à leur tour par un autre miroir. Une grille apparaît sur le seuil carrelé de la pièce, exactement sous les pieds du vieillard. Il n'est pas difficile d'interpréter cette gravure, qui d'ailleurs le texte explique par une numérotation précise des objets qui y apparaissent. Le vieillard symbolise le philosophe qui dédie ses énergies à la stérile connaissance du monde extérieur, des astres, des planètes, de la nature, et qui ne produit que les fleurs fanées de l'ignorance humaine. Le véritable philosophe, suggère Valadés, est celui qui se concentre complètement sur les choses divines, et ne se laisse pas tromper par le savoir illusoire des sciences. D'où le filet qui apparaît sous les pieds du philosophe : symbole extrêmement répandu dans la rhétorique religieuse, à la fois littéraire et visuelle, notamment pendant la période successive au Concile de Trente, il exprime les pièges desquelles l'enseignement religieux essaie de sauver l'homme moderne. Sa signification devient encore plus claire dans les mots de Valadés :

Licet Philosophi multa sciverint : eorum scientia, quia absque veri Dei timore erat, quid illis prosit ? Immo evanuerunt in cogitationibus suis, insipientisque factum est cor eorum. Quia cognitio non facit sapientem, sed timor qui afficit. Melior est profecto humilis rusticus, qui Deo servit, quam superbus Philosophus, qui se neglecto, cursum cœli, stellarum magnitudinem, substantiam motum, naturam atque fixationem considerat ; quorum speculatio caligine non caret, quia eorum scientia sine charitate Dei

& gratia : ideo retibus est involutus, quia præsentem vitam solum attendunt,
& quæ futura sunt non prævident.

(Valadés 1579 : 5)

« Ainsi, il reste enveloppé par les filets parce qu'il ne s'intéresse qu'à la vie présente et ne prévoit pas les choses à venir » : cette exaltation du savoir théologique est également une apologie de la simplicité missionnaire et évangélisatrice des Franciscains, lesquels mutent les cœurs des natifs moyennant un langage qui n'est pas celui complexe des philosophes et des scientifiques, mais celui simple de la parole chrétienne, contenant un message aussi pur et élémentaire qu'il peut être transposé aisément dans les langues des « sauvages » et même dans leurs images.

La troisième gravure de la *Rhetorica Christiana*, apparaissant au milieu du texte écrit de la page sept, affiche une composition visuelle plus complexe. [FIGURE 19]



Figure 19

Le centre de l'image est occupé par la figure du Christ, debout et habillé en paysan (ou en berger) - on le reconnaît aisément à partir de

l'iconographie du visage. La tête couverte par un chapeau de campagne et un agneau autour du cou, il tient une bêche dans la bandoulière qui lui traverse le torse à partir de l'épaule gauche. Les bras s'écartent légèrement du corps afin d'étendre devant le ventre un cabas d'étoffe, plein de fruits, probablement des grappes de raisin et des épis de blé. Du ventre et des pieds du Christ, percés par les stigmates, jaillissent des flots de sang, qui remplissent une cruche dans la partie inférieure de l'image, entourée à son tour par les symboles des quatre évangélistes : le Lion de Saint Marc, le Taureau de Saint Luc, l'Ange de Saint Mathieu et l'Aigle de Saint Jean. De cette source découle un ruisseau de sang, auquel s'abreuvent les troupeaux peuplant le paysage autour du Christ. Quatre chiens, chacun associé à deux symboles religieux, surveillent toute la scène des quatre coins de l'image. La signification de cette iconographie, dans laquelle le Christ ressemble curieusement aux peintures qui célébreront, quarante ans plus tard, la canonisation de Saint Isidore Laboureur, est assez claire : le salut spirituel ne peut s'atteindre en buvant directement le sang du Christ ; la médiation de l'Écriture, et surtout des Évangiles, est absolument nécessaire, au contraire de ce qu'affirment les théologiens protestants ; de même, il est indispensable que le chemin vers le salut soit constamment surveillé par la hiérarchie catholique (les chiens, représentés ici sous la forme de *Domini-canes*, de chiens du Seigneur – quoique l'auteur de ce texte soit un franciscain). Dans son complexe, cette gravure n'est qu'une variante de la tradition iconographique du pressoir mystique, dans laquelle le Christ est représenté comme un vignoble d'où le sacrifice de la passion fait jaillir le sang rédempteur de l'humanité.⁹⁶⁰ Toutefois, afin de compléter l'interprétation de cette gravure, il faut décrire et identifier avec plus d'exactitude le réceptacle concave qui accueillit le sang du Christ. Il ne s'agit pas, en fait, d'une simple cruche ou bien d'une source générique,

mais plutôt d'un font baptismal. L'identification est possible grâce à la forme du font, qui est celle traditionnelle de la coquille.⁹⁶¹ Ce choix iconographique est très significatif à l'intérieur d'un texte qui se veut un manuel de rhétorique sacrée pour l'évangélisation des natifs de la Nouvelle Espagne. Dans le Catholicisme, le baptême occupe une place centrale dans le procès de la conversion religieuse.⁹⁶² En outre, comme il est évident dans l'histoire religieuse de l'évangélisation missionnaire, ce sacrement fut considéré comme fondamental dans la conversion des infidèles des Indes orientales et occidentales, où il était utilisé comme moyen puissant d'annexion des natifs à la communauté des Chrétiens. En outre, dans le cas spécifique de l'évangélisation du Mexique, dont Diego Valadés avait été à la fois bénéficiaire, témoin et protagoniste actif, le baptême revêtait un rôle même plus central : objet de discussions théologiques entre les Franciscains missionnaires au Mexique et la hiérarchie catholique espagnole, qui avait souvent critiqué les premiers à cause de la superficialité par laquelle l'on réputait qu'ils baptisassent les natifs, le sacrement du baptême se transforma bientôt dans un élément fondamental de l'identité missionnaire (notamment, de celle franciscaine), surtout lorsque ces accusations furent rétorquées par les théologiens de l'Ordre, appuyés par une partie de la hiérarchie papale. Le commentaire de Diego Valadés confirme cette interprétation de l'image :

Baptismus omnium sacramentum Ianua sanguine Christi consecratus, quo sine, nulla salus, in quo Diaboli vitia submerguntur, & animæ fidelium mundantur, ac liberantur, nempe, a potestate Satanæ. Quia fons vitæ aquæ salientis in vitam æternam Christus effectus est, cuius desiderio sitivit in eum omnis anima, & ubertate eius fluminis inebriari omnis terra concupiscit. Ideo significat inexhaustum fontem sanguinis dominici, quo omnium totius mundi, & omnium ætatum sitim restinguit, ad quem ipse

omnes invitavit, dicens : Bibite, & inebriamini charissimi, & alibi : Bibite vinum, quod miscui vobis. Spiritualis enim dulcedo in suo fonte gustatur.

(Valadés 1579 : 8)

La gravure suivante, apparaissant à la page dix de la *Rhetorica Christiana*, [FIGURE 23] abandonne le style quelque peu lyrique de la gravure précédente (c'est-à-dire affichant une certaine unité de la composition visuelle et symbolique) et retourne au style de la deuxième gravure, plus allégorique et schématique.



Figure 23

Dans cette quatrième image un écrivain assis, la plume à la main, devant un bureau parsemé d'instruments d'écriture (un cahier entrouvert, un encrier, un pupitre et une bougie), est inspiré par un ange, apparaissant debout à sa droite, qui en guide les mouvements sur la page. L'écrivain

appartient au clergé, comme il est évident des vêtements, et surtout du couvre-chef. Un nuage apparaît dans le coin en haut et à droite de la représentation. Une figure de vieillard barbu et auréolé, représentant le Seigneur, les bras ouverts envoie l'inspiration à l'écrivain, lequel la reçoit avec une concentration intense, se manifestant dans la main gauche appuyée sur l'oreille et sur la tempe, signe de l'effort de l'esprit. À droite de l'homme, une étagère flottant dans l'air montre les sources écrites qui guideront l'écriture, tandis que devant le bureau une autre étagère soutient un crâne - avertissement contre la vanité humaine et référence à la nécessité de la pénitence - à son tour surmonté par un miroir, contenant l'image du Christ crucifié. Quelques autres symboles (surtout de martyr) apparaissent à la droite de l'ange, tandis que sous le bureau l'écrivain appuie les pieds sur un globe, représentant le monde terrestre. L'iconographie de cette scène d'écriture n'est pas complexe. La signification des symboles qui y apparaissent est assez transparente : l'écrivain sacré doit s'élever au-dessus de la vanité du monde (qu'il écrase de ses pieds) et écrire sous l'inspiration de la Trinité (Dieu dans le nuage, Christ dans le miroir, le Saint-Esprit sous forme d'ange), mais aussi de la tradition scripturale catholique (les textes sur l'étagère). Deux éléments de cette lecture sont à mettre en évidence : d'abord, le fait que cette gravure souligne que la parole de l'orateur et de l'écrivain sacré ne doit pas être totalement libre, mais guidé par un réseau de références, contre la libre pensée des Protestants et des hérétiques en général ; deuxièmement, l'image du crucifix apparaissant dans le miroir relève d'un imaginaire iconographique très sophistiqué, que Diego Valadés explique dans son commentaire :

Speculum talis est naturæ, quod imaginem quam recipit, statim ostendit : nescit enim aliquid celare. Ideò, speculum presentem & a

tergo reverberantem habet, denotans circumspeditionem quam absque hypocrisis habere semper debet Christianus orator. Denotatque mentis simplicitatem, carnis synceritatem, & ad bonum habilitatem operando secundum exemplar quod ibi relucet, quod est Christus.

(Valadés 1579 : 11)

L'usage métaphorique du miroir que propose Valadés rappelle de tout près le rôle théorique qu'il joue dans la sémiotique, notamment dans celle d'Umberto Eco. Si la sémiotique est la discipline qui étudie tout ce qui peut être utilisé pour mentir (et donc pour construire un objet interprétable), le miroir ne peut pas être analysé par la sémiotique justement parce qu'il ne ment jamais : il reflète toujours avec exactitude l'image qu'il reçoit de l'extérieur.⁹⁶³ À partir de la même constatation, à savoir l'incapacité de mentir du miroir, Diego Valadés l'utilise comme métaphore de l'attitude que l'écrivain chrétien doit montrer vis-à-vis des vérités divines : il doit être aussi véridique qu'un miroir, reflétant sans changements l'image de la passion rédemptrice du Christ.⁹⁶⁴ Bien évidemment, l'auteur se rattache ici à la tradition médiévale du « *speculum* » comme image véridique de salut.⁹⁶⁵

La gravure successive, [FIGURE 24] apparaissant à la page 14 de la *Rhetorica Cristiana*, représente le triomphe de la théologie comme instrument principal pour l'évangélisation et la conversion du monde.



Figure 24

L'orateur sacré (habillé d'un froc franciscain) est représenté en train de prêcher avec véhémence, le bras gauche soulevant une Bible ouverte

(reconnaisable à cause de ses caractères hébraïques), celui droit indiquant un ciel occupé par la Trinité (le Père à gauche, le Fils à droite, et au milieu une colombe aussi puissante qu'une aigle, projetant un flot de Saint-Esprit vers la tête du prêcheur, couronnée à son tour d'une petite flamme qui rappelle le miracle de la Pentecôte). Deux anges, entre l'orateur et la Trinité, soulèvent une banderole contenant le mot « *theologia* », tandis qu'une barrière de feu (du même feu divin qui jaillit de la tête du prêcheur) sépare le torse du franciscain de l'image d'un jardin aux fleurs fanées, où les pieds du prêcheur écrasent six livres, chacun affichant le nom d'un des arts libéraux : la géométrie, la logique, la rhétorique, la grammaire, l'arithmétique et la musique. Le sens de cette composition iconographique peut être expliqué à partir de ce que nous savons déjà à propos du vocabulaire visuel de Valadés : les fleurs fanées sont un symbole de la vacuité des disciplines immanentes, qui doivent être soumises à l'empire indiscutable de la théologie, seule médiation possible entre l'humanité et Dieu. Cependant, cette soumission n'implique pas une négation *a priori* des arts libéraux : au contraire, ils sont utiles aux pratiques d'évangélisation et conversion dans la mesure où ils se laissent guider par le savoir théologique. C'est afin d'exprimer cette idée que les arts, après avoir été humiliés dans la gravure de page 14, sont réhabilités dans celle qui suit, où ils apparaissent sous l'iconographie traditionnelle des femmes enseignant leur savoir à des petits anges (la dialectique dans cette gravure remplace la logique). [FIGURE 25]

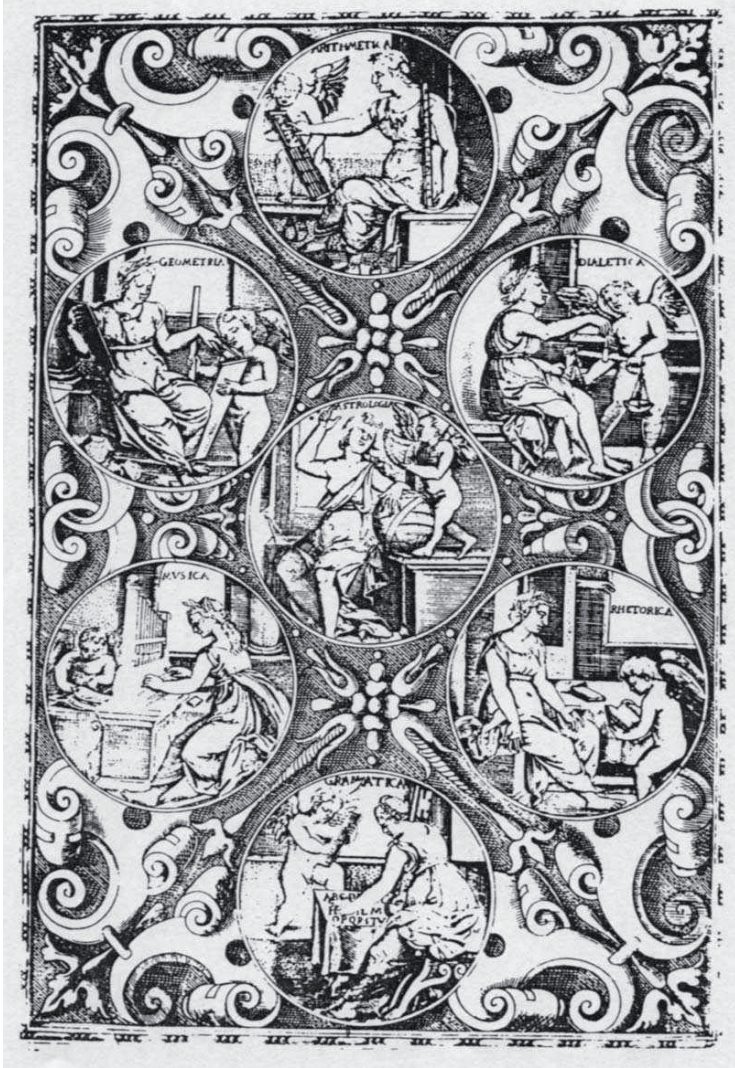


Figure 25

La gravure de page vingt-cinq [FIGURE 26] est intéressante pour la façon dont elle propose Moïse comme exemple de prédicateur et orateur sacré.

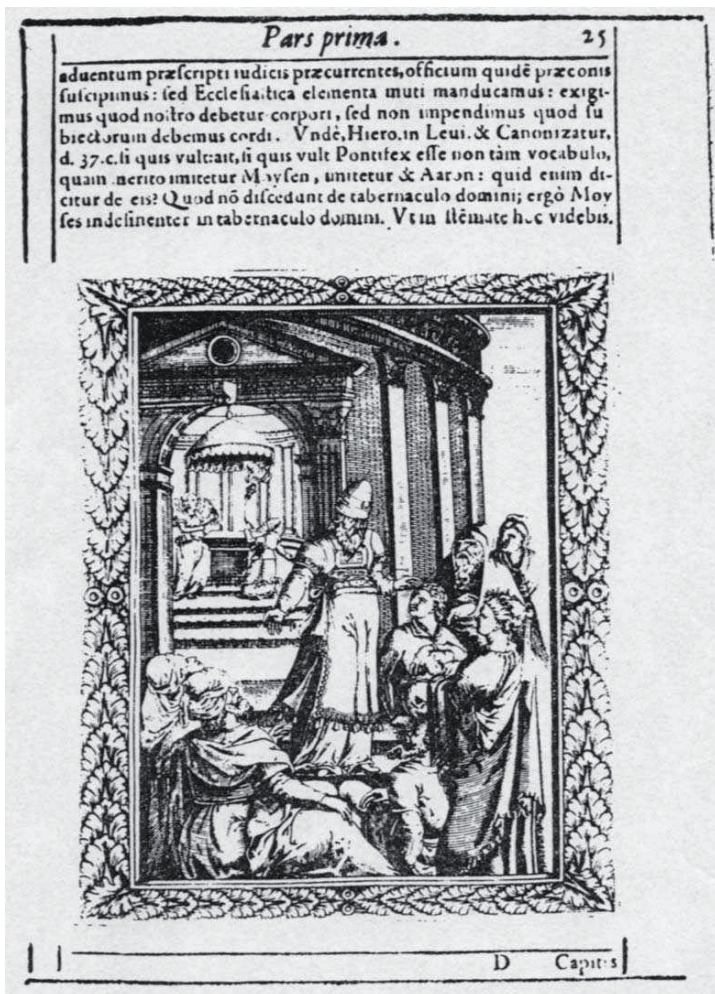


Figure 26

Au premier plan de l'image, il est représenté en train de prêcher à un public de femmes et hommes juifs, tandis qu'au deuxième plan il célèbre un rite dans un temple (dont l'architecture, d'ailleurs, ressemble beaucoup à celle du Panthéon romain, que Valadés avait sans doute eu la possibilité d'admirer lors de son séjour à Rome). Agenouillé devant un autel, et assisté par un ange, Moïse se sert d'un encensoir pour le sanctifier. Cette image, qui à première vue ne présente aucune relation possible avec l'évangélisation de la Nouvelle Espagne, est, au contraire, très significative dans le contexte de la *Rhetorica Cristiana*, car elle invite les missionnaires à évangéliser les « infidèles » par la parole mais également par l'exemple de leur piété. D'ici le rappel au personnage biblique de Moïse, archétype d'orateur sacré mais aussi exemple d'homme extrêmement pieu.⁹⁶⁶

La gravure de page quatre-vingt-huit marque le début de la partie la plus technique de l'ouvrage de Valadés. [FIGURE 27]

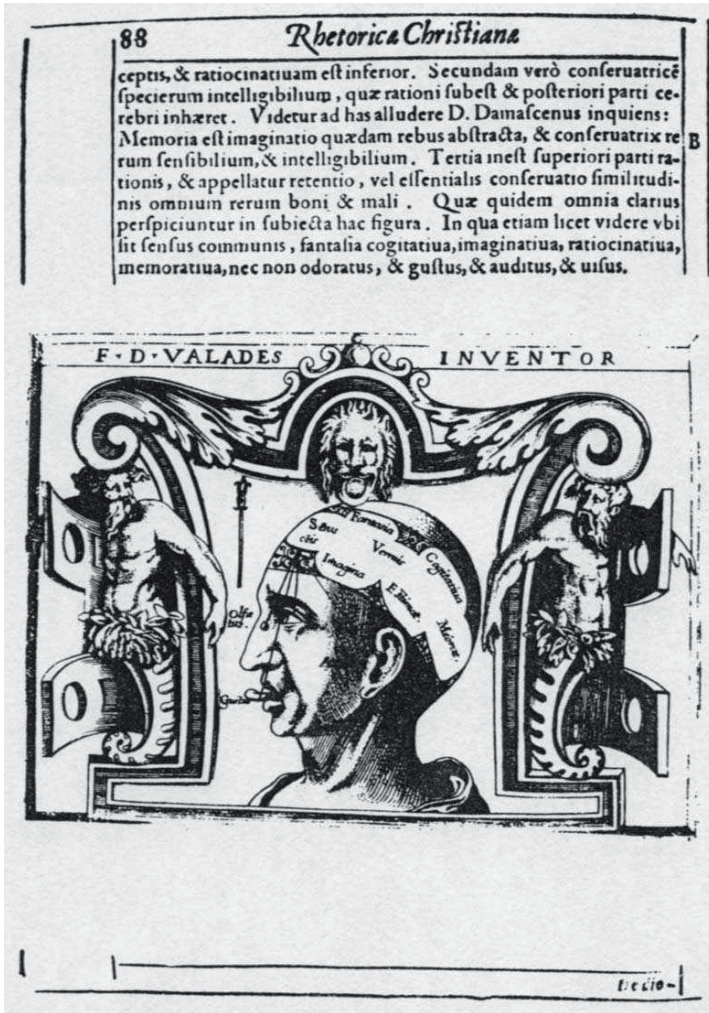


Figure 27

Une tête d'homme représentée de profil devient un schéma (presque une tête phrénologique) pour faciliter l'individuation des différentes parties de l'activité intellectuelle de l'homme : l'imagination, l'intellect, la

mémoire, etc. Cette gravure, qui apparaît d'une étonnante modernité,⁹⁶⁷ est suivie par une série de trois images [FIGURES 28-30] contenant la description d'une méthode visuelle pour l'apprentissage de l'alphabet latin.

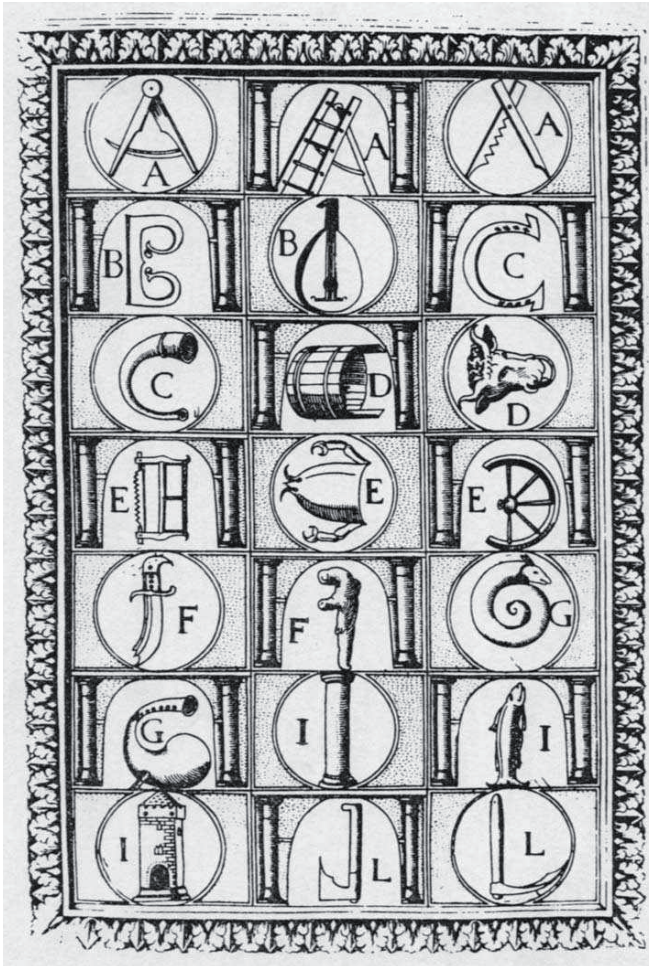


Figure 28

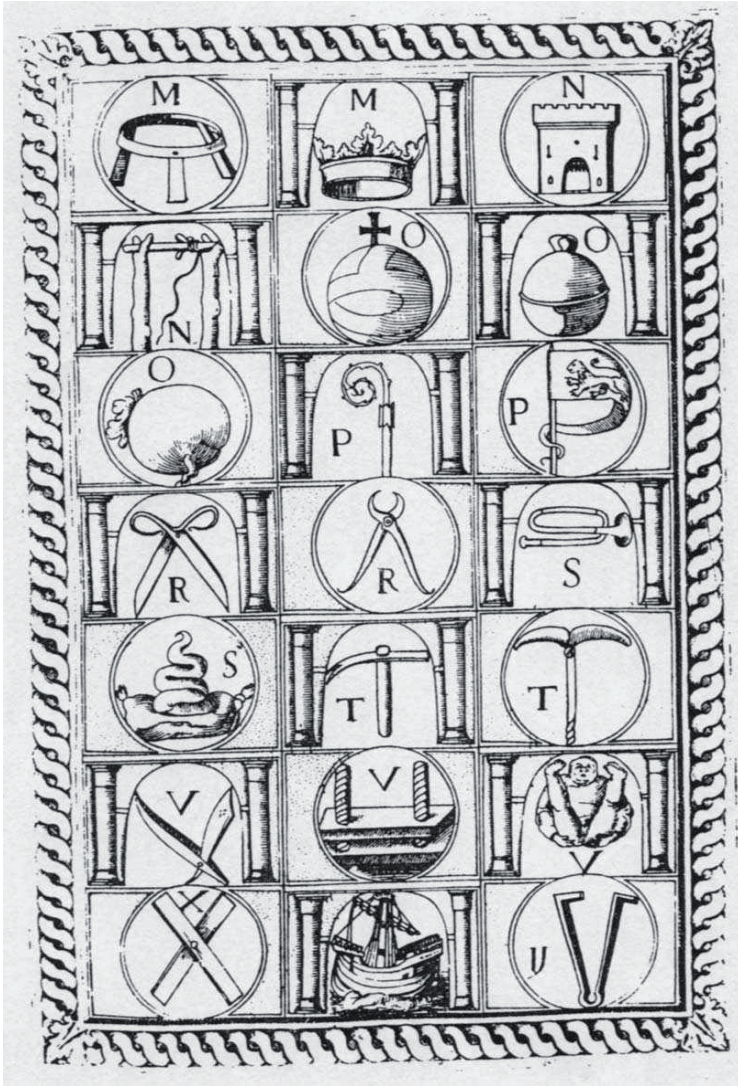


Figure 29

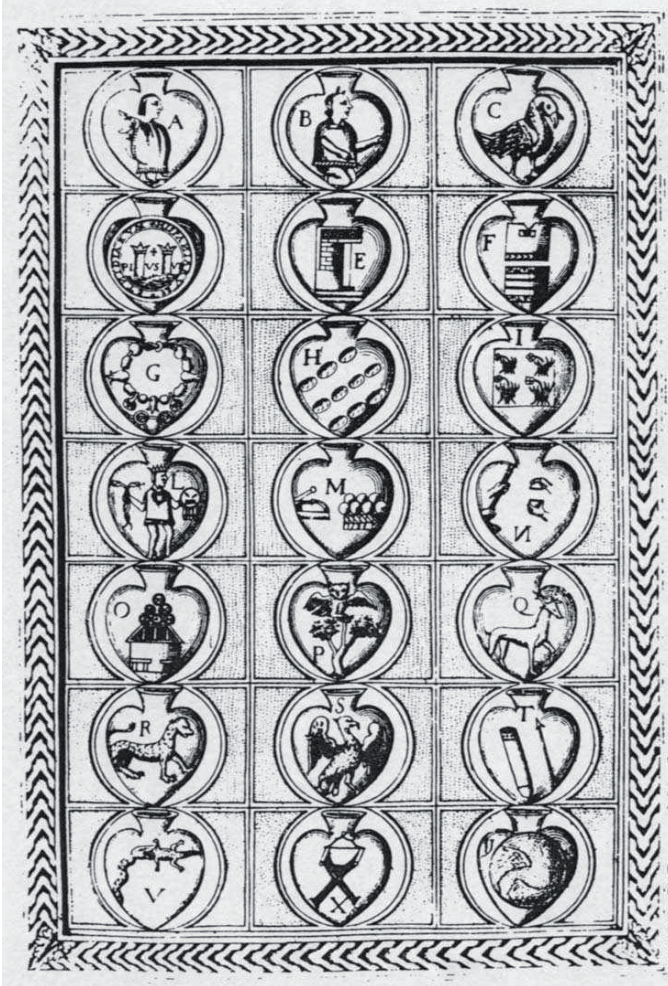


Figure 30

Après les gravures de sujet générique, concernant les fondements de la rhétorique chrétienne, Valadés s'adresse plus particulièrement aux orateurs

qui devront obtenir la conversion d'individus ne connaissant même pas l'alphabet. Avant de pouvoir communiquer la parole spirituelle, il est donc nécessaire que le missionnaire fournisse à son public un moyen de transmission des idées, apte à établir une liaison efficace entre le convertisseur et les « infidèles ». Ces trois gravures affichent donc une valeur métalogue : la *Rhetorica Christiana* ne se dirige pas directement aux natifs des Indes, mais à ceux qui doivent les évangéliser. Toutefois, cette formation de formateurs advient par les mêmes moyens qui seront utilisés pendant le procès d'évangélisation : par des outils visuels de communication, Valadés enseigne aux missionnaires l'art de convertir par l'image. Le Mexicain, en outre, connaissait l'alphabet pictographique de plusieurs langues précolombiennes, utilisa cette connaissance pour inventer une méthode visuelle d'apprentissage de l'alphabet, où chaque lettre est représentée par un objet de la vie quotidienne dont la forme rappelle celle de la lettre en question. Ainsi, la lettre « A » est représentée par un compas ou par une échelle ouverte, la « B » par un luth, la « C » par un fer de cheval, la « D » par la tête d'un taureau, etc., etc. Si les premières deux gravures de la série sont censées aider les missionnaires à enseigner la graphie des lettres de l'alphabet latin, la dernière gravure est un schéma visuel pour l'apprentissage de leur son : chaque lettre est donc associée à la représentation visuelle d'un objet, dont le nom en nahuatl commence par le son de la lettre en question. Ces trois gravures se situent également dans la longue et complexe histoire des mnémotechniques occidentales (Yates 1966), qui furent souvent utilisées pour la conversion des natifs, afin de les former, mais plus souvent afin de les émerveiller (et donc d'en gagner l'admiration et la confiance).⁹⁶⁸

Valadés est conscient du fait que l'effort d'établir des relations et des correspondances entre la culture chrétienne et celle des natifs est indispensable pour leur conversion. Une fois ce cadre de correspondances

formelles établi, le contenu du message chrétien pourra être transmis efficacement. Ainsi, dans la gravure successive, [FIGURE 31] il reproduit un système très complexe et détaillé de correspondances entre le calendrier mexicain et le nouveau calendrier grégorien.⁹⁶⁹ Probablement, ce schéma était censé faciliter la communication des temps et des rythmes du culte et de la liturgie chrétiens aux natifs du Mexique.

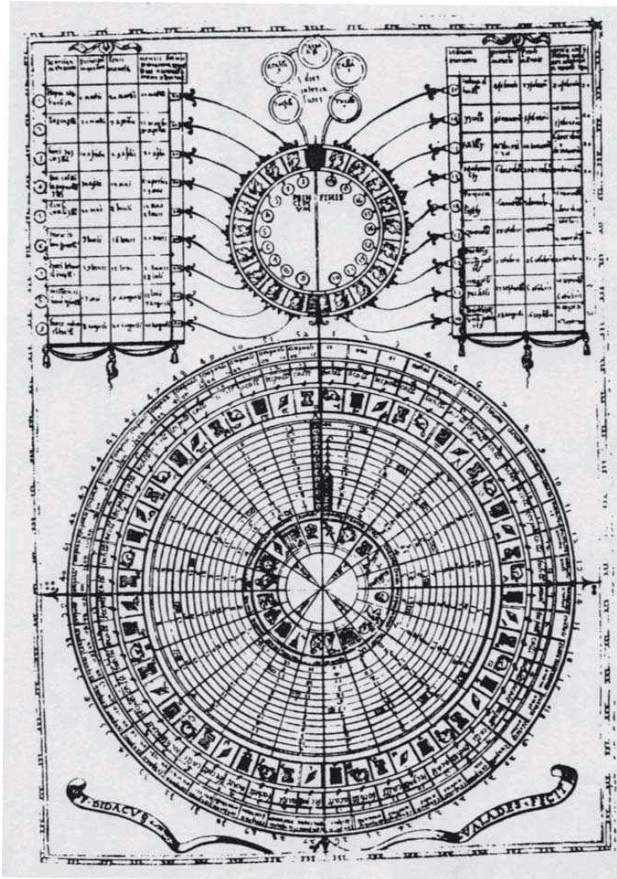


Figure 31

La gravure suivante peut être considérée la transposition visuelle d'un *topos* qui apparaît très souvent dans les ouvrages concernant la conversion des Indes, c'est-à-dire l'immanquable chapitre sur les mœurs religieux des natifs avant l'arrivée des missionnaires chrétiens. D'habitude, cette partie du récit évangéliste contient une description des exécrables et inhumaines traditions religieuses des « sauvages. » La *Rhetorica Christiana* ne fait pas exception : dans une gravure qui occupe toute la page, et dans laquelle Valadés démontre sa maîtrise de l'art de la gravure, il a voulu représenter l'un des nombreux sacrifices qui s'effectuaient dans les religions précolombiennes. [FIGURE 32]



Figure 32

L'identification du sujet est confirmée par la didascalie : « *TIPVS SACRIFICIORVM QVE IN MANITER INDI FACIEBANT IN NOVO INDIARVM ORBE PRECIPVE IN MEXICO* ». La gravure devient l'occasion pour une description visuelle de la vie mexicaine en général : les plantes que l'on cultive, les habitations que l'on bâtit, les embarcations que l'on utilise, etc. La majorité des détails, toutefois, est dédiée à la représentation des rites magiques de la vie quotidienne et à ceux du sacrifice rituel. Ici, Valadés reconstruit également l'architecture sacrée du Mexique précolombien. Si cette dernière gravure représente la « mauvaise » religion, l'hérésie qu'il fallait extirper du Mexique par la conversion des natifs, la gravure suivante fournit, au contraire, l'image d'une institution religieuse idéale, celle qu'il était nécessaire implanter au lieu de la précédente. [FIGURE 31]

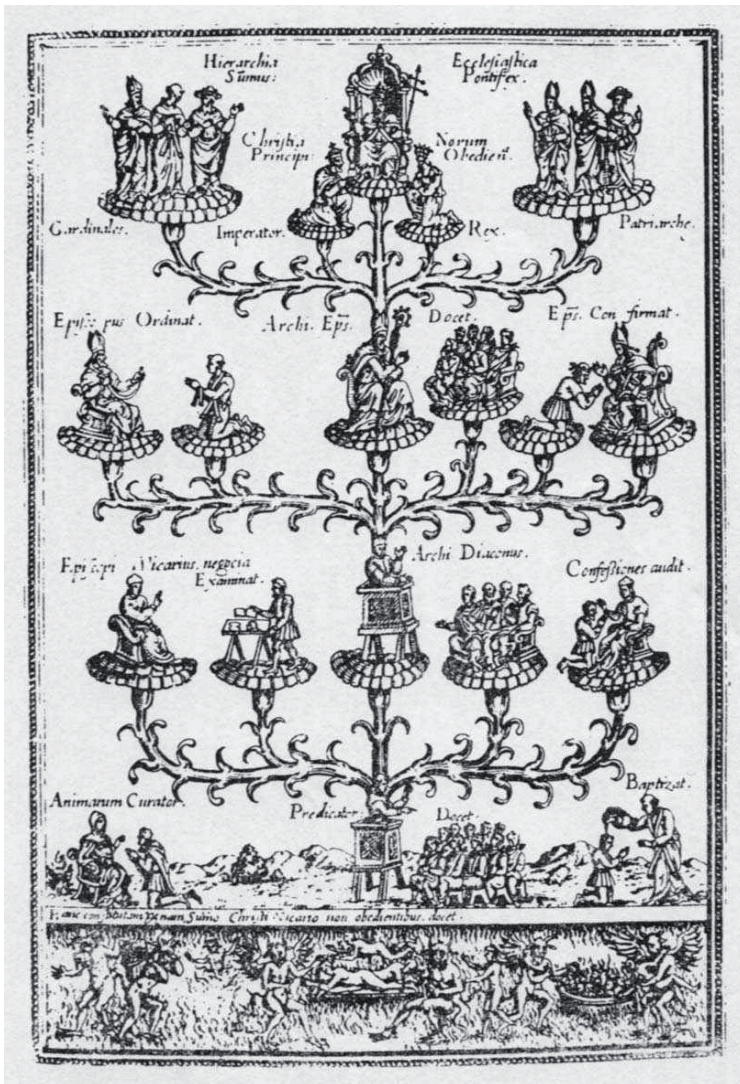


Figure 33

Sur les branches d'un arbre dessinant la généalogie du pouvoir spirituel, Valadés a distribué toute la hiérarchie de l'Église catholique : au sommet le Pape - devant lequel s'agenouillent le roi et l'empereur - contrôle les cardinaux et les patriarches. Un échelon plus en bas, l'évêque ordonne les prêtres, indique les lignes maîtresses de l'éducation religieuse des fidèles et impartie le sacrement de la confirmation. Encore plus en bas, l'archidiacre veille sur le comportement des fidèles, enseigne la doctrine chrétienne et écoute les confessions. Plus en bas, le prédicateur (« *Predicator* ») prêche la parole de Dieu, baptise et soigne les âmes. La composition de cette image est intéressante à plusieurs égards. En premier lieu, elle attribue au prédicateur un rôle de grande responsabilité : il est le dernier rempart de la foi avant la chute dans la damnation et dans l'enfer, représentés au pied de la page. En même temps, ces scènes infernales sont celles dont le prédicateur doit se servir afin d'encourager la conversion de son public. Deuxièmement, cette gravure est significative parce qu'elle montre le prédicateur comme le dernier échelon d'une hiérarchie complexe et articulée, de laquelle il doit constamment tenir compte dans les pratiques de la prédication, du soin des âmes et du baptême. Encore une fois, les gravures de Valadés expriment une conception religieuse qui soumet l'événement spirituel individuel de la conversion à un réseau social de contrôle.

La gravure successive étend le principe de la hiérarchie à l'ensemble de l'eschatologie chrétienne. [FIGURE 34]



Figure 34

Le Christ crucifié apparaît au milieu d'une rosace à la structure compliquée, qui est en même temps une sorte de système hydraulique par lequel le sang du Seigneur (et son pouvoir salvateur) se répand dans l'univers entier : chacun des médaillons qui s'insèrent dans ce schéma d'irradiation de la grâce du centre vers la périphérie du Christianisme représente un moment crucial de l'histoire d'un tel épanouissement. La composition de la gravure semble suggérer que chaque étape de cette histoire contribue à guider le sang du Christ vers son réceptacle, à savoir la source représentée immédiatement sous la rosace, qui à son tour alimente le font baptismal placé au premier plan de la gravure. La distribution du liquide divin à l'humanité est contrôlée par le pape, qui règle les écluses de la grâce par les clefs de Saint Pierre, symbole du pouvoir spirituel de l'Église. L'évêque représenté à droite du font baptismal utilise les vertus salvatrices du sang du Christ pour impartir le baptême aux catéchumènes des Indes, sa crosse constituant un pont entre la source de la grâce et les fidèles. Encore une fois, l'imagination visuelle de Valadés exprime une conception du salut qui suit les indications du Concile de Trente : la Passion occupe le centre de l'eschatologie chrétienne, mais la médiation de l'Église est néanmoins indispensable pour que l'humanité puisse recevoir les effets bénéfiques du sacrifice christique.

Un autre schéma arborescent est représenté dans la gravure suivante.
[FIGURE 35]



Figure 35

Cette plante imaginaire résume visuellement la structure du pouvoir temporel ; il s'agit donc d'un arbre jumeau de celui représentant la hiérarchie du pouvoir spirituel de l'Église. La même hiérarchie est représentée visuellement sous la forme d'une croix dans la gravure successive. [FIGURE 34]



Figure 36

Pour la composition de cette image, Valadés semble se référer à l'interprétation pauline du sacrifice du Christ et de son rapport avec la constitution de l'Église : le symbole de la croix est ainsi transformé dans un support visuel complexe, où s'inscrivent les dogmes du Christianisme et les étapes de son épanouissement historique. Il n'est pas opportun d'interpréter en profondeur tous les détails de cette gravure. Il faut y souligner, cependant, l'importance des symboles liés à la mission évangélisatrice des Chrétiens dans les Indes occidentales. À gauche de l'Église, la gravure propose une identification entre les périlleux voyages des missionnaires au-delà de l'Atlantique et la passion du Christ, qui apparaît crucifié au mat d'une caravelle. Derechef, la description de l'effet salvateur de la Passion s'exprime par un imaginaire hydraulique : deux ruisseaux abondants de sang jaillissent des stigmates du Christ, et alimentent l'océan qui permet le voyage évangélisateur des missionnaires. En bas de la caravelle, un groupe de natifs, en partie debout, en partie agenouillés, adressent leurs prières à la croix, tandis que de l'autre côté de la gravure un missionnaire indique à un natif (reconnaissable à cause de son manteau, élément très fréquent dans l'iconographie des « sauvages ») le rayonnement qui entoure le Saint-Esprit sous forme de colombe.

La gravure occupant toute la page 107 constitue une épreuve ultérieure de la tendance que Diego Valadés a déjà manifestée dans les images précédentes, à savoir celle d'utiliser l'espace afin de situer de façon ordonnée et systématique, presque géométrique, l'ensemble des ses conceptions concernant un certain sujet. [FIGURE 37]

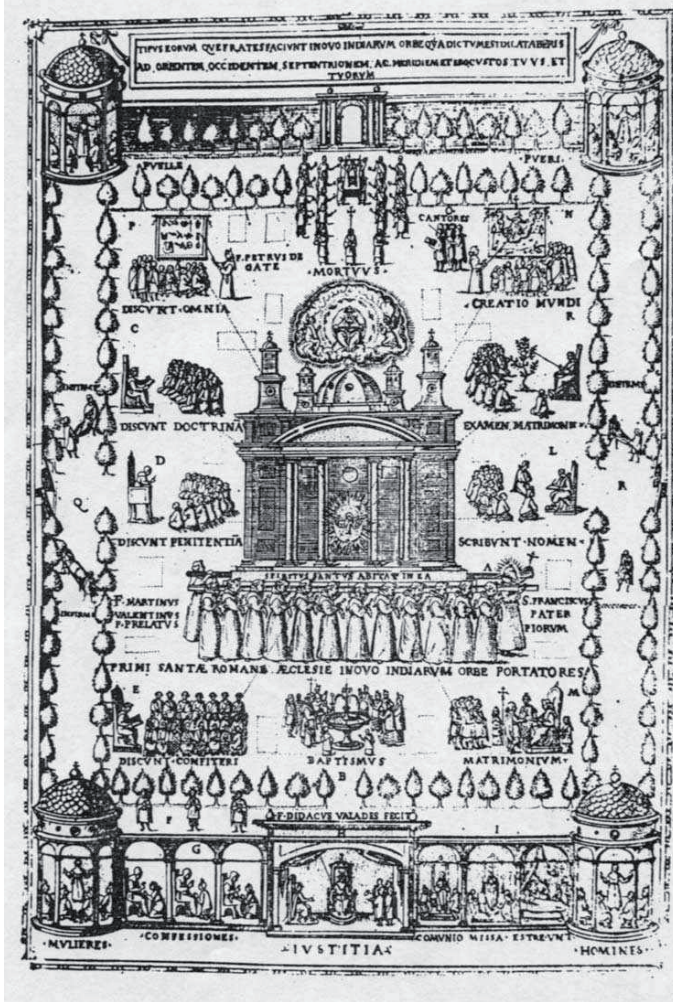


Figure 37

Dans ce dernier cas, il s'agit du rôle de l'Ordre franciscain (et non de l'Église en générale, comme dans les gravures déjà analysées) dans le processus d'évangélisation du monde, et spécialement des missions

américaines. La topologie que Valadés semble préférer dans le dessin de ses gravures situe dans le centre de l'image l'objet (hiérarchiquement) principal de la représentation, tandis que dans la périphérie elle représente les effets ou les ramifications secondaires du centre (l'on privilégie, donc, la figure de l'irradiation, qui d'ailleurs traduit l'idée d'expansion religieuse). Dans la gravure que nous sommes en train d'analyser, le centre est occupé par une église dont l'architecture rappelle beaucoup celle de la partie centrale de la façade de la basilique de Saint Pierre à Rome. À partir du prothyron de cette église, le Saint-Esprit, sous forme de colombe, répand la grâce divine dans le monde entier. L'édifice sacré est surmonté par une représentation de la Trinité - entourée d'un nuage⁹⁷⁰ et vénérée par deux anges – et il est soutenu par un groupe de Franciscains, qui la transportent de gauche à droite sur un portoir. Le nombre des Franciscains n'est pas casuel : les douze porteurs apparaissant au premier plan sont une référence aux douze religieux qui, selon la tradition (laquelle, à son tour, était évidemment influencée par l'imaginaire évangélique de la mission apostolique, et donc par le nombre des Apôtres) furent les premiers à arriver au Mexique. Les brancards du portoir appuient sur les épaules de Saint François d'Assise, fondateur de l'Ordre. Ce qui est plus intéressant, toutefois, est surtout la façon dont l'Église de Rome est transportée vers les missions des Indes. Le symbolisme de cette allégorie n'est pas difficile à déchiffrer : les Franciscains ne veulent pas fonder une nouvelle Église, détachée de celle de Rome ; ils veulent tout simplement transporter cette dernière (d'où l'image de la Basilique) vers les territoires des missions. Il ne faut jamais oublier que Valadés dessine les gravures destinées à illustrer son livre quand, nommé inopinément procureur général de son ordre, doit faire face aux critiques que plusieurs soulèvent contre son élection (critiques qui causeront, deux ans avant la fin de son mandat, sa destitution

par Philippe II). Le choix d'un métier pour une charge si importante pouvait être interprétée comme un signe de la volonté des missionnaires franciscains de s'éloigner de Rome et de se soustraire à son contrôle (le délicat équilibre entre la liberté d'initiative des missionnaires et le contrôle épiscopal avait déjà créé plusieurs polémiques). Les gravures de Valadés pourraient donc être interprétées comme une sorte d'instrument diplomatique visuel par lequel le Franciscain essayait d'affirmer l'orthodoxie de ses convictions et d'exprimer le désir de se soumettre pleinement à la hiérarchie ecclésiastique. Les petites illustrations qui apparaissent tout autour du centre (et donc de l'Église) décrivent les diverses activités des Franciscains dans les missions. Il faut remarquer surtout la série d'illustrations E – B – M : dans la première, l'on représente les missionnaires en train d'enseigner les rudiments de la religion catholique aux catéchumènes ; dans la deuxième, les natifs reçoivent le sacrement du baptême ; dans la troisième, ils se marient selon le rite catholique. La séquence de ces illustrations n'est pas casuelle, mais semble répondre, encore une fois, aux critiques que le clergé avait adressées aux missionnaires, et surtout aux Franciscains, en les accusant d'impartir le baptême de façon superficielle. Cette gravure essaie de montrer, au contraire, que les natifs recevaient une éducation chrétienne avant d'être baptisés ou mariés selon le rite catholique. Les autres illustrations représentent des activités ultérieures des missionnaires : l'enseignement du repentir et de la doctrine, l'attribution d'un nom chrétien aux natifs, l'examen des mariages (nous savons des chroniques missionnaires que l'abandon de la polygamie constituait l'un des obstacles majeurs pour la conversion des Mexicains). Aux deux côtés des funérailles représentées au-dessus de la trinité Valadés a choisi d'insérer deux petites illustrations, qui sont extrêmement intéressantes pour une histoire des pratiques de conversion dans les missions, à la fois celles extérieures du Mexique mais

aussi les missions internes d'Europe. Dans l'illustration de gauche, des natifs écoutent attentivement la leçon d'un Franciscain qui, moyennant un bâton, indique des objets représentés dans un tableau. Les didascalies de cette petite illustration nous permettent d'identifier son sujet avec plus de précision : les natifs « *DISCUNT OMNIA* », tandis que le franciscain qui enseigne est « *PETRUS DE GATE* », c'est-à-dire Pedro de Gante, maître de Diego Valadés, fondateur de l'école franciscaine au Mexique et inventeur de la méthode visuelle d'apprentissage. Les objets apparaissant dans le tableau que représente cette image ressemblent beaucoup à ceux qui étaient contenus dans l'alphabet visuel des figures 29-31 ; un autre tableau apparaît dans le petit dessin à droite des funérailles. Celui-ci ne contient pas un schéma didactique, mais une scène biblique, la création du monde (voir également la didascalie « *CREATIO MVNDI* »), que le Franciscain est en train d'expliquer aux natifs à l'aide d'une représentation visuelle. Dans la conception de Valadés, la mission fonctionne comme un univers clos, ce qui est visuellement transposé dans les deux rangées d'arbres qui entourent l'ensemble des scènes de vie missionnaire. Dans les couloirs qui s'ouvrent entre les rangées, Valadés a situé les malades, soignés par les Franciscains (la possibilité de bénéficier de leur savoir médical jouait un rôle important dans l'évolution de certaines conversions, étant donné aussi le rapport entre les religions précolombiennes et la médecine traditionnelle ; en démontrant que celle-ci était moins efficace de celle européenne, l'on pouvait discréditer également les religions non chrétiennes auxquelles elle était associée). Le cadre de cette représentation est occupé, en bas, par une allégorie de la justice divine, à droite et à gauche de laquelle apparaissent des autres scènes de vie missionnaire, telles qu'une messe ou des confessions (où l'on présente une distinction spatiale nette entre les

hommes et les femmes, séparation qui est répétée également en haut entre les garçons et les filles).

Le texte écrit de la *Rhetorica Christiana* explique plus en profondeur certains détails de l'image. La lettre « A » rend explicite la vocation missionnaire de l'Ordre franciscain :

Hic primas tenet Patriarcha pauperum Franciscus, qui velut origo, & antesignanus est huius felicissimæ propagationis fidei Christianæ, eique non infima laus debetur, quòd per suos filios, fides & Euangelium Christi, ab oriente in occidentem & à meridie ad septentrionem vsque adeò amplificatur, vt illi longe ante reuelatum fuerat : ac scriptum reliquit.

(Valadés 1579 : 108)

Ensuite, la didascalie correspondante à la lettre « B » se veut une apologie contre ceux qui accusaient les missionnaires franciscains d'impartir le baptême et les autres sacrements de façon hâtive et, donc, par conséquent, superficielle :

Hic videre est quanta cum religione sanctissimum baptismi sacramentum aliaque diuina sacramenta celebrant atque ministrant. Primum enim progreditur Religiosus accuratissime exornatus (quod etiam in vnus tantum baptismatione obseruantur) indutus candida stola & epomide. Præit autem illum Acolythus vnus crucem, alter verò chrysuma gestans, repositum in elegantissima & affabrè facta capsula, quæ in mantili nitidissimo collocatur. Alii verò cereos & candelas. Omittuntur autem hæc cæremoniæ, cum necessitas accelerationem desiderat.

(ibid.)

Quant à la didascalie correspondante à la lettre « C », elle se réfère à la petite figure dans laquelle l'enseignement visuel de Pedro de Gante est, à son tour, visuellement décrit :

Hic subiicitur oculis quonam illis modo sacra doctrina vt copiosius inferius demonstrabitur, vna cum eius decalogi interpretatione proponatur, idque vbique loco vna eademque fit ratione.

(ibid.)

Le contenu de la didascalie relative à la lettre « D » peut être divisée en deux parties. Dans la première, Valadés met en relief l'importance du repentir (et donc, d'une certaine façon, de la conversion) en vue du sacrement de la confession. Dans la seconde partie, l'auteur continue son apologie pour affirmer l'orthodoxie des missionnaires catholiques dans les Indes occidentales :

Pœnitentiæ leges, hic præscribuntur & inuitantur ad antea actæ vitæ detestationem ; atque ita informantur ac præmonentur qui ad confessionem accedere cupiunt vt sic instructi doleant & ordinate sua scelera proponant.⁹⁷¹ Etsi centum Religiosi vna præsentés sint ita se gerunt veluti hic oculis subiecimus : etsi vel vnus fuerit solus nihil aliter facit quam omnes facturi essent tanta est inter eos concordia vt admirable sit. Et hoc non solum apud nostros, sed & apud aliarum religionum patres, qui in hoc semper vniformes sumus. Vt superius inculcatum est. »

(ibid.)

Dans ce dernier paragraphe, Valadés affirme l'unité des pratiques évangélisatrices des missionnaires : ils n'étaient pas détachés de l'Église de

SÉMIOTIQUE DE L'ÂME

Rome et de son contrôle ; en dépit de la distance géographique qui les séparait d'Europe, ils ne proposaient pas une interprétation hétérodoxe de la religion catholique.

La gravure successive est l'une des plus intéressantes, parmi celles dessinées par Valadés, du moins à l'égard d'une histoire de la conversion religieuse dans les missions catholiques (externes et internes) d'époque moderne.⁹⁷² [FIGURE 38]



Figure 38

Cette image agrandit et décrit avec plus de détails la petite illustration qui apparaissait dans la gravure précédente, représentant un franciscain en train d'enseigner les rudiments du Catholicisme aux natifs d'Amérique moyennant des grands tableaux.⁹⁷³ Dans cette gravure, qui occupe toute une page de la *Rhetorica Christiana*, un Franciscain est représenté pendant qu'il prêche de la chaire d'une église à une foule de natifs, reconnaissables par leurs vêtements et surtout par leurs manteaux. Le sermon se déroule à l'aide d'une série d'icônes, représentant les scènes de la Passion, que le prédicateur indique par un long bâton, au fur et à mesure que son discours se penche sur tel ou tel moment de l'histoire du Christ.⁹⁷⁴ Derrière le prêcheur, assis sur la petite échelle qui mène vers la chaire, un autre Franciscain, un sablier à la main, est représenté dans une position pensive, la tête penchant sur une main ouverte. Il n'est pas facile d'interpréter ce détail de façon univoque. Il pourrait s'agir d'une référence à la faconde miraculeuse des missionnaires, et à leur capacité de parler incessamment pendant des heures et des heures. Ou bien, ce détail pourrait être interprété comme la description d'une procédure réelle, selon laquelle le prêcheur se faisait aider par un autre franciscain afin de contrôler le temps de son exposé. Il ne faut jamais oublier, en fait, que cette gravure est insérée au sein d'un manuel de rhétorique, qui était censé fournir également des détails pratiques, et non seulement des enseignements gratifiants, sur l'éloquence sacrée (et donc aussi sur les temps de la parole).

Un autre aspect significatif de cette image concerne la structure proxémique de la situation qu'elle représente. Quels sont les personnages qui apparaissent les plus proches au prédicateur, et donc à la parole de Dieu ? Dans la foule d'indigènes qui constitue le public l'on peut reconnaître toute sorte de gens : enfants, jeunes, adultes, hommes, femmes, aristocrates, plébéiens, etc. Toutefois, des catégories sociales apparaissent comme plus proches des autres à la prédication. D'abord, les enfants sont

immédiatement en dessous de la chaire. Le sens de cette proximité est multiple. D'un côté, dans la tradition évangélique les enfants constituent le meilleur public de la parole chrétienne. De l'autre côté, cette tradition est confirmée par l'expérience de l'évangélisation missionnaire : les premiers historiens des missions chrétiennes en Nouvelle Espagne racontent que les Franciscains, ainsi que les missionnaires des autres Ordres, se faisaient souvent accompagner par des enfants, auxquels ils avaient déjà appris la langue espagnole et les rudiments du Catholicisme, afin de les utiliser comme interprètes linguistiques et culturels dans leurs efforts d'évangélisation des adultes. Mais il faut souligner que le public du sermon est rangé également selon un principe hiérarchique : la première rangée est occupée par des chefs - qui sont reconnaissables par leurs bâtons - mais aussi par des savants, les seuls qui assistent au sermon avec un livre sur les genoux. Plusieurs parmi ceux qui sont assis juste devant la chaire affichent des expressions d'émerveillement et de surprise. L'homme qui est en correspondance de la lettre « C », et qui est reconnaissable comme un chef non seulement à cause de son bâton, mais aussi par les dimensions de son corps, est représenté en train de se toucher la poitrine avec la main droite, à l'instar des saints extatiques ou des gentilshommes pieux de l'iconographie européenne (et surtout espagnole). Par cet expédient iconographique Valadés a voulu donner une transposition visuelle du fait que le sermon du Franciscain, à son tour composé d'images, a touché l'âme du chef, et en a déclenché la mutation. D'autres signes d'émerveillement peuvent être identifiés dans la gravure : par exemple, quelques-unes des femmes dans la première rangée écartent leurs bras devant la faconde du Franciscain et la vérité de sa parole chrétienne. Être touché par un sermon, s'ouvrir à son message, sont donc autant de signes de conversion à la religion catholique. En outre, l'émerveillement, la surprise, la commotion et la conversion que

la parole missionnaire provoque dans les spectateurs de la première rangée se communique, comme sous forme de petites vagues évangélisatrices, à ceux qui sont plus éloignés de la chaire. Par exemple, l'une de femmes qui sont devant le prêcheur se tourne vers l'arrière et manifeste sa surprise ; une sorte de vibration se produit alors dans toutes les rangées, elle les parcourt se manifestant par des bouches ouvertes (une expression de merveille), dans des regards concentrés, dans des yeux hypnotisés par la rhétorique visuelle du Franciscain. Par cette gravure Valadés a su décrire avec une certaine finesse iconographique l'impact de la parole évangélisatrice sur le public des missions, mais il a exprimé également une dynamique qui a été parmi les plus caractéristiques de la conversion missionnaire. Si les stratégies de persuasion et de conversion que les prédicateurs adoptaient en Europe en époque moderne étaient censées tenir compte de l'individualité de ceux qui recevaient le message catholique, les processus de conversion dans les Indes présentaient souvent une structure assez similaire à celle qui les caractérisait en Europe pendant les Moyen-Âge : le fait de parvenir à convertir les membres les plus éminents d'une communauté était fondamental afin de convertir les autres couches de la même structure sociale. Cela explique, probablement, l'éminence visuelle que la conversion des chefs affiche dans la gravure de Valadés. Une petite note doit être ajoutée à propos de l'animal monstrueux et chimérique qui apparaît sous la chaire. Il ne s'agit pas, peut-être, d'un détail purement décoratif, mais d'une référence à la tradition de l'éloquence sacrée. D'un côté, comme Ripa l'affirme dans son *Iconologia*, la rhétorique est souvent associée à la chimère :

La Chimera, come è dipinta al suo luogo, Nazianzeno, e lo espositore d'Hesiodo intendono per questo nostro le tre parti della Rettorica, cioè la giudiciale per lo Leone, per cagione del terrore, che dà ai rei, la

dimostrativa per la capra, percioche in quel genere la favella suole andare molto lascivamente vagando : & ultimamente la Deliberativa per lo Dragone per cagione della varietà degl'argomenti, & per li assai lunghi giri, & avvolgimenti, de quali fa di mestiere per il persuadere.

(Ripa 1988 : 1, 146)

En même temps, cet animal monstrueux et chimérique, doué d'un visage humain, de pattes de lion et d'une toison ovine, pourrait être interprété par la référence à la tradition selon laquelle le rhéteur sacré idéal devait montrer en même temps la force d'un lion et la mansuétude d'un agneau : cette combinaison de véhémence et tendresse semble soutenir l'effort rhétorique du Franciscaïn face à la conversion de son public de natifs.

La gravure de page 214 [FIGURE 39] est intéressante à plusieurs égards.

214 *Rhetorica Christiana*

ta prelegitur illis modus cōstitendi iuxta ordinem preceptorū de-
calogi, quod arctis auribus auscultant & inter auscultandum gra-
vis timor illius Indici vel calculi peccata eorumque iterationes &
circumstantias notant aut figuras, & imagines suas exerunt atque
eo modo bene, clare, & facile confitentur. Vnde fit, ut peccato-
rum feditas, gravitas ac pondus illis inculcetur, ut sequentibus fig-
uris ac lemmatibus manifestum fiet.

Typus Peccatoris

Peccatori
typi exposi-
tio.
Aug. lib. 4.
cap. 17.

Sed quoniam demones quę suis prestant, ad miranda videntur, &
magna, cum reuera parva, vilia nulliusque pretii sint, si cum il-
lis, quę Sancti angeli suis prestant, comparentur. Ideo quę indige-
ntis nostris exponere volumus, ut pertulimus, curamus quoniam
obiecta fortius potentiam mouent, id figurę depingit. Ideo hac
in parua hac figurę peccatorem, laqueo peccatorum irretitum, ac
soluendum ostendimus. Et qualiter trahatur ab Angelis licet insalte-
tur à demone, cuius vires debilitate sunt, si attento mentis oculo
recipiscere volumus. Qui enim ad mundi carnatum varios & di-
uersos

Figure 39

Elle représente le « *Typus Peccatoris* », un homme enchaîné, courbe sous le poids d'un Satane monstrueux (aux trois têtes, selon le modèle dantesque). Le malheureux, dont le bâton est enchevêtré à des innombrables serpents infernaux, occupe le centre de l'image. À sa gauche, un diable lui indique une chaise enveloppée par des flammes (le lieu qui lui est destiné s'il choisit le chemin de la perdition), tandis qu'à sa droite un ange lui montre un fauteuil beaucoup plus confortable, placé dans le ciel et entouré par deux anges (l'endroit paradisiaque qu'il atteindra en choisissant le chemin du bien). Une rime visuelle s'établit, en outre, entre le bâton diabolique, enveloppé par les serpents, et le long crucifix que l'ange tient dans la main gauche, et qu'il montre à l'homme. Au lieu de serpents, le crucifix se compose des sept vertus cardinales : elles constituent une échelle spirituelle conduisant au sommet de la vertu, à savoir le Christ, lequel, par le sacrifice de sa Passion, a permis à l'homme d'atteindre la béatitude, la chaise céleste. Cette iconographie, qui rappelle celle païenne d'Hercules devant la bifurcation du vice et de la vertu, métaphore du drame dont tout être humain fait l'expérience devant un tel choix existentiel, acquiert une signification précise dans le contexte de la Réforme catholique : elle indique que quoique le destin spirituel de l'homme ait été préparé par la passion du Christ, le choix du salut dépend néanmoins de l'individu, au contraire de ce qu'affirmaient les hérétiques protestants. Cette nécessité du choix du repentir, de la conversion et de la vie sainte, contre un modèle protestant selon lequel le « bénéfice du Christ » rendrait inutile toute œuvre humaine, apparaît souvent dans l'iconographie catholique de la fin du seizième siècle et du début du dix-septième. En outre, assez curieusement, la représentation de deux chaises, celle céleste et celle infernale, devient une sorte de cliché : nous la retrouvons, par exemple, dans les gravures accompagnant les représentations de la

conversion au sein des hagiographies dédiées à Saint Philippe Neri (signe ultérieur de l'échange d'imaginaire qui eut lieu, dans la période que nous étudions, entre le Nouveau Monde et l'Ancien). Il faut ajouter aussi, du point de vue de l'analyse sémiotique de cette image, qu'elle présente la même nature métalogue que nous avons identifiée dans la gravure précédente : trois niveaux de représentation s'y enchâssent : dans un manuel de rhétorique *visuelle* (1), une *gravure* (2) représente le dogme du libre arbitre, où un diable et un ange compétent pour l'âme d'un homme moyennant le pouvoir persuasif des *visions* (3) qu'ils évoquent. Le texte écrit de la *Rhetorica* explicite cette référence à la théologie catholique du libre arbitre :

Vnusquisque, siquidem vt inquit, Iacobus Apostolus, tentatur à concupiscentia sua abstractus, & illectus. Nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin vbi necessitas est, nec damnatio, nec corona est. Vndè, id verum iuxta Christianam fidem, & scripturas sanctas cogitandum est, pugnam quam patimur, ex appetito sensitio, non eius naturam, sed corruptionem causam habere, quæ nisi obstaret, summa esset interioris appetitus cum superiore, sensusque cum ratione concordia. Quam ob rem Paulus dicens, carnem aduersus spiritum concupiscere, non ipsam carnis naturam, nec appetitum sensitium, seu eius substantiam, nomine carnis accepit, sed totam hominis corruptionem, & vetustatem, sive rationem ipsam, ac sensitium appetitum, quatenus sunt deprauata, & corrupta. Et quia libero præditi sumus arbitrio dæmon suadere potest vincere autem non nisi volentem. Vnde quia aduersarius generis nostri, effectus est inuentor mortis, superbiæ institutor, Radix malitiæ, scelerum, caput, princeps omnium vitiorum, persuasor turpium voluptatum, ideo tot ocularia pendentia à manu habet.

(Valadés 1579 : 215)

En citant la parole des Apôtres, Valadés met en évidence que personne n'est obligé à suivre le chemin du vice ou de la vertu : là où les actes sont dictés par une logique de la nécessité, il n'y a ni châtement ni récompense. Il souligne, en outre, que la propension au mal n'est pas inhérente à la nature humaine, mais elle dérive, au contraire, de sa corruption, provoquée par le diable. En même temps, Valadés ne veut pas exprimer une théologie manichéenne : le diable non plus il ne peut pas imposer sa volonté maléfique ; ce sont les hommes qui augmentent par leurs vices la force du démon :

Et quia minime contra nos inualesceret, nisi ei vires ex vitiis nostris præberemus catenam in se habet. Et vt peccatoris omnem miseriam ostendat, onus graue portat, scilicet, dæmonium, carnem, & concupiscentiam vitæ : cuius baculus est omnium vitiorum cumulus : ob hoc serpentibus plenus est.

(ibid.)

Le style de composition visuelle des deux gravures suivantes est remarquablement différent par rapport à celui des images que nous avons déjà analysées. En général, l'ensemble des gravures contenues dans la *Rhetorica Christiana* est assez hétérogène : d'une part, il y a des images très schématiques, caractérisées par une composition plutôt simple et naïve, souvent dépourvues de tout sens de la perspective, avec des figures petites et confuses, grossièrement esquissées, se caractérisant par une absence totale de texte, lesquelles sont censées être un modèle pour les images que les missionnaires (surtout ceux qui sont en train de se former) sont invités à

utiliser afin d'évangéliser et convertir les natifs ; d'autre part, il y a des images qui affichent une composition visuelle plus compliquée, une structure stylistique et des références iconographiques se rattachant à la gravure religieuse (surtout flamande) de la deuxième moitié du seizième siècle, des figures grandes et plutôt achevées, la présence de texte écrit en latin, lesquelles se situent à un niveau différent de la communication visuelle : elles sont une sorte de mode d'emploi, à savoir elles montrent aux missionnaires comment utiliser les images du premier type ; enfin, il y a des images qui n'appartiennent ni à la première catégorie ni à la seconde, mais expriment, par des figures, les idées religieuses qui devraient guider les missionnaires dans leur formation et dans leur activité d'évangélisation.

Les gravures reproduites dans les figures 40 et 41 font partie du premier groupe d'images, ce qui est facilement compréhensible en raison du haut degré de schématisation qui les caractérise. [FIGURES 40 et 41] En particulier, l'espace des deux gravures est divisé en sept bandes, qui contiennent un grand nombre de petites figures, grossièrement dessinées.



Figure 40



Figure 41

La structure visuelle de ces gravures est encore plus significative si elle est comparée avec celle du catéchisme pictural de Pedro de Gante : dans ce dernier ouvrage, le Franciscain avait traduit les fondements du Christianisme dans des pictogrammes très semblables à ceux qui étaient employés dans l'écriture de la langue nahuatl. Cela contribue à déchiffrer l'effet visuel évoqué par les deux gravures de Valadés que nous sommes en train d'analyser : elles affichent, en effet, des pictogrammes (dont la composition rappelle beaucoup celle des bandes dessinées contemporaines). Cette remarque permet d'identifier une caractéristique importante du style visuel de Valadés : si dans les gravures destinées aux missionnaires il utilise la grammaire visuelle occidentale, dans celles que les missionnaires sont censés utiliser avec les natifs il emploie le style des pictogrammes nahuatl. En d'autres termes, Valadés, qui par sa naissance et pas sa formation avait constamment joué le rôle d'interprète entre deux cultures différentes (surtout du point de vue linguistique et religieux), applique la même logique de traduction et d'intermédiation culturelle à l'élaboration visuelle des gravures. Le texte écrit qui accompagne la première de deux gravures nous aide à la déchiffrer. Dans la bande supérieure, un Satane monstrueux, enveloppé de flammes, la tête couronnée de serpents, reçoit les honneurs et les cadeaux d'autres personnages monstrueux, censés représenter les natifs qui, en se pliant aux tentations de Satane, se transforment eux-mêmes en diables. Ce principe général est illustré dans les bandes inférieures : dans la seconde, des animaux venimeux ou répulsifs sortent des bouches des Indiens et symbolisent les péchés qu'ils commettent avec la parole (par exemple, le mensonge ou les mots blasphématoires).⁹⁷⁵ Les premières quatre figures (de gauche à droite) de la troisième bande représentent le même message, tandis que les dernières quatre décrivent visuellement de quelle façon les

anges protègent les natifs pieux : ils les encouragent à arracher les serpents de la bouche des hommes mauvais ou bien à se boucher les oreilles quand ils parlent.⁹⁷⁶ La quatrième bande est censée rendre par images l'idée que, lorsque deux personnes se réunissent au nom du Seigneur, le Christ demeure entre eux comme une colonne inamovible,⁹⁷⁷ laquelle ne permet au diable de s'approcher (le démon est alors représenté au marge droit de la bande). La cinquième bande décrit visuellement le principe théologique de la corruption, que Valadés avait évoqué dans l'explication d'une gravure précédente. Bizarrement, la lecture de cette bande procède de droite à gauche.⁹⁷⁸ À l'extrémité gauche de la bande, un garçon est représenté en train de jouer avec un chien, qui dans ce contexte symbolise le mal (comme tous les animaux de la gravure, d'ailleurs). Ensuite, le chien devient un dragon (et donc un animal plus dangereux, ce qui représente une aggravation de l'état de perdition). Les trois derniers dessins (de droite à gauche) décrivent la façon dont le garçon, devenu adulte (ce qui est indiqué par la présence du manteau) est attaqué par un nombre croissant de serpents. Cette image inquiétante rend fort bien l'idée de corruption qui est inhérente à la théologie catholique du péché : le mal s'insinue peu à peu dans la vie des hommes, et il finit par devenir une habitude, puis une coutume de plus en plus enracinée dans l'âme du pécheur. La présence de trois animaux différents (le chien, le dragon et les serpents) représente la croissance du mal avec une correspondance parfaite avec les trois degrés que la théologie catholique distingue dans le péché : la suggestion (le chien) ; le consentement (le dragon) et la délectation (les serpents) (*suggestio, consensus, delectatio*). La prolifération de serpents qui est représentée dans la sixième bande (de gauche à droite) décrit le même parcours d'aggravation. Mais avant les châtiments terribles qui sont représentés dans la septième bande, occupée par un enfer dantesque, Valadés laisse un espace ouvert pour la conversion du pécheur : en suivant

les conseils de l'ange, l'homme qui a été mauvais peut retrouver la voie du repentir et donc du salut.

La deuxième gravure est en quelque sorte complémentaire de celle que nous venons de déchiffrer. Toutes les étapes de la perdition représentées dans la première image trouvent leur châtiment dans les bandes correspondantes de la seconde, laquelle représente les tortures effroyables auxquelles les natifs qui transgressent la loi du Seigneur sont soumis dans l'Enfer. Avant de passer aux gravures suivantes, il faut d'abord se demander si ce genre de représentations pouvait obtenir un impact visuel et persuasif véritablement efficace vis-à-vis des natifs du Mexique ou bien si la différence des codes culturels posait un problème (même pour quelqu'un qui jouait le rôle d'interprète, comme Diego Valadés). D'une part, les destinataires de ces gravures étaient probablement impressionnés par la vue de mêmes instruments de torture et de contrôle qui étaient employés par les *conquistadores* espagnols ; d'autres part, certains symboles pouvaient donner lieu à des interprétations ambiguës, voire contradictoires. Un exemple typique de ce genre d'incompréhension est le serpent, animal qui apparaît de façon presque obsessionnelle dans les gravures de Valadés et qui, dans l'iconographie chrétienne, est profondément lié à la représentation symbolique du mal (à cause de la référence biblique, bien évidemment). Cette association n'était peut-être pas aussi linéaire dans la réception des natifs mexicains, pour lesquels le serpent pouvait apparaître un symbole positif, ou même divin.⁹⁷⁹

La gravure suivante, qui occupe toute une page, est divisée en deux parties symétriques par une ligne longitudinale. [FIGURE 42]

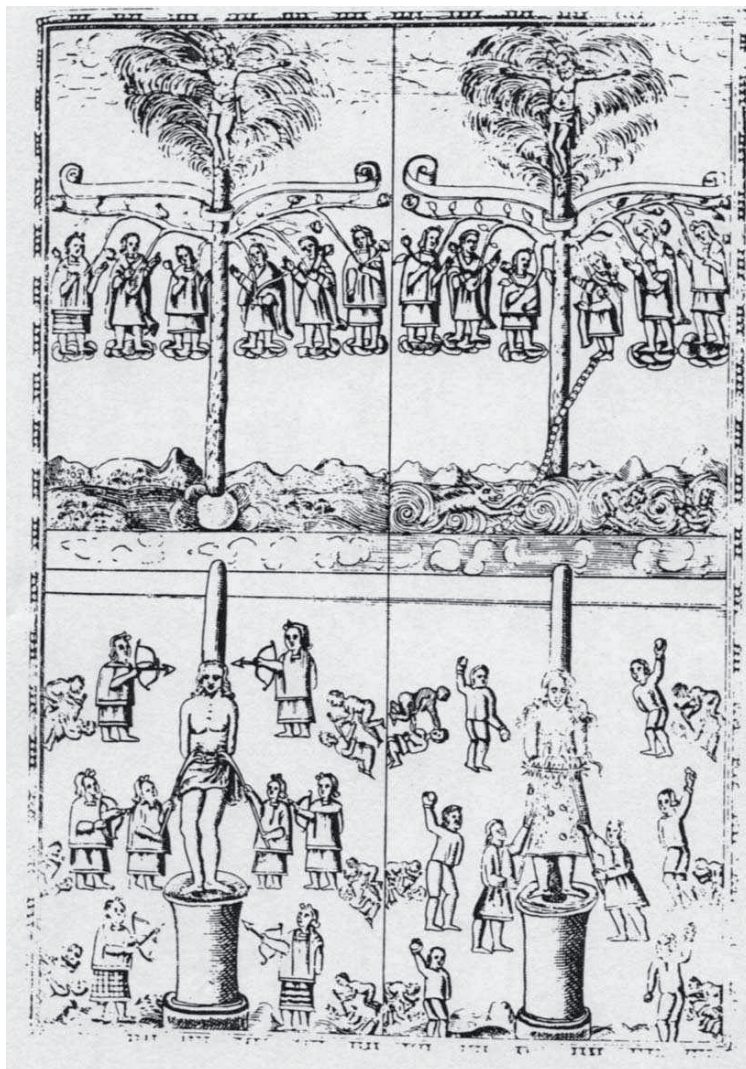


Figure 42

Chacune des deux sections ainsi formées contient une représentation de la crucifixion affichant une iconographie plutôt singulière : la croix y est

remplacée par un arbre. Cette substitution n'est pas rare dans l'iconographie chrétienne : le Christ y est représenté souvent comme un nouvel Adam qui, crucifié sur l'arbre de la rédemption – à savoir la croix – rachète les péchés que l'humanité a accumulés à partir de la première désobéissance, celle du fruit de l'arbre interdit (*cf* Leone 2004h). Toutefois, la singularité de cette gravure réside dans le fait que l'arbre qui remplace la croix est un palmier : Valadés réinterprète l'iconographie chrétienne traditionnelle en fonction de la géographie « coloniale » et de la culture visuelle des natifs mexicains (pour lesquels évidemment ce type d'arbre devait apparaître comme plus familier). Dans la partie supérieure des deux sections, deux branches se départent de chaque arbre-crucifix, aux extrémités desquelles douze natifs (trois pour chaque côté des deux arbres) flottent sur des petits nuages à forme de fleurs. Tous bénéficient de la grâce qui leur dérive du sacrifice du Christ. Il y a un ordre précis dans la disposition des figures : dans les deux sections, à chaque personnage sans manteau correspond, de l'autre côté du tronc, un personnage complémentaire avec manteau ; probablement, par cette symétrie visuelle Valadés a voulu représenter des couples. Ils apparaissent tous harmonieusement liés entre eux et aux arbres-croix, à l'exception du premier natif à gauche du second tronc, qui semble avoir lâché la prise de la branche qui le liait au Seigneur. Ce détachement exprime l'éloignement de la grâce de Dieu, mais surtout du sacrement du mariage, évoqué par la disposition des couples autour des arbres. Les pieds du pécheur sont assurés à une longue chaîne, à l'autre sommet de laquelle un diable à l'aspect animal tâche d'arracher le malheureux à l'arbre de la rédemption et de le plonger dans les marécages tourbillonnants qui entourent les racines des arbres, là où des autres victimes sont déjà en trains d'être englouties. Dans la partie inférieure de la gravure, les troncs des arbres se prolongent

au-dessous du seuil des marais diaboliques, se transformant dans deux piliers grâce auxquels les adultères sont immobilisés et torturés. Cette section de l'image n'est pas censée représenter des châtiments infernaux, mais plutôt des punitions humaines : le message que Valadés essaie d'exprimer est donc que les actes contre le mariage, et premièrement l'adultère, seront condamnés non seulement par les lois de Dieu, mais aussi par celles des hommes. L'individu attaché au pilier de gauche est décortiqué avant d'être frappé par des flèches, tandis que la femme de droite est déchiquetée par les bourreaux avant d'être destinée au châtiment traditionnel qui punit les femmes adultères : la lapidation. Les deux piliers sont entourés par des petites figures décoratives assez curieuses : elles représentent deux personnages en train de s'entretuer. La signification de ce détail n'est pas claire, le texte écrit ne donnant pas d'élucidations à son égard. Probablement, par ce cadre de violence Valadés a voulu évoquer les désordres que l'adultère introduit dans la vie sociale. Alternativement, l'on pourrait formuler l'hypothèse que ces figurines soient un expédient graphique par lequel Valadés tâche de suggérer le registre passionnel de sa représentation, à savoir celui du chaos et de la violence.

Cette gravure doit être mise en relation avec un phénomène historique précis, que nous avons déjà évoqué : l'un des problèmes les plus épineux dont les Franciscains avaient fait l'expérience pendant leurs tentatives de convertir les natifs consistait dans la difficulté d'en régler les relations sexuelles, et surtout d'en empêcher la polygamie. À cette fin, il était nécessaire de les effrayer non seulement avec la menace d'un châtiment après la mort, mais aussi avec celle d'une punition immédiate, de leur vivant. Le texte qui accompagne cette gravure met l'accent sur cette nécessité :

Erant siquidem assueti tempore suæ idololatriæ plures assumere vxores, nunc opus est illis persuadere qualiter fidem illibatam cum vna custodiant, alias non solum irent in indignationem omnipotentis Dei, sed & temporaliter puniendos.

(Valadés 1579 : 220)

À propos de l'idolâtrie des Mexicains, mentionnée par Valadés dans son commentaire, il faut remarquer la présence d'un phénomène culturel paradoxal, que le philosophe, anthropologue et sémioticien français Bruno Latour a proposé de dénommer par le mot anglais « *iconoclash* » (Latour et Weiber 2002) :⁹⁸⁰ d'un côté, les Franciscains accusaient les natifs d'idolâtrie et les incitaient à se défaire des leurs anciennes images et représentations ; de l'autre côté, c'est en se servant d'images (par exemple les gravures contenues dans la *Rhetorica Christiana*) qu'ils souhaitaient remplacer les croyances religieuses « païennes » par les nouvelles idées du Christianisme.

La gravure successive [FIGURE 43] résume toute la cosmologie de Valadés.



Figure 43

Une chaîne (cette fois-ci il ne s'agit pas d'une chaîne diabolique, mais d'une chaîne divine) relie toutes les étapes de la création à la Trinité, représentée dans la partie supérieure de l'image sous la forme d'un Dieu (à l'aspect pontifical) assis en trône et tenant sur ses genoux le corps nu du Christ, comme dans une *pietà*. Une colombe s'affiche sur la poitrine du vieillard divin, qui tient dans la main gauche un globe surmonté par une croix et dans la droite un grand anneau de métal, le commencement de la chaîne cosmique. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la Trinité, cette chaîne touche des objets de plus en plus lointains de la grâce, et donc de moins en moins parfaits : d'abord les anges, puis les hommes, engendrés par l'union d'Adam et Eve (représentés au centre de la gravure), puis les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, les animaux terrestres et, enfin, au niveau le plus bas, les plantes. Une petite représentation astronomique, avec deux astres tournant autour d'un point central (la terre) constitue le dernier anneau de la chaîne, au-delà duquel Satane brûle dans l'enfer avec les diables et les damnés. À l'extrême gauche de la gravure une série de cinq médaillons, dont le contenu n'est pas identifiable, semblent accompagner (et peut-être commenter) les étapes de la création, tandis que la partie droite de la gravure représente la chute de Lucifer. L'on pourrait formuler l'hypothèse que cette gravure ait été créée afin d'être utilisée pour expliquer aux natifs la cosmologie chrétienne, et, en particulier, la genèse du monde (ou que, du moins, elle était un modèle que Valadés proposait à ceux qui pouvaient se trouver dans la condition de devoir expliquer la Genèse à des illettrés). Dans le petit médaillon situé en bas et à gauche de l'image, en outre, Valadés a voulu représenter l'histoire augustinienne de l'enfant et de la coquille, métaphore de l'impossibilité de comprendre et encore moins d'expliquer les dogmes du Christianisme, notamment celui de la Trinité. Le sens de ce médaillon est lié à la représentation située dans

la partie supérieure de l'image, mais aussi au fait que, peut-être, Valadés considérait l'histoire de l'enfant et de la coquille comme utile pour transmettre aux natifs le sentiment de l'ineffabilité des dogmes.

Dans la gravure suivante, Valadés propose une façon d'illustrer aux illettrés la signification du sacrifice du Christ. [FIGURE 44]



Figure 44

La partie supérieure de cette image adhère sans exception à l'iconographie traditionnelle de la crucifixion, avec un style visuel qui rappelle celui des graveurs allemands du quinzième et du seizième siècle : le Christ crucifié apparaît au centre de l'image, tandis que trois anges, le premier à sa gauche, le deuxième à sa droite et le troisième à la hauteur de ses pieds, recueillent dans des calices le sang qui jaillit des blessures du Sauveur. Autour de la croix, Valadés a situé les éléments typiques de l'iconographie de la crucifixion : un soleil en éclipse illumine la scène, une Madeleine auréolée serre dans ses bras le pied de la croix, les trois Maries et saint Jean se désespèrent, plusieurs chevaliers romains farouches et cruels insultent le Christ ; les deux voleurs meurent à ses côtés, leur sort s'exprimant par un schéma iconographique traditionnel : un petit ange transporte une figurine humaine (le simulacre de l'âme du bon voleur) dans le coin en haut à gauche de la gravure, tandis qu'un diable apparaît à droite, en position parfaitement symétrique, en train d'arracher l'âme du mauvais voleur à son corps. Jusqu'ici, rien ne semble nouveau, rien ne semble étonnant. Cependant, dans la partie inférieure de l'image, Valadés a placé un groupe de natifs, qui dirigent leur regard vers la scène de la crucifixion. Ils semblent énormément étonnés par ce qu'ils regardent : certains d'entre eux portent la main droite à la poitrine, un geste traditionnel d'empathie mais aussi de conversion (la main qui touche le cœur exprime le fait que l'âme a été frappée, mutée par la vision religieuse), d'autres s'agenouillent et disposent les mains pour la prière, d'autres encore expriment leur merveille en écartant les bras et les mains devant eux. Valadés semble suggérer que les natifs peuvent très bien être les témoins de la crucifixion du Christ, et que ce témoignage peut marquer l'accomplissement de leur conversion. Toutefois, dans le coin en bas à droite de la gravure, un

missionnaire franciscain est représenté en train d'indiquer la scène de la passion aux natifs à l'aide d'un long bâton. L'agencement de cette composition visuelle est paradoxale : aucun artifice visuel (comme un cadre, par exemple) ne marque la distinction entre le niveau de la « réalité » et celui de la représentation. Valadés propose une collision, et même une équivalence, ou un véritable mélange, entre la Passion et son image. Ce choix se prête à plusieurs interprétations. Valadés affirme la validité de l'image comme outil pédagogique et didactique, mais aussi comme instrument de conversion : les natifs qui sont devant l'image ne font pas l'expérience d'une simple représentation de la Passion du Christ ; par l'image, en effet, ils ont accès à la Passion elle-même, et c'est exactement cet accès direct qui déclenche la mutation de leurs cœurs. L'absence d'un cadre qui dévoile la fiction représentative, alors, n'est pas casuelle : face aux critiques iconoclastes des réformateurs protestants, le Catholicisme (surtout après le Concile de Trente) revendique la légitimité de l'utilisation des images dans le culte chrétien et dans sa didactique. L'élément paradoxal de cette gravure consiste dans le fait qu'elle se propose à la fois comme image de culte (d'où la réaction des natifs qui sont en face d'elle), comme outil de persuasion émotive et comme instrument didactique (d'où l'attitude du Franciscain à son égard) ; elle est une re-présentation dans le sens à la fois politique et esthétique du terme (Marin 1994). L'étrangeté de cette gravure dépend aussi du fait que le contexte dévotionnel et celui didactique requièrent une attitude passionnelle différente : devant l'émotivité de la réaction des natifs, l'impassibilité par laquelle le Franciscain indique la croix apparaît comme troublante, d'autant plus qu'une rime plastique se crée entre son long bâton et la lance du chevalier à la droite du Christ. Valadés n'avait peut-être pas songé à la possibilité de ce parallélisme.

Dans la vingt-sixième gravure de la *Rhetorica Christiana*, Valadés a représenté la façon dont les missionnaires entraient en contact avec les natifs du Mexique et commençaient leur œuvre d'évangélisation. [FIGURE 45]

Le missionnaire occupe la partie centrale de l'image. Il rencontre un groupe de natifs, dont les vêtements guerriers et les armes (des lances, des flèches, des écus) expriment une intention belliqueuse. Le missionnaire, au contraire, n'apparaît armé que d'un crucifix. Aidé par un natif déjà converti (lui aussi montrant un crucifix sur la poitrine) qui lui fait d'interprète, il prêche la religion chrétienne. Les résultats de ses efforts d'évangélisation sont représentés par la partie gauche de la gravure (des femmes invitent leurs enfants à s'agenouiller ; des hommes semblent troublés par le message qu'ils viennent de recevoir). Dans son commentaire écrit à l'image, Valadés met l'accent sur le caractère paisible de l'évangélisation missionnaire :

A. Religiosum armis, sed Christi crucifixi signo munitum. Præter breuiarium nihil vult. B. Sunt pueri, quos secum tamquam coadiutores ad docendam doctrinam ducit sunt enim valde instructi ad hoc munus ita, vt ipsi maximam curam, vna cum hominibus grauibus, quos etiam tanquam coadiutores secum assumit habent. C. Est interpres religiosi Hispanicam linguam calens, ideo munitus CHRISTI IESV signo barbaros, & indomitos ad praesentiam religiosi ducit. Ideo sunt nudi, vt eorum, est mos.

(Valadés 1579 : 224)⁹⁸¹

La dernière gravure de la *Rhetorica Christiana* [FIGURE 47] montre les effets de la rencontre entre les natifs du Mexique et le missionnaire.

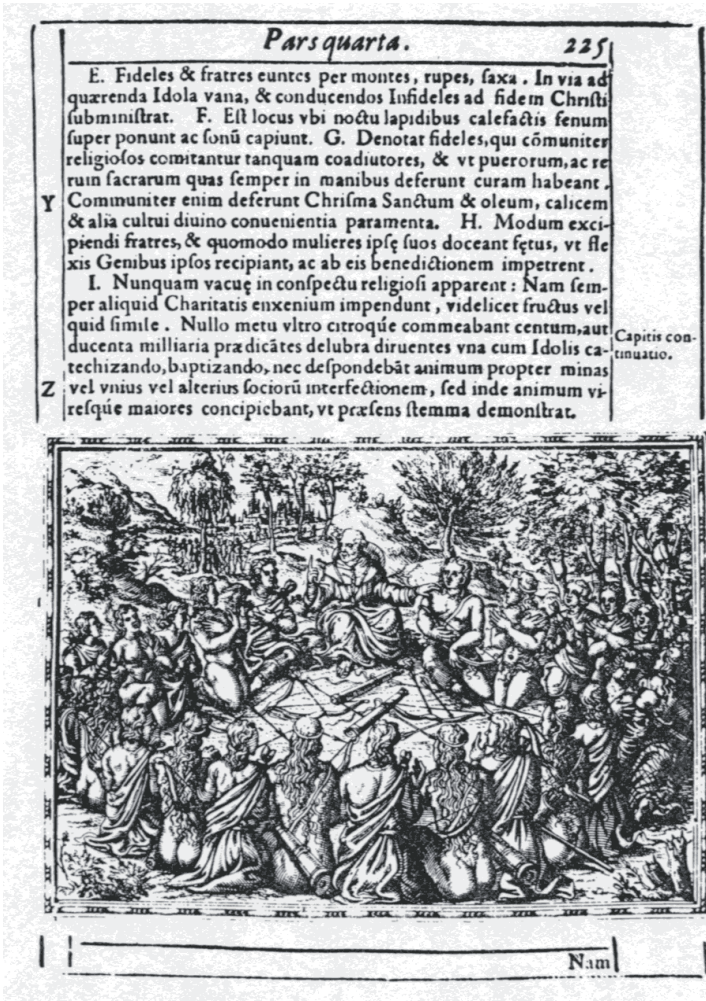


Figure 47

Déposées les armes, les natifs entourent l'évangéliste afin d'en écouter la parole. Plusieurs apparaissent encore presque nus, mais la majorité d'entre eux manifestent déjà les premiers signes de la conversion :

les bras se croisent sur les poitrines, les genoux se plient, les têtes se baissent pour accueillir le message chrétien.

Nous avons montré que la *Rhetorica Christiana* contient des images assez hétérogènes.⁹⁸² D'une part, certaines gravures sont un exemple des images que les missionnaires devront préparer pour encourager la communication avec les illettrés et, possiblement, pour les convertir.⁹⁸³ D'autre part, des autres gravures fournissent des instructions pour l'usage de ces images, ou bien des informations générales sur la rhétorique, sur le Catholicisme, sur l'histoire et sur l'esprit des missions. Les buts de cette publication sont alors multiples. Elle est un manuel visuel de rhétorique chrétienne, mais aussi un ouvrage qui affirme implicitement l'importance des images dans le Catholicisme, contre les critiques des Protestants. Mais la *Rhetorica Christiana* vise également un but plus général : celui de montrer que toute conversion se situe au centre d'un système de références culturelles et de relations sociales qui est finement organisée et gérée par l'Église. Aucune mutation spirituelle ne doit avoir lieu en dehors de ce cadre institutionnel (principe encore plus central dans un contexte peu structuré, comme celui des premières missions américaines).

La *Rhetorica Christiana*, en outre, constitue une synthèse spectaculaire de toute une série d'expérimentations, tactiques, stratégies et méthodes que les missionnaires franciscains et, secondairement, ceux des différents Ordres mendiants avaient lentement développées afin de surmonter les problèmes de communication empêchant une évangélisation et une conversion efficaces des natifs de la Nouvelle Espagne.

Pourquoi avons-nous inséré cette longue annexe sur Valadés et son ouvrage ? Parce que, comme nous l'avons lu dans l'hagiographie de Gallonio (et comme nous l'avons observé à propos de l'iconographie de l'Apôtre de Rome), Saint Philippe fut l'un des premiers à comprendre,

lorsqu'il fut saisi par le désir de partir pour les Indes, qu'il ne fallait pas aller si loin pour rencontrer un terrain de mission. Il se rendit compte que Rome, avec ses quartiers populaires, avec ses illettrés, avec ses délinquants et, comme nous l'avons étudié, avec ses Juifs, pouvait devenir sa propre mission. Bientôt l'on s'aperçut que la distance qui séparait les missions internes d'une adhésion consciente et avertie au Catholicisme post-tridentin n'était pas très inférieure à celle qui divisait les premiers missionnaires Franciscains des natifs du Mexique. En outre, ce fut probablement la perception d'une différence anthropologique radicale, à laquelle les missionnaires des Indes furent exposés, et qu'ils racontèrent dans leurs rapports, qui permit à l'Église de découvrir l'altérité pareillement radicale qui se cachait dans son propre sein. Ainsi, l'on commença de se demander si les méthodes de communication, évangélisation, conversion, qui avaient été développées dans le Nouveau Monde ne pouvaient être utiles également pour établir un pont avec les illettrés des missions internes. En particulier, l'on se pencha sur le pouvoir de communication et de persuasion de l'image. Naturellement, des outils visuels de conversion avaient été déjà employés en Europe (les gravures que les premiers missionnaires franciscains utilisèrent au Mexique étaient flamandes, et s'inspiraient beaucoup de la *Biblia Pauperum*) ; en même temps, l'usage systématique de ces instruments permit à l'Église d'en redécouvrir l'importance, surtout après la tempête de l'iconoclasme protestant ; peut-être pour la première fois, en outre, l'on se rendit compte également de l'existence de différents codes visuels pour la lecture des images (notamment, à partir des incompréhensions que certaines iconographies suscitèrent chez d'autres cultures). Quelles étaient, donc, les expériences que Valadés offrit à l'Europe dans la synthèse de la *Rhetorica Christiana* (ouvrage qui, il ne faut pas l'oublier, circula plus en Europe qu'au Mexique) ?

7. Expériences pastorales chez les missions extérieures d'Amérique.

Dès les premières années de l'évangélisation chrétienne en Amérique, une série d'instruments rhétoriques fut mise au point afin de surmonter les obstacles linguistiques de la communication pastorale. La nécessité d'établir un dialogue efficace conduisit très tôt à la préparation d'un véritable arsenal de publications, lesquelles peuvent être divisées, grosso modo, en trois catégories : linguistiques (surtout des dictionnaires et des méthodes pour l'apprentissage des langues mexicaines) ; religieuses (des catéchismes, des manuels pour la confession ou pour la prédication) ; « anthropologiques » (selon le principe qu'il fallait comprendre les natifs avant de les convaincre et de les convertir). Parmi les ouvrages religieux, plusieurs contenaient des représentations visuelles : par exemple, le *Confesionario en lengua mexicana y castellana*, élaboré par le frère franciscain Ioan Baptista (1599),⁹⁸⁴ dont l'usage devait être accompagné par des estampes ; ou les deux manuels composés par Alonso de Molina, le *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana* (1565) et le *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* (1565a), le premier ouvrage étant une version abrégée du second. Les gravures contenues dans le *Confesionario mayor* ne sont pas aussi nombreuses et élaborées que celles incluses dans la *Rhetorica Christiana* de Valadés ; néanmoins, plusieurs d'entre elles méritent une analyse détaillée. Après la représentation de la crucifixion contenue dans le frontispice, [FIGURE 48] se caractérisant par une iconographie assez traditionnelle (le Christ crucifié, la Vierge à sa droite, Saint Jean à sa gauche),⁹⁸⁵ la deuxième gravure présente plusieurs traits intéressants. [FIGURE 49]

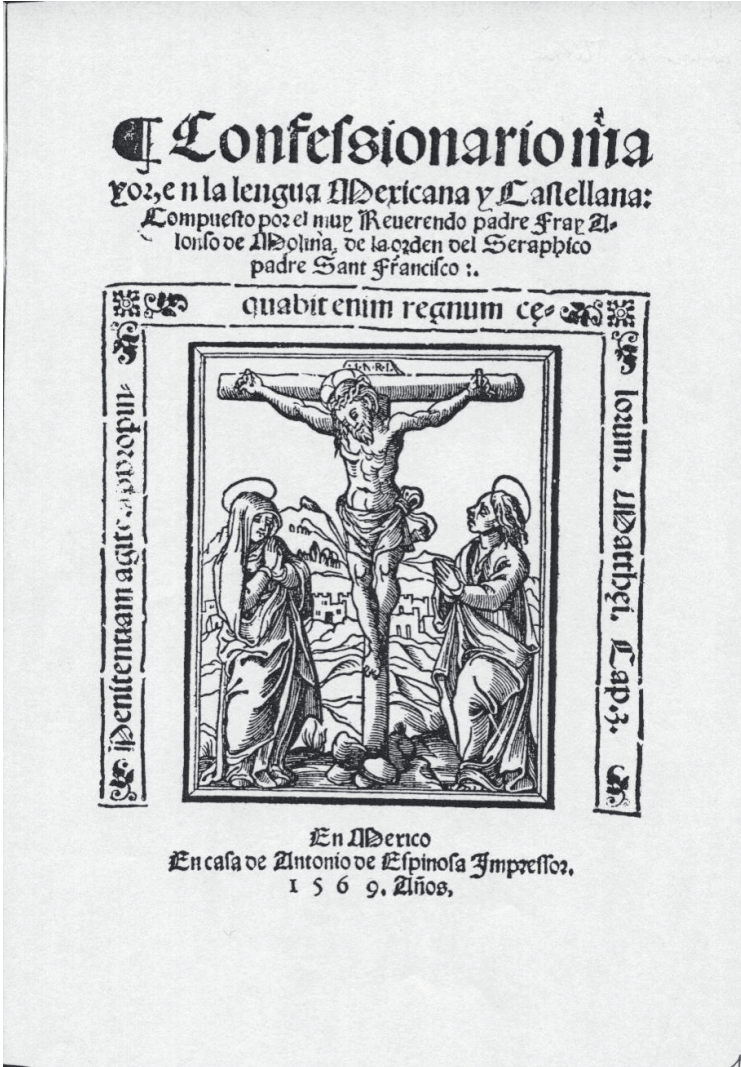


Figure 48

Quiri
nech
yhuí no
tlagopilzi
ne. Cuir
vel oriquil
namic cuir
vel yracq
oricremo i
motlatla
col.

Quiri
michoctia
mptztlao
coltia, ym
motiltica,

mocarza huaca y uan y nix qch
motlahuelilocapo inic oricmo
yotitlacalhui moteouh motla
tocauh.

Quiri vel timocemir nauatia
y nic aocmo ceppa titlatlacoz.

Quiri vel ticcue paznequin
monemiltiz, y nic aocmo ceppa
ticmo politlacalhuiz y nipa lne
mohuanit.

Quiri onmoquatequi, cuir
mopollocopan ticceli y n dios
y yatzin y nitoca baptisimo. A
go çan camanallu y pan ticma,
anogo çan ticuítlahuítloc, a
go çan mitzhuíllantiaque y nic
tinoquatequi.



Quiri
me
hijo muy
amado as
peñado bi
en, y bus
cado to
dos tus pe
cados.

Quiri
te llorar y
dan te tri
steza tus
negregu
ras y luzie

dades, y todas tus maldades
con las cuales offendiste gra
uemente a tu Dios y Se
ñor.

Quiri propones firmemente de
no tornar a peccar.

Quiri tienes voluntad de emmē
dar la vida, para que no tor
nes otra vez a offender a aq
l por quien todos biuen.

Quiri eres baptizado, recebiste
b todo tu coraçō el agua d dios
que se dize baptisimo. O por
ventura lo ruiuste por cosa de
burla, o lo recebiste siendo for
çado, y te lleuaron arrastran
do a que te baptizasses.

c 2 **Q**uiri eres

Figure 49

Un frère franciscain auréolé y est représenté en train de pointer son index droit vers un groupe d'hommes et de femmes reconnaissables comme des natifs (à cause de leur petite taille mais aussi à cause de leurs manteaux). L'expression du visage du frère et la posture de son corps sont plutôt accusatoires, tandis que celles des natifs expriment un moment de repentir (observer, en particulier, les mains jointes du Mexicain représenté au premier plan et son expression de crainte – accrue par la disproportion entre la taille du Franciscain et celle des natifs). Dans la composition visuelle de la gravure, donc, le missionnaire domine physiquement les natifs parce qu'il les contrôle du point de vue spirituel. En même temps, cette image ne représente pas une imposition, mais une rencontre, signalée surtout par le fait que le Franciscain et le natif semblent s'élancer l'un en direction de l'autre. L'auréole qui entoure le missionnaire ne peut pas être expliquée dans les termes d'une sainteté officielle : lorsque le *Confessionario* fut publié, aucun des missionnaires franciscains au Mexique n'avait été canonisé. Il s'agit, plus probablement, d'une allusion à la sainteté (métaphorique, non officielle) qui caractérisait l'œuvre des Franciscains.⁹⁸⁶ Il faut souligner un autre élément qui apparaît à l'intérieur de cette gravure, à savoir le cadre rectangulaire contenu dans l'arrière-plan de l'image. Il est difficile d'établir avec certitude s'il s'agit d'une image ou d'une scène réelle (l'ombre dans la partie gauche du cadre semble indiquer une profondeur ; le cadre serait donc une fenêtre ouverte vers l'extérieur) ;⁹⁸⁷ il n'est pas facile non plus d'identifier ce qui se passe à l'intérieur de cette fenêtre : probablement la gravure adopte un expédient traditionnel de la représentation picturale, et situe dans l'arrière-plan la visualisation d'un flash-back temporel : le cadre pourrait donc contenir la scène de la première rencontre entre le missionnaire et les natifs (l'on y distingue, sur la gauche, une petite figure habillée d'un froc, dont le bras levé constitue une rime plastique avec le doigt du confesseur au premier

plan de l'image ; sur la droite, des personnages avec des bâtons – ou peut-être des lances - se dirigent vers le missionnaire). Une autre interprétation possible (suggérée par les rimes plastiques qui s'établissent entre le premier plan et le fond) est que ce cadre-fenêtre propose une sorte de mise en abyme visuelle dont le sens, à l'intérieur d'un texte qui se sert d'images pour faciliter la confession des Mexicains, pourrait être le suivant : l'emboîtement de l'image dans l'image crée un niveau métalogue analogue à celui fréquemment évoqué par Valadés dans ses gravures, où l'auteur, un religieux, explique sa pensée à l'aide d'images, lesquelles contiennent elles-mêmes la représentation d'un religieux se servant d'images comme instrument communicatif. Comme dans la *Rhetorica Christiana*, la duplication de cette structure visuelle s'explique en relation à la nature ambiguë de ces textes religieux, qui devaient servir tantôt à l'éducation des natifs, tantôt à la formation des missionnaires. Les deux colonnes qui flanquent la gravure contiennent à droite des formules liées au sacrement de la confession, à gauche leur traduction en langue nahuatl.

La troisième gravure contenue dans le *Confessionario* est significative surtout à l'égard de l'histoire du sacrement du mariage chez les missions de la *Nouvelle Espagne*. [FIGURE 50]

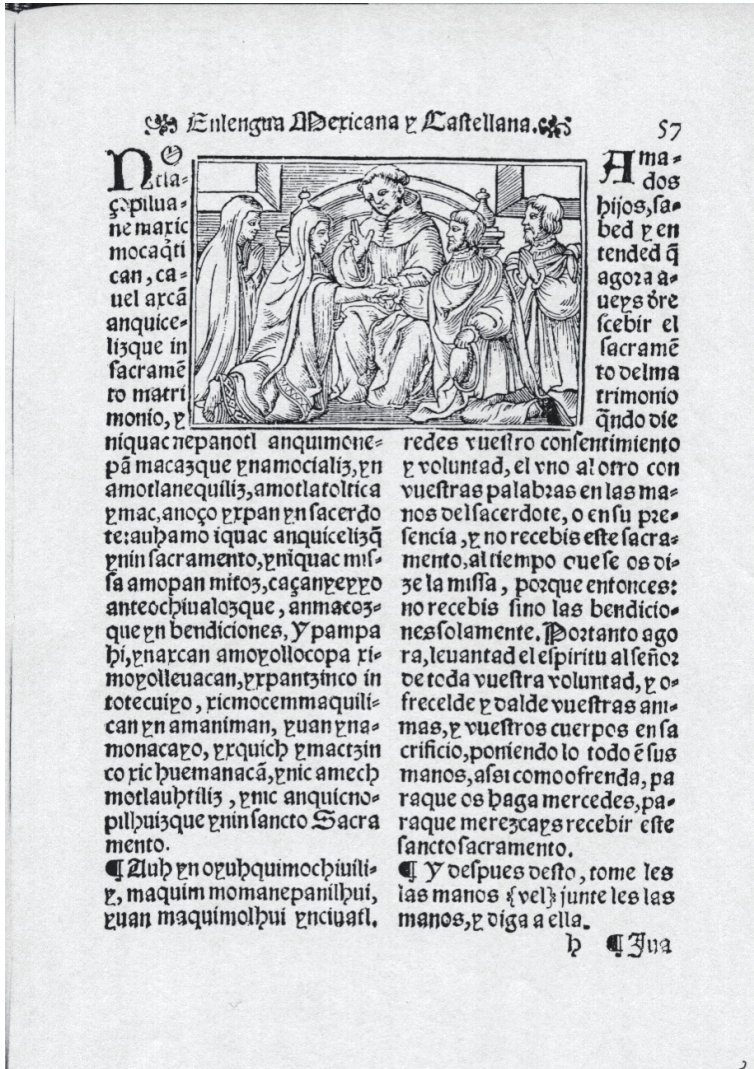


Figure 50

Les Ordres mendiants avaient beaucoup lutté pour préserver leur droit de marier des couples de natifs, contre l'hostilité du clergé séculier. Cette

image semble une affirmation péremptoire de ce privilège : un frère franciscain est représenté en train d'unir en mariage deux natifs (quoique leurs visages soient plutôt occidentaux, leur appartenance au peuple mexicain est exprimée par l'habillement des époux et des témoins) et de sanctifier leur union par sa bénédiction.

La gravure successive représente Jésus-Christ en train de prêcher à deux hommes, probablement une image stéréotypée de natifs. [FIGURE 51]

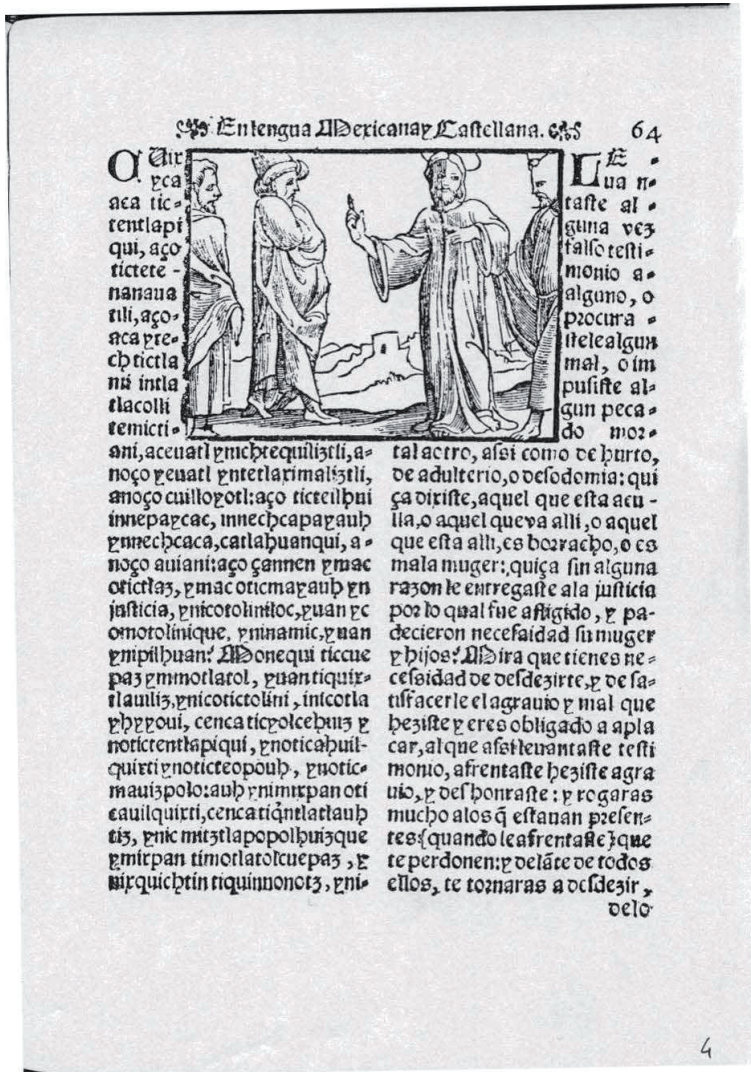


Figure 51

À cause d'un processus culturel qui a été abondamment étudié en iconologie et en histoire de l'art (surtout par Gombrich), lorsque les missionnaires se posèrent le problème de représenter la diversité des natifs, ils le firent souvent en se servant des clichés de leur culture visuelle. En d'autres termes, ils ne représentèrent pas les natifs tels qu'ils apparaissaient, mais tels qu'ils les voyaient par le philtre de leur culture visuelle. Par conséquent, dans plusieurs images, les natifs furent représentés en utilisant les traits qui caractérisaient la diversité dans la culture visuelle occidentale et surtout chrétienne : fréquemment, ils furent assimilés à des Musulmans ou à des Juifs. Il paraît que dans cette gravure l'auteur ait suivi cette stratégie représentative : quoique le texte écrit se réfère à une rencontre métaphorique entre Jésus et les natifs du Mexique, les couvre-chefs et les manteaux de ces derniers ressemblent beaucoup à ceux de l'iconographie chrétienne des Juifs et des Musulmans, courante à la fin du seizième siècle.

La dernière des gravures contenues dans le *Confesionario mayor* de Molina représente encore une fois le sacrement de la confession et le sentiment du repentir, selon une axiologie qu'oppose nettement le bien (le confesseur, l'ange) et le mal (le natif, le diable).

Outre les publications linguistiques, religieuses et anthropologiques, les missionnaires franciscains en Nouvelle Espagne élaborèrent des méthodes et des outils « moins conventionnels » d'évangélisation et de conversion (Ricard 1933). Poussés par la nécessité de communiquer aux natifs au moins les premiers rudiments du Christianisme,⁹⁸⁸ et stimulés par les difficultés que posait la communication verbale, ils mirent au point des stratégies de conversion faisant appel à tous les sens et à toutes les facultés humaines. Plusieurs missionnaires élaborèrent, par exemple, des méthodes musicales : ils composèrent des chansons dont les paroles transmettaient les

idées fondamentales de la religion chrétienne. Ce n'était pas une idée nouvelle : depuis toujours, le Christianisme s'était servi de la musique, et en particulier du chant, comme moyen de communication religieuse. Cependant, la notion de l'importance de ce type de pratiques avait été négligée au sein de la liturgie catholique, où la musique et le chant avaient acquis une fonction foncièrement décorative ou spirituelle. Au contraire, l'expérience missionnaire permit de redécouvrir le caractère communicatif de la musique et surtout du chant. L'historien missionnaire Jerónimo Mendieta écrit dans l'*Historia eclesiástica indiana* :

Y con esta inteligencia y con ayuda de los más hábiles de sus discípulos, que estaban ya muy informados en las cosas de la fé, tradujeron lo principal de la doctrina cristiana en la lengua mexicana, y pusiéronla en canto llano muy gracioso que sirvió de un buen reclamo para atraer gente a deprender.

(Mendieta 1980 : 225)

Un autre témoignage sur ce genre d'évangélisation se trouve chez Motolinia :

[...] Para que mejor lo tomasen y sintiesen algún sabor, diéronles cantado el Per signum Crucis, Pater Noster y Ave Maria, Credo y Salve, con los mandamientos en su lengua, de un canto llano gracioso.

(Motolinia 1979 : 25)

Plusieurs auteurs confirment que cette forme de communication était très fréquente chez les missionnaires. Un autre témoignage du même auteur révèle la façon dont le chant et la poésie étaient inextricablement liés l'un à

l'autre dans l'évangélisation missionnaire, un peu comme au début de la civilisation occidentale :

Sacáronle en su propria lengua de Anáhuac los mandamientos en metro y los artículos de la fe, y los sacramentos también cantados ; y aún hoy día los cantan en muchas partes de la Nueva España.

(ibid. : 131)

Les missionnaires (franciscains ou appartenant à des autres Ordres) se servirent également d'outils théâtraux ou, plus en général, de représentations dramatiques, afin d'évangéliser les natifs et d'encourager leur conversion. Le théâtre et la représentation dramatique occupent une place ambiguë dans l'histoire du Christianisme. Comme dans des autres religions, très tôt les Chrétiens voulurent mettre en scène les étapes les plus importantes de leur tradition (liée surtout au Nouveau Testament et à la vie et au sacrifice du Christ) afin d'en garder la mémoire (fonction mnémonique) mais aussi afin d'en réaffirmer le sens et la valeur. Toutefois, ces représentations pouvaient entraîner des comportements idolâtres ou même blasphèmes : il était nécessaire de ne pas souiller la divinité et la sacralité des sujets représentés par l'humanité et le caractère profane des individus qui les représentaient. En outre, il était indispensable de distinguer entre l'action liturgique, qui ne donnait pas lieu à une représentation, mais à une actualisation (par exemple, lors de la transsubstantiation), et l'action dramatique, qui ne produisait qu'un simulacre de l'événement sacré. La difficulté de cette distinction est l'une des causes de la relation ambiguë entre l'Église et le théâtre : la première a souvent utilisé le second comme moyen de communication persuasive (par exemple, dans les mystères ou dans les actes sacramentaux) mais en même

temps elle s'est toujours méfiée de l'activité théâtrale (à ce propos, il suffit de penser au statut des acteurs dans les sociétés guidées par les principes de la religion chrétienne).⁹⁸⁹

Toutefois, pendant la Réforme catholique, le théâtre fut de plus en plus utilisé comme instrument de persuasion religieuse.⁹⁹⁰ Il est difficile d'établir si l'utilisation du théâtre chez les missions exerça une influence décisive sur le renouveau de la représentation sacrée en Europe ou si, vice versa, ce fut le nouvel essor du théâtre religieux Européen qui entraîna son usage pour l'évangélisation du Nouveau Monde. Cependant, il n'est pas tout à fait irraisonnable de formuler l'hypothèse que les outils théâtraux de la communication religieuse, affinés dans un contexte où l'échange linguistique était particulièrement entravé, eurent ensuite des retombées dans tout le monde chrétien, selon un processus qui impliqua des échanges continuels entre les missions « extérieures » de l'Église (celle du Nouveau Monde) et celles internes.

Pedro de Gante, l'un des premiers franciscains arrivés au Mexique, maître de Diego Valadés et inventeur d'une série très riche d'outils (surtout non-verbaux) pour l'évangélisation des natifs, est l'auteur d'une lettre qui contient plusieurs éléments intéressants relativement à l'usage des formes de la communication théâtrale chez les missionnaires :

Mas por la gracia de Dios empecelos á conocer y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y es que toda su adoración dellos á sus dioses era cantar y bailar delante dellos [...] y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados á sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre por salvar al linaje humano, y cómo nació de la Virgen Maria, quedando ella pura é sin mácula ; y esto dos meses poco más o menos antes de la Natividad de Cristo, y también dñes libreas para pintar

en sus mantas para bailar con ellas, porque así se usaba entre ellos [...] y luego, cuando se acercaba la Pascua, hice llamar á todos los convidados de toda la tierra, de veinte leguas alrededor de México para que viniesen á la fiesta de la Natividad de Cristo nuestro Redemptor, y así vinieron tantos que no cabían en el patio...los cuales oían cantar la mesma noche de la Natividad los Angeles « hoy nació el Redentor del mundo. »

(Pedro de Gante, *Lettre du 23 juin 1558*, dans García Icazbalceta 1941 : 223-4)

Cette lettre montre que les missionnaires, dans leurs efforts pour la conversion des natifs, mélangèrent souvent différents moyens expressifs : les mots, les sons, le rythme, les images, les mouvements des corps dans la danse et dans le théâtre, les vêtements. Ils essayèrent de comprendre par quelle voie ils pourraient établir une communication plus directe avec les natifs, et, afin de les convertir, souvent ils convertirent d'abord les formes de leur religiosité ; au lieu de les éliminer, ils les utilisèrent afin d'exprimer les fondements de la religion chrétienne. Ensuite, d'autres formes théâtrales plus élaborées, et plus semblables à celles de la tradition européenne, furent adoptées dans les centres missionnaires les plus importants du Mexique. Par exemple, quatre *Autos sacramentales* furent mis en scène en 1538 à Tlaxcala, pour les festivités de Saint Jean Baptiste (Horcasitas 1974 ; Arróniz 1979 ; Estrada de Gerlero 1991).

L'adoption du théâtre comme instrument de communication religieuse n'était que la dernière étape d'un long processus, dont le premier noyau avait été l'utilisation de gestes et d'autres signes non-verbaux, au début de l'entreprise missionnaire. Plusieurs auteurs décrivent les premières tentatives d'évangélisation des missionnaires franciscains au Mexique :

selon Mendieta, ils transmettaient le message chrétien « *por señas (como mudos)* » tandis que Torquemada écrit dans la *Monarquía Indiana* :

Estas cosas que predicaban a los principios estos benditos religiosos, era con mudez y solas señas, señalando al cielo y diciendo estar allí el solo Dios que habían de creer ; y volviendo los ojos a la tierra señalaban el infierno donde a semejanza de los sapos y culebras que andan por ella estaban los demonios atormentando a los condenados y en aquellos principios predicaban sin saber decir más que esto por las plazas y a donde había junta y congregación de gente.

(Torquemada 1977, 5 : 59-60)

L'extraordinaire complexité visuelle affichée par les gravures de la *Rhetorica Christiana* n'aurait jamais pu être atteinte sans ces tentatives quelque peu naïves des premiers missionnaires franciscains. Lors de leur rencontre avec les natifs du Mexique, ils apprirent à élaborer ce qu'aujourd'hui les sémioticiens appellent des traductions inter-sémiotiques, à savoir d'un type de langage (d'un système sémiotique) à un autre (Dusi et Nergaard 2000 ; Eco 2003) : par exemple de la parole des Évangiles aux gestes, aux chansons, aux danses, aux fêtes populaires, aux images. Ce furent les tentatives relatives à cette dernière transposition (ou traduction inter-sémiotique) qui exercèrent l'influence la plus décisive sur le jeune Valadés. En même temps, directement ou indirectement, ces expériences communicatives, occasionnées par les difficultés du contexte linguistique et culturel des missions dans la Nouvelle Espagne, étaient destinées à modifier profondément la conception des images et leur rapport avec la conversion au sein du Catholicisme d'époque moderne tout court. Quoique les missionnaires franciscains qui commencèrent leur activité d'évangélisation au Mexique autour des années '20 du seizième siècle

connussent la *Biblia Pauperum* et quoiqu'ils fussent conscients de l'importance des images au sein de la civilisation chrétienne, et surtout catholique - notamment lorsque cette importance était mise en crise par une partie de la pensée protestante - ils durent percevoir l'adoption massive de méthodes non verbales de conversion comme une véritable nouveauté. Certes, en Espagne ou ailleurs en Europe ils avaient eu l'expérience du très riche imaginaire visuel catholique, mais il y a des épreuves historiques qui semblent démontrer que l'utilisation systématique de la méthode visuelle de conversion fut considérée comme révolutionnaire : les Franciscains, par exemple, voulurent « breveter » cette innovation auprès du Conseil des Indes, contre les revendications des autres Ordres mendiants. En outre, du moins à leurs yeux, cette invention n'était pas au même niveau des autres (par exemple la danse, les fêtes, etc.), car il s'agissait d'un outil de conversion « *præter cætera elegans [...] et memorabile* » (Cortés Castellanos 1987 : 58). Il faut ajouter que cette « invention », qui devait avoir des retombées significatives vis-à-vis des stratégies de conversion de l'Église de la Réforme, avait eu son origine non seulement dans les difficultés de la communication verbale qu'elle essayait de surmonter, mais aussi dans l'attitude « anthropologique » des missionnaires, celle de vouloir comprendre avant de convaincre. Ils s'aperçurent que les images étaient fondamentales non seulement dans la majorité des langues mexicaines précolombiennes, dont la plupart étaient pictographiques, mais aussi dans la transmission des croyances religieuses « idolâtriques » : les *tlamatinime*, dépositaires de la tradition religieuse chez les natifs, la communiquaient oralement à leurs disciples à l'aide d'images. Encore une fois, donc, les missionnaires « convertirent » les formes expressives de la communication des indigènes avant de convertir les indigènes mêmes : ces formes ne furent

pas rejetées, elles furent réadaptées afin de communiquer des contenus différents, ceux de la religion chrétienne.⁹⁹¹

La méthode visuelle de conversion entraîna l'usage de plusieurs sortes d'instruments. D'abord, les missionnaires utilisèrent des toiles, c'est-à-dire le support de communication visuelle typique de la peinture. Malheureusement, aucune de ces toiles n'a été conservée, mais nous disposons de quelques représentations, visuelles et verbales, relatives à leur utilisation. Quant aux représentations visuelles, les gravures de Valadés constituent le témoignage le plus important. Quant aux sources écrites, nous possédons les descriptions de Torquemada :

Tuvieron estos benditos padres un modo de predicar no menos trabajoso que artificioso, y muy provechoso para estos indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas las cosas por pinturas, y era desta manera : hacían pintar en un lienzo los artículos de la fé, y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos y lo demás que querían de la doctrina cristiana, y quando el predicador quería predicar de los mandamientos colgaban junto de donde se ponía a predicar el lienzo de los mandamientos, en distancia que podía con una vara señalar la parte del lienzo que quería, y así les iba declarando los misterios que contenía y la voluntad de Dios que en ellos se cifra y encierra. Lo mismo hacía quando quería predicar de los artículos, colgando el lienzo en que estaban pintados ; y desta manera se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana.

(Torquemada 1977, 5 : 112)

Cette description verbale colle parfaitement à quelques-unes des gravures de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés. Les deux témoignages, celui de l'historien et celui de la gravure, montrent que les

peintures,⁹⁹² dans les stratégies des missionnaires franciscains pour la conversion des natifs, jouaient le rôle de support de la prédication verbale, une sorte d'illustration. Après les Franciscains, les Augustiniens et les Dominicains adoptèrent aussi des méthodes visuelles (Escobar 1924 : 95).

Nous retournerons sur le sujet des méthodes visuelles de conversion adoptées par les missionnaires dans un chapitre spécifique. Toutefois, avant d'abandonner ce sujet, il faut au moins mentionner l'œuvre de Pedro de Gante, maître de Diego Valadés, dont l'exemple fut décisif pour l'élaboration de la *Rhetorica Christiana*.

Pedro de Gante fut un véritable pionnier dans l'élaboration de stratégies visuelles de conversion, et surtout dans la mise à point d'une technique où l'image n'était pas seulement un support pour la prédication orale, mais aussi un instrument autonome d'évangélisation : les catéchismes pictographiques (Carceles Laborde 1990). Ces petits textes étaient censés transposer en pictogrammes les rudiments du Christianisme. Selon certains auteurs, ils furent utilisés jusqu'au dix-neuvième siècle, probablement non plus afin de surmonter les difficultés de la communication verbale, mais afin d'empêcher aux Mexicains de se familiariser avec le système d'écriture des colonisateurs.⁹⁹³ Dans les bibliothèques d'Europe et d'Amérique il en reste quelques dizaines d'exemplaires : quatre au Mexique, quatre en France, deux en Espagne, etc. (Glass 1964 ; 1975). En élaborant ces catéchismes, les Franciscains essayèrent d'emprunter le style visuel des *tlacuiloque*, ou peintres rituels, du Mexique. Parmi les catéchismes pictographiques manuscrits qui ont été conservés jusqu'à nos jours, celui qui est dans les meilleures conditions est justement le *Catecismo* de Pedro de Gante, gardé auprès de la Bibliothèque Nationale de Madrid (MS Vit., 26-9).⁹⁹⁴ Il se compose de quarante-quatre feuilles (quatre-vingt-huit pages), mesurant en moyenne 7,7 x 5,3 cm. Les

pictogrammes sont réalisés sur papier d'origine européenne, de couleur beige clair. Les couleurs utilisées sont quatre : rouge, jaune, bleu marin et vert. Le manuscrit est signé « Pedro de Gante. » Il est très difficile de dater ce document avec précision. Sûrement, il fut élaboré entre 1523, l'an de l'arrivée de Pedro de Gante au Mexique, et 1572, l'année de sa mort.

L'auteur naquit à Iguen, dans les Flandres, probablement en 1486. Il était un familier de Charles V, très proche de l'empereur.⁹⁹⁵ Parti d'Europe du port de Séville le 1 mai 1523, Pedro de Gante arriva à Veracruz le 30 août de la même année. Avec des autres Franciscains, il s'installa à Texcoco, hébergé par le roi de la ville, allié des Espagnols.

Quant aux sources qui probablement influencèrent Pedro de Gante dans la création de son catéchisme, sans aucun doute il se reféra aux écritures précolombiennes. L'écriture pictographique des *tlacuiloque*,⁹⁹⁶ chez lesquels la peinture était une forme d'écriture et vice-versa, ne visait pas à provoquer chez les lecteurs-observateurs une émotion esthétique, mais elle souhaitait, plutôt, transmettre à la postérité l'interprétation personnelle d'une pensée, de l'action d'un individu ou d'une communauté, dans un moment donné de l'évolution historique. Au moment où les *conquistadores* espagnols arrivèrent au Mexique, il paraît que l'écriture des natifs fût en train de passer du stade de l'expression idéographique à celui de la représentation phonétique. Toutefois, il se peut que Pedro de Gante ait eu la possibilité de consulter des *amoxtli*, à savoir des codes manuscrits pictographiques antérieurs à la conquête, et même de pénétrer dans des *amoxcalli*, les bibliothèques annexes aux temples ou aux centres éducatifs (*calmecac* et *telpochcalli*).⁹⁹⁷ En ce qui concerne les sources visuelles occidentales de Pedro de Gante, il fut probablement influencé par la *Biblia pauperum* et par le *Speculum humanæ salvationis*.

Selon le déchiffrement proposé par Cortés Castellano (1987), le catéchisme pictographique de Pedro de Gante contient la transposition en

images des instructions pour faire le signe de la croix, et des prières principales de la liturgie chrétienne. Parmi ces prières, le « *yo miserable, yo el pecador* », que les missionnaires faisaient réciter aux indigènes au moment de leur confession, est particulièrement significative à l'égard d'une histoire des instruments visuels utilisés pour la conversion.

Dans le catéchisme de Pedro de Gante, les pictogrammes doivent être lus selon la direction de lecture des écritures occidentales, à savoir de gauche à droite.⁹⁹⁸ Chaque page est divisée en cinq bandes parallèles, qui contiennent chacune trois pictogrammes. Probablement, le catéchisme était présenté ouvert aux indigènes, car les pictogrammes sont disposés de telle sorte qu'ils doivent être lus six à la fois, du premier de la page de gauche jusqu'au dernier de la page de droite, avant de passer à une bande inférieure. Le pictogramme numéro deux-cent treize du catéchisme marque le début de la transposition visuelle de la prière de la confession et du repentir. [FIGURES 53 et 54]



Figure 53

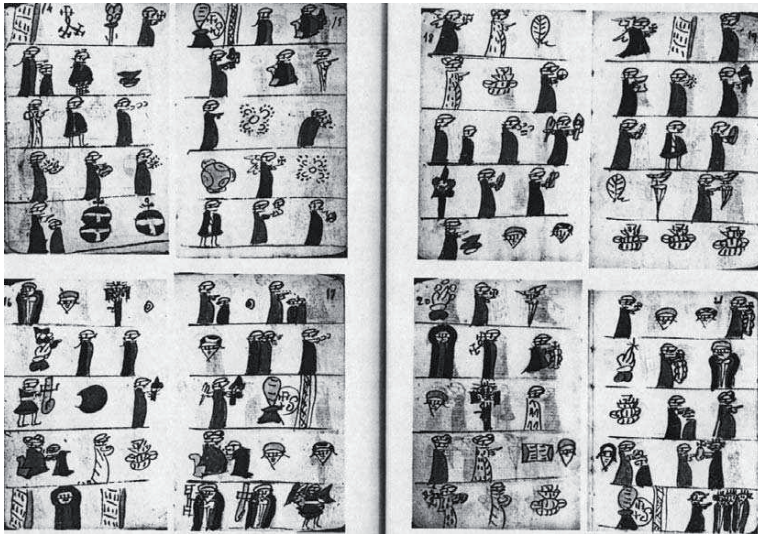


Figure 54

Il représente un homme assis devant lequel un autre individu s'agenouille ; c'est le commencement de la confession : l'indigène se dirige au missionnaire et lui raconte ses péchés. Les trois virgules qui s'interposent entre les deux sont une sorte de sténogramme représentant le flux de communication entre le pénitent et le religieux. Le pictogramme suivant représente un homme en train de frapper sa propre poitrine : c'est le geste classique du repentir chrétien, dont évidemment les missionnaires avaient transmis (ou essayaient de transmettre) la signification aux indigènes. La signification du troisième pictogramme est plus difficile à saisir. Il signifie non pas moyennant une ressemblance iconique, comme les deux pictogrammes précédents, mais par la référence à un code symbolique. Selon Cortés Castellano, ce pictogramme aurait la signification de « moi, le pécheur. »⁹⁹⁹ Le quatrième pictogramme de la bande est le même que le premier : il se réfère à la situation de confession.

Ensuite, les deux pictogrammes suivants représentent respectivement les idées de « Seigneur » et de « Dieu. » Probablement, Pedro de Gante avait emprunté ces symboles à l'écriture précolombienne, où ils exprimaient des concepts analogues. Dans la bande inférieure, la dernière de la page, le premier et le troisième pictogramme représentent, en raison d'une convention symbolique, un concept syntaxique, le mot « aussi. » Leur présence indique que le repentir de l'indigène doit être offert à Dieu le Seigneur en premier lieu, et ensuite aux autres protagonistes de la religion chrétienne : la Vierge, représentée par le deuxième pictogramme, mais aussi Saint Pierre, Saint Paul et l'Archange Michel, représentés dans les trois derniers pictogrammes de la bande. Pedro de Gante a réduit au minimum l'iconographie des Saints jusqu'à la condenser dans des simples notations visuelles : Saint Pierre est identifié par une clef, Saint Paul par une épée, etc. Dans la première bande des deux pages suivantes, le premier pictogramme se rattache au précédent (à savoir celui représentant l'Archange Michel) et il en indique la sainteté. Le pictogramme successif représenterait, selon Cortés Castellano, Saint François d'Assise, le fondateur de l'Ordre, qui relève donc d'une importance particulière : il apparaît dans un pictogramme individuel, comme Saint Pierre ou Saint Paul, et non dans un pictogramme collectif ; le troisième pictogramme de la première bande et celui qui le suit signifient, en fait, « tous les Saints. » Il faut souligner que, si ce déchiffrement est correct, Pedro de Gante présentait les Saints aux indigènes sous la forme de personnages ailés portant une croix dans la main gauche. L'attribut de l'auréole, typique de l'iconographie de la sainteté, disparaît, donc, de ce pictogramme, remplacé par des ailes. En effet, cela était peut-être plus simple de communiquer aux indigènes le caractère exceptionnel des Saints en leur attribuant des ailes (même s'ils finissaient par rassembler beaucoup à des anges) qu'en leur

donnant une auréole. Le dernier pictogramme de la bande réintroduit la figure du missionnaire, auquel la prière du repentir est adressée. Ensuite, dans la bande inférieure, la répétition du pictogramme de Saint François pourrait être un attribut du pictogramme précédent (ce couple de pictogrammes fonctionnerait, donc, comme le couple « Archange Michel » - « Saint »). Dans ce cas, le pictogramme indiquerait que le confesseur est un Franciscain (ou, même, qu'il est « comme » Saint François). Le deuxième pictogramme de la deuxième bande retourne sur le concept du péché, tandis que les pictogrammes successifs représentent les sources du mal : la nourriture (un homme qui porte à la bouche un objet rond, probablement du pain), les boissons (un homme qui boit d'une grande coupe), l'hilarité (efficacement représentée par des points et des rayons minuscules qui jaillissent de la bouche d'un homme),¹⁰⁰⁰ le jeu. Le premier pictogramme de la troisième bande représente le péché de la dérision : encore une fois, Pedro de Gante obtient un résultat communicatif excellent avec très peu de moyens expressifs : un homme plus grand est en face d'un homme plus petit (métaphoriquement, les dimensions indiquent que l'un est en train de « diminuer » la dignité de l'autre). Le pictogramme suivant représente la malédiction, le troisième, selon Cortés Castellano, la luxure (ou peut-être la vanité). Les trois pictogrammes qui suivent représentent le moment de la prise de conscience des péchés. La traduction du premier serait « je n'ai pas changé. » Ce moment est représenté par un homme qui tient devant soi un objet ovale. Il pourrait s'agir d'un miroir, l'objet qui permet aux hommes de prendre conscience de leur aspect extérieur mais aussi de la condition de leur esprit, tel qu'elle se manifeste dans les traits du visage.¹⁰⁰¹ L'importance du pictogramme du miroir dans cette transposition visuelle de la prière du repentir est soulignée par sa position centrale au sein du catéchisme, mais aussi par sa fréquence (il est répété deux fois après le premier pictogramme de la quatrième bande, qui signifie « le

bien »). Le miroir permet au pécheur non seulement de reconnaître le mal qu'il a commis, mais aussi de s'apercevoir du bien qu'il n'a pas fait. Les trois pictogrammes suivants représentent l'attachement au mal : le premier est le signe conventionnel pour le concept de « totalité », tandis que le deuxième représente le mal même. La conjonction de l'homme avec le mal, qui est représentée dans le dernier pictogramme de la bande, exprime le sens de cette véritable « locution pictographique » : le pénitent a commis toute sorte de péché. Le premier pictogramme de la bande inférieure se réfère au moment central du processus de conversion, celui de la contrition. Elle est représentée par un homme (le pécheur) indiquant un autre pictogramme, celui du cœur. Les pictogrammes qui suivent constituent une invocation de Dieu, le Seigneur, tandis que la répétition, pour trois fois, du pictogramme du péché transpose en images le moment du repentir (« j'ai péché, j'ai péché, j'ai péché »). La bande suivante traduit en pictogrammes l'intention du pénitent de conduire une vie pieuse : selon Cortés Castellano, le premier pictogramme constitue une indication temporelle : « à partir de maintenant », tandis que le deuxième doit être déchiffré en relation avec le troisième : un homme, une croix à la main, garde la distance du mal. Dans la page droite, le même homme, toujours muni d'une croix, se dirige vers Dieu le Seigneur. Le dernier pictogramme symbolise la prière. La destinataire de cette dévotion est la Vierge, représentée par le premier pictogramme de la bande inférieure, suivi par un deuxième pictogramme qui en symbolise l'attribut de la virginité. Les quatre pictogrammes qui suivent décrivent le contenu de la prière du pénitent : il souhaite que la Vierge intercède auprès de Jésus Christ, représenté par le dernier pictogramme de la bande. En bas, le pictogramme du Seigneur se répète, suivi par celui du Christ. Le troisième et le quatrième pictogramme de la bande transposent le concept de « mes péchés », tandis que les deux

derniers représentent la miséricorde (un homme qui impose ses mains sur la tête d'un autre individu agenouillé). La bande inférieure représente le moment du pardon : le missionnaire, invoqué par les deux premiers pictogrammes, est celui qui, selon la Loi divine (concept représenté par les deux tables écrites à côté du signe du Seigneur), peut imposer ses mains sur le pécheur et lui indiquer (dernier pictogramme) le chemin de la pénitence (représenté par le premier pictogramme de la dernière bande, un homme qui porte une croix). Le deuxième et le troisième pictogramme insistent sur l'état de péché et de misère du pénitent, avant que le signe conventionnel d'amen ne termine la traduction visuelle de la prière, séparée par une barre de la prière suivante. Voilà ce qui pourrait être considéré le sens global de cette longue série d'images :¹⁰⁰²

Je me confesse. Moi le misérable, moi le pécheur, je dirige mon cœur vers notre Seigneur Dieu, et aussi vers Marie, Saint Pierre, Saint Paul, Saint Michel Archange, Saint François et tous les Saints ; je m'adresse également à toi, mon père. J'ai péché en mangeant, en buvant, en riant, en jouant, en me moquant d'autrui, en maudissant, en vivant dans la luxure. Je n'ai pas changé ma vie : j'aurai dû pratiquer le bien, je ne le fis pas ; j'aurais dû abandonner tout mal, je ne le fis pas. Je me repentis devant Dieu le Seigneur : j'ai péché, j'ai péché, j'ai péché. À partir de maintenant, je m'éloigne du mal, je me consacre à Dieu le Seigneur. Je prie la Vierge Marie d'intercéder auprès de son fils, pour que le Seigneur Jésus-Christ pardonne mes péchés ; je prie mon père pour qu'il m'absolve de mes péchés selon la Loi de Dieu et pour qu'il indique la voie de la pénitence à moi, le pécheur, le misérable. Amen.

Nous n'aurions jamais pu interpréter les pictogrammes du catéchisme visuel de Pedro de Gante sans nous référer à la liturgie du sacrement de la

confession. Nous avons effectué, ainsi, une opération contraire à celle qui caractérisa les efforts d'évangélisation du missionnaire franciscain. Lui, il transposa les mots de la religion chrétienne dans les images de la langue mexicaine ; quant à nous, nous avons retrouvé le message verbal inscrit dans ces images. L'idée de conversion et de repentir qui est exprimée par ce texte visuel se caractérise par une référence continue au concept d'intercession : les pictogrammes représentent la Vierge, les Saints, l'Archange Michel et aussi le missionnaire comme autant d'intermédiaires qui doivent gérer la communication de l'homme avec Dieu. Cette communication ne doit pas être directe, mais elle doit suivre les chemins de la Loi divine, évoquée par un pictogramme spécifique au sein du catéchisme. Cela démontre que les instruments visuels élaborés par les missionnaires franciscains ou appartenant à d'autres ordres afin de transmettre les fondements de la religion chrétienne aux habitants de la Nouvelle Espagne, loin d'être superficiels et ingénus, exprimaient, au contraire, une conception de la conversion et du repentir, du péché et de la grâce, qui était entièrement conforme à celle de la Réforme catholique. Les formes de la rhétorique religieuse avaient énormément changé : elles adoptaient des outils visuels et surtout elles convertissaient les moyens expressifs typiques des cultures indigènes dans des instruments de prédication chrétienne.¹⁰⁰³

BIBLIOGRAPHIE.

- AA.VV. (1997) *Spiritualità e storia filippina*, Rome : Quaderni di Oratorium 2.
- Abelly, Louis (1664) *La Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, instituteur et premier supérieur général de la congrégation de la Mission*, Paris : F. Lambert.
- Accarie, Maurice (1979) *Le théâtre sacré à la fin du Moyen Âge. Étude sur le sens moral de la Passion de Jean Michel*, Genève : Droz.
- Acidini, Cristina (1998-99) *Taddeo e Federico Zuccari : fratelli pittori del Cinquecento*, 2 vols, Milano : Jandi Sapi.
- Aichele, George (2001) *The Control of Biblical Meaning : Canon as Semiotic Mechanism*, Harrisburg, Pa. : Trinity Press International.
- Aigrain, René (1953) *L'hagiographie : ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris : Bloud-Glay.
- Alarcón Cedillo, Roberto et Rosario García de Toxqui, Maria del (1992-6) *Pintura Novohispana - Museo Nacional del Virreinato Tepotzotlán*, 3 vols, Tepotzotlán, Mexique : Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato.
- Alba Alarcos, Angel (1996) *San Felipe Neri en el arte español*, Alcalá de Henares : Gráfica Ballesteros.
- Alberigo, Giuseppe (1958) « Studi e problemi relativi all'applicazione del Concilio di Trento in Italia » (1945-1958), dans *Rivista storica italiana*, 70 : 240-298.

- Alberigo, Giuseppe et Rogger, Iggino (1997) *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Brescia : Morcelliana.
- Alberti, Romano (1585) *Trattato della nobiltà della pittura*, Rome : F. Zanetti.
- Alcántara-Rojas, Berenice (1998) « Fragmentos de una evangelización negada – Un ‘ejemplo’ en nahuatl de Fray Ioan Baptista y una pintura mural del convento de Atlhuetzia », dans *Annales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 73 : 69-85.
- Alden, Dauril (1996) *The Making of an Enterprise : the Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1570*, Stanford : Stanford University Press.
- Alençon, Ubald de (1927) « La spiritualité franciscaine », *Études franciscaines*, 39.
- Alexandre-Bidon, Danièle (éd.) (1990) *Le pressoir mystique*, Paris : Cerf.
- Alexandre-Gras, Denise (1988) *L'heroïsme chevaleresque dans le Roland amoureux de Boiardo*, Saint-Etienne : Institut d'études de la Renaissance et de l'Âge Classique.
- Alias, Adolfo (éd.) (1941) *Epistolario a Clarín*, Madrid : Escorial.
- Allaire, Gloria (1997) *Andrea da Barberino and the Language of Chivalry*, Gainesville : University Press of Florida.
- Allievi, Stefano (1998) *Les convertis a l'Islam : les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris : l'Harmattan.
- Altendorf, Hans-Dietrich et Jezler, Peter (éd.) (1984) *Bilderstreit : Kulturwandel in Zwinglis Reformation*, Zürich : Theologischer Verl.
- Alvarez, Bartolomé (1998) *De las costumbres y conversión de los indios del Perú : Memorial a Felipe II (1588)*, Madrid : Polifemo.
- Alvarez, Diego (1610) *De auxiliis divinæ gratiæ et hvmari arbitrii viribvs et libertate, ac legitima eivs cvm efficacia eorvndem avxiliorvm concordia, libri duodecim*, Rome : Apud Stephanum Paulinum.

- Alvarez, Diego (1622) *Responsionvm ad obiectiones aduersvs concordiam liberi arbitrii cum diuina præscientia, providentia et predestinatione, atque cum efficacia præuenientis gratiæ, prout a sancto Thoma et thomistis defenditur et explicatur, libri quatuor*, Trani : apud Laurentium Valerium.
- Amador de los Ríos, José (1986) *Historia social, política y religiosa de los Judios de España y Portugal*, 2 vols, Barcelona : Orbis (1875-76).
- Anceschi, Giuseppe et Matarrese, Tina (éd.) (1998) *Il Boiardo e il mondo estense nel Quattrocento* : atti del Convegno internazionale di studi ; Scandiano, Modena, Reggio Emilia, Ferrara, 13-17 settembre 1994, 2 vols, Padoue : Antenore.
- Andrea da Barberino (1951) *L'Aspramente : romanzo cavalleresco inedito*, éd. Marco Boni, Bologne : Antiquaria Palmaverde.
- Andreani, Eveline (1985) *Culture et idéologie après le Concile de Trente : permanences et changements*, Abbeville : Imprimerie F. Paillart.
- Anesaki, Masaharu (1930) *A Concordance to the History of Kirishitan Missions-Catholic Missions in Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Tokyo : Proceedings of the Imperial Academy.
- Angela da Foligno (1992) *Il libro dell'esperienza*, éd. Giovanni Pozzi, Milan : Adelphi.
- Angeli, Roberto (1968) *Niels Stensen*, Florence : Libreria Editrice.
- Angiolino, Gennaro (1995) « San Filippo Neri nelle immaginette religiose », dans Tellini Santori, Barbara et Manodori, Alberto (éd.) (1995) *Messer Filippo Neri, Santo – L'Apostolo di Roma*, Rome : De Luca : 53-54.
- Anglo-Saxon England*, Manchester, New York : Manchester University Press.

Ankli, Ruedi (1993) *Morgante iperbolico : l'iperbole nel Morgante di Luigi Pulci*, Florence : Leo S. Olschki.

Anonyme (1622) *Ritratto, et Argomento dell'Apoteose, o consagracione de' Santi Ignatio Loiola, e Francesco Saverio rappresentata nel Collegio Romano, nelle feste della loro Canonizatione, l'anno MDCXXII*, Rome : Alessandro Zannetti; feuille volante, 3 gravures.

Anonyme (1676) *Du renouvellement des vœux du Baptême et des vœux de Religion*, Paris : Desprez.

Anonyme (Ms) *Catecismo pictográfico anónimo*, « Colección de documentos pictográficos » de la *Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México*, Ms 35-53 et 35-131.

Anonyme (Ms) *La doctrina christiana en lengua mexicana*, Fonds Méxicains, Bibliothèque National de Paris, Ms n. 77.

Anton, Ulrich, Duke of Brunswick (1633-1714) (1815) *Fifty Reasons or Motives Why the Roman Catholic Apostolic Religion Ought to Be Preferred to All the Sects in Christendom and which induced [...] Anthony Ulrick, Duke of Brunswick and Lunenberg [...] to abjure Lutheranism; to which are added three valuable papers, also Roman Catholic principles in reference to God and the King*, Wexford : W. Lord.

Antonio, Nicolás (1783-1788) *Biblioteca Hispana Nova, sive Hispanorum scriptorum qui ab anno MD. ad MDCLXXXIV folorvere notizia*, 3 vols, Madrid : Apud Joachinum de Ibarra typographum regium.

Apostolov, Mario (2004) *The Christian-Muslim Frontier : a Zone of Contact, Conflict, or Cooperation*, London ; New York : Routledge Curzon.

Aragüés Aldaz, José (éd.) (1994) *El « Fructus Sanctorum » de Alonso de Villegas (1598). Estudio y edición del texto*, thèse de doctorat, Saragosse : Servicio de publicaciones de la Universidad de Zaragoza.

- Arasse, Daniel (1987) *La guillotine et l'imaginaire de la terreur*, Paris : Flammarion.
- Arasse, Daniel (1992) *Le détail : pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris : Flammarion.
- Arasse, Daniel (1993) *L'ambition de Vermeer*, Paris : A. Biro.
- Arasse, Daniel (1997) *Le sujet dans le tableau : essais d'iconographie analytique*, Paris : Flammarion.
- Arasse, Daniel (1999) *L'annonciation italienne : une histoire de perspective*, Paris : Hazan.
- Arasse, Daniel (2001) *On n'y voit rien : descriptions : essai*, Paris : Denoël.
- Archibald, Alexander (1841) *Thoughts on Religious Experience*, Philadelphia : Presbyterian Board of Publication.
- Ardissino, Erminia (1996) « L'aspra tragedia » - poesia e sacro in Torquato Tasso, Florence : Leo S. Olschki editore.
- Arenthon d'Alex, Jean de (1695) *Résolutions pastorales du diocèse de Genève divisées en quatre parties*, Annecy : H. Fontaine.
- Ariès, Philippe (1983) *Images de l'homme devant la mort*, Paris : Seuil.
- Aringhi, Paolo (manuscrit) *Le Vite e i detti di Padri, e Fratelli della Congregazione dell'Oratorio raccolti da Paolo Aringhi prete della detta Congregazione*, Bibliothèque « Vallicelliana », cote 058, 59, 60.
- Ariosto, Ludovico (1964) *Orlando Furioso*, éd. Cesare Segre, Milan : Mondadori.
- Armerini, Giovanni Battista (1587) *De' veri precetti della pittura*, Ravenna : F. Tebaldini.
- Armogathe, Jean-Robert (1978) *La Conversion comme défi de l'Église à la modernité*, Paris : Lumen Gentium.
- Armogathe, Jean-Robert (1980) *Paul ou l'Impossible unité*, Paul : Fayard.

- Armogathe, Jean-Robert (1982) « De l'art de penser comme art de persuader », dans Godard de Donville, Louise (éd.) (1982) *La conversion au dix-septième siècle*, Marseille : Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle.
- Armogathe, Jean-Robert (1985) *Croire en liberté : l'Église catholique et la révocation de l'édit de Nantes*, Paris : Œil.
- Armogathe, Jean-Robert (2000) « Lumi e tenebre del Dio nascosto », dans Bonfait, Olivier et MacGregor, Neil (2000) *Il Dio nascosto – I grandi maestri del Seicento e l'immagine di Dio*, Rome : De Luca : 17-26.
- Armogathe, Jean-Robert (éd.) (1989) *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris : Beauchesne.
- Armstrong, Guyda et Wood, Ian N. (éd.) (2000) *Christianizing Peoples and Converting Individuals*, Turnhout : Brepols.
- Arróniz, Othón (1979) *Teatro de evangelización en Nueva España*, Mexico : UNAM.
- Arrubal, Pedro (1630) *Commentarium ac disputationum in primam partem Summæ D. Thomæ, tomi duo*, Cologne : B. Gualtieri.
- Ascoli, Albert Russell (1997) « *Faith* » as *Cover-Up* : an *Ethical Fable from Early Modern Italy*, Berkeley, CA : The Doe Library, University of California.
- Asor Rosa, Alberto (1964) « Daniello Bartoli », dans Pintor, Francesco (éd.) (1964-...) *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome : Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Assman, Jan et Stroumsa, Guy (1999) *Transformations of the Inner Self in Ancient Religion*, Leiden - Boston – Köln : Brill.
- Astrain, Antonio (1916) *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid : Razón y Fe.
- Attias, Jean-Claude (éd.) (1997) *De la conversion*, Paris : CERF.

- Aubin, Joseph Marius Alexis (1885) *Mémoires sur la peinture didactique et l'écriture figurative des anciens Mexicains*, Paris : Imprimerie nationale.
- Aubin, Pierre (1963) *Le problème de la conversion*, Paris : Beauchesne.
- Aubinau, Léon (1859) *Notices littéraires sur le XVII^e siècle*, Paris : Gaume frères et J. Duprey.
- Audisio, Gabriel (1992) « Nommer l'hérétique en Provence au XVI^e siècle », dans Sauzet, Robert (éd.) (1992) *Les frontières religieuses en Europe du XV^e au XVII^e siècle*, Actes du XXXI^e colloque international d'études humanistes sous la direction d'Alain Ducellier, Janine Garrison, Robert Sauzet (Université de Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance), Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Auerbach, Eric (1945) *Mimesis – Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Berne : A. Francke, trad. fr. C. Heim (1977) *Mimésis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris : Gallimard.
- Augustyn, Prisca (2002) *The Semiotics of Fate, Death, and the Soul in Germanic Culture : the Christianization of Old Saxon*, New York : P. Lang.
- Auroux, Sylvain (1979) *La sémiotique des encyclopédistes : essai d'épistémologie historique des sciences du langage*, Paris : Payot.
- Austin, John Langshaw (1962) *How to Do Things with Words*, Londres : Clarendon Press, trad. fr. Gilles Lane (1970) *Quand dire, c'est faire*, Paris : Éditions du Seuil.

- Bacci, Pietro Giacomo (1622) *Vita di S. Filippo Neri Fiorentino Fondatore della Congregazione dell'Oratorio*, Rome : Andrea Brugiotti.
- Bacci, Pietro Giacomo et Ricci, Francesco Giacomo (1678) *Vita di S.F.N. scritta dal già P. Pietro Giacomo Bacci et accresciuta di molti fatti e detti dell'istesso Santo cavati da' processi della sua canonizzazione. Con l'aggiunta d'una breve notizia di alcuni suoi compagni per opera del Rev. F. Giacomo Ricci dell'Ordine de' Predicatori*, Rome : Francesco Tizzoni.
- Bachelard, Gaston (1942) *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris : J. Corti.
- Bachelard, Gaston (1948) *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris : José Corti.
- Baczko, Bronislaw (1984) *Les imaginaires sociaux : memoires et espoirs collectifs*, Paris : Payot.
- Badini, Gino (éd.) (1992) *Ludovico Ariosto : documenti, immagini, fortuna critica*, Rome : Presidenza del Consiglio dei ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria.
- Badir, Samir (2000) *Hjelmslev*, Paris : les Belles lettres.
- Badir, Samir (2001) *Saussure : la langue et sa représentation*, Paris : l'Harmattan.
- Baglione, Giovanni (1642) *Le vite de' pittori scultori et architetti. Dal pontificato di Gregorio 13. del 1572. In fino a' tempi di Papa Urbano Ottavo nel 1642. Scritte da Gio. Baglione Romano e dedicate all'Eminentissimo, e Reuerendissimo principe Girolamo Card. Colonna*. - Rome : nella stamperia d'Andrea Fei.
- Bagnoregio, Angelo Vittorio (1613) *Angeli Victorii Balneoregiensis, philosophi et medici romani medica disputatio de palpitatione cordis, fractura costarum, aliisque affectionibus B.F. Neri Congreg. Oratorii*

- Romani Fundatoris. Ad Federicum Borromaeum Cardinalem*, Rome :
Ex typographia Camerae Apostolicæ.
- Bailey, Gauvin Alexander (2001) *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America (1542-1773)*, Toronto : University of Toronto Press.
- Bailey, Gauvin Alexander (2003) « Il contributo dei gesuiti alla pittura italiana e il suo influsso in Europa, 1540 – 1773 », dans Sale, Giovanni (éd.) (2003) *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, Milan : Jaka Book.
- Bailey, Gauvin Alexander (2003a) *Between Renaissance and Baroque : Jesuit Art in Rome, 1565-1610*, Toronto : University of Toronto Press.
- Bailey, Gauvin Alexander (2003b) *The Arts of Colonial Latin America*, London : Phaidon Press.
- Baillie, John (1964) *Baptism and Conversion*, Londres : Oxford University Press.
- Baix François (1948) « Le centenaire de la restauration du Bollandisme », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 34 : 270-96.
- Balbin, Aloys Bohuslav (1619) *Confessio Bohemica*, Frankfurt : apud C. Vetterum.
- Baldassarri, Guido (1977) *Inferno e cielo : tipologia e funzione del meraviglioso nella Liberata*, Rome : Bulzoni.
- Bañez, Domingo (1614) *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris S. Thomæ [...]*, Douai : apud Petrum Borremannum (Salamanque, 1584).
- Bañez, Domingo (1615) *Scholastica commentaria in secundam secundæ angelici doctoris S. Thomæ [...]*, Douai : ex typographia Petri Borremans (Salamanque, 1584).
- Bañez, Domingo, *Responsio ad quinque quæstiones de efficaciâ divinæ gratiæ*, Bibliothèque « Angelica », Rome, MS. R. I. 9. fol. 272.

- Banfi, Antonio (1957) « Etica e religione in Torquato Tasso », dans Comitato per le celebrazioni di Torquato Tasso (1957) *Torquato Tasso*, Milan : Marzorati : 1-28.
- Baptista, Ioan (1599) *Confesionario en lengua mexicana y castellana. Con muchas advertencias muy necesarias para los confesores*, Santiago Tlatilulco (Mexique) : Casa de Melchior Ocharte.
- Baptista, Ioan (1600) *Advertencias para los confesores de los naturales*, Santiago Tlatilulco (Mexique) : Casa de Melchior Ocharte.
- Barbaro, Ermolao (1973) *Hermolai Barbari castigationes plinianæ et in Pomponium Melam*, 4 vols, éd. Giovanni Pozzi, Padoue : Antenore.
- Barbosa Machado, Diogo (1747) *Bibliotheca Lusitana*, Historica, Critica e Cronologica. Na qual se comprehende a noticia dos authores Portuguezes, e das Obras, que compuzerão desde o tempo da promulgaçao de Ley da Graça até o tempo presente (por Diogo Barbosa Machado, Ulyssiponense Abbade Reservatorio da Parochial Igreja de Santo Adrião de Sever, e Accademico do Numero da Accademia Real), 4 vols, Lisbonne : Na Officina de Ignacio Rodrigues.
- Bardy, Gustave (1949) *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles*, Paris : Aubier.
- Barelli, Ettore ; Pennacchietti, Sergio et Sordi, Italo (éd.) (2000) *Cronologia Universale*, Milan : Rizzoli.
- Barocchi, Paola (1960-2) *Trattati d'arte del Cinquecento : fra Manierismo e Controriforma*, 3 vols, Bari : Laterza.
- Baronio, Cesare (1586) *Martyrologium Romanum ad nouam kalendarii rationem, et ecclesiasticæ historiæ veritatem restitutum. Gregorii 13. pont. max. iussu editum. Accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologium Romano*, Rome : Ex typographia Dominici Basæ.

- Baronio, Cesare (1588-1607) *Annales ecclesiasticae*, 12 vols, Rome : Ex Typographia Vaticana.
- Baronio, Cesare (manuscrit) *De Vita, Virtutibus et gestis B. Philippi, et Instituto Cong. Oratorii Libri VIII. Scripti ab auctore coaevo et ejus discipulo : opus autographum multis in locis correctum et auctum a Caesare Baronio et aliis*, Manuscrit de la Bibliothèque Vallicelliana (1697-1609).
- Barra, Giovanni (1959) *Psicologia dei convertiti*, Rome : Edizioni Paoline.
- Barreda, Jesús-Angel (2003) *Missionologia – Studio introduttivo*, Cinisello Balsamo (Milan) : Edizioni San Paolo.
- Barrera y Leirado, Cayetano Alberto de (1860) *Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII*, Madrid : M. Rivadeneyra.
- Barriento, Alberto (1978) (éd.) *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid : Edit. de Espiritualidad.
- Barthes, Roland (1971) *Sade, Fourier, Loyola*, Paris : Seuil.
- Barthes, Roland (2002) *Œuvres complètes*, 5 vols, Paris : Seuil.
- Bartoli, Daniello (1824-44) *Delle opere del padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, 34 vols, Turin : dalla tipografia di Giacinto Marietti.
- Bartoli, Daniello (1977) *Scritti*, Turin : Einaudi.
- Bartoli, Daniello et Segneri, Paolo (1967) *Prose scelte*, Turin : UTET.
- Basso, Pierluigi (2003) *Il dominio dell'arte - Semiotica e teorie estetiche*, Rome : Meltemi.
- Bastel, Heribert (1974) *Der Kardinal Pierre de Berulle als Spiritual des französischen Karmels*, Vienne : Wiener Dom-Verl.
- Bastida, Fernando (1607) *Antidoto alle velenose considerazioni di fra' Paolo di Venezia sopra le censure di N.S.P. Paolo V. Nel quale si*

- scuoprono gli errori, spropositi, e inganni di questo autore*, Rome : Appresso Batholomeo Zannetti.
- Bastide, Roger (1996) *Les problèmes de la vie mystique*, Paris : Presses universitaires de France.
- Battisti, Alberta (éd.) (1996) *Andrea Pozzo*, Milan ; Trent : Luni.
- Battisti, Eugenio (1992) *Piero della Francesca*, 2 vols, Milan : Electa.
- Baumer-Müller, Iso (1977) *Wallfahrt als Handlungsspiel ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns*, Bern : H. Lang.
- Baumgarten, Albert I. ; Assman, Jan et Stroumsa, Guy (1998) *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden ; Boston ; Köln : Brill.
- Baumstark, Reinhold (éd.) (1997) *Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten*, Munich : Hirmer.
- Bauza, Simón (1610) *Sermon que predico [...] fray Simon Bauça, de la sagrada religion de Predicadores [...] por la beatificación del [...] Padre Ignacio de Loyola*, Mallorca : por Gabriel Guasp.
- Beadle, Richard (2000) « Saints' Plays [Miracle and Conversion as Major Components] », dans Krueger, Roberta L. (2000) *The Cambridge Companion to Medieval English Literature*, Cambridge : Cambridge University Press : 265-89.
- Beccari, Camillo (1903-17) *Rerum Æthiopicarum Scriptores Occidentales inediti a sæculo 16. ad 19.*, 15 vols, Rome : C. De Luigi.
- Beecher, Donald ; Ciavolella, Massimo et Fedi, Roberto (2003) *Ariosto Today : Contemporary Perspectives*, Toronto ; Buffalo : University of Toronto Press.
- Beeching, Cyril Lesile (1997) *A Dictionary of Dates*, Oxford : Oxford University Press.
- Belin, Christian (1995) *L'œuvre de Pierre Charron, 1541-1603 : littérature et théologie de Montaigne à Port-Royal*, Paris : Honoré Champion.

- Bellarmino, Roberto (Saint) (1599) *Disputationes [...] de controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos, quatuor tomis comprehensæ [...] Accessere Opuscula recenter nonnulla, numquam hactenus visa [...]*, Vénise : apud Societatem minimam.
- Bellesi, Sandro (1996) « I modelli in gesso per i medaglioni con le storie di San Filippo Neri nella chiesa di San Firenze », *Paragone Arte*, 47, 8-9-10 : 203-210.
- Bellini, Giuseppe (1997) *Nueva historia de la literatura hispanoamericana*, Madrid : Editorial Castalia.
- Belloc, F.T. de (1895) *Saint Philippe de Néri*, Sienne : Imprimerie Saint Bernardin.
- Bellocchi, Ugo (1961) *L'interpretazione grafica dell'Orlando furioso : con 108 riproduzioni in 100 tavole fuori testo*, Reggio Emilia : Banca di credito popolare e cooperativo di Reggio Emilia.
- Belloni, Antonio (1931) *Daniello Bartoli (1608-1685)*, Turin : Paravia.
- Bellori, Giovanni Pietro (1976) *Le vite de' pittori, scultori e architetti moderni*, Turin : Einaudi.
- Beltrán de Heredia, Vicente de (1968) *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia*, Madrid : Instituto Francisco Suárez.
- Bennassar, Bartolomé (1988) « Conversion ou reniement ? Modalités d'une adhésion des chrétiens à l'Islam (XVI-XVII siècles) », dans *Annales - Economies, Sociétés, Civilisations*, 43, 6 : 1349-66.
- Benoist, René (1580) *Le Grand Ordinaire ou Instruction commune des chrétiens*, Paris : G. de la Noue.
- Benveniste, Émile (1966) « La Philosophie analytique et le langage », dans Id. (1966) *Problèmes de linguistique générale, I* (1966), Paris : Gallimard : 267-276.

- Benveniste, Émile (1966) *Problèmes de linguistique générale, I*, Paris : Gallimard.
- Benveniste, Émile (1971) *Problèmes de linguistique générale II*, Paris : Gallimard.
- Berenson, Bernhard (1954) *Piero della Francesca – or, the Ineloquent in Art*, Londres : Chapman and Hall.
- Berenson, Bernhard (1963) *Italian Pictures of the Renaissance [...] – Florentine School*, 2 vols, New York : Graphic Society Publishers, tr. fr. L. Gillet (1953) *Peintures italiennes de la Renaissance*, Paris : Gallimard.
- Bergamo, Mino (1992) *La science des saints : le discours mystique au XVIIe siècle en France*, Grenoble : J. Millon.
- Bergamo, Mino (1994) *L'anatomie de l'âme : de François de Sales à Fénelon*, Grenoble : J. Millon.
- Berliner, Abraham (1992) *Storia degli ebrei di Roma : dall'antichità allo smantellamento del ghetto*, Milan : Rusconi.
- Bernabéu, Felicidad (1963) « Aspectos vulgares del estilo teresiano y sus posibles razones », dans *Revista de Espiritualidad*, 1963 : 363-375.
- Bernand, Carmen et Gruzinski, Serge (1988) *De l'idolâtrie : une archéologie des sciences religieuses*, Paris : Seuil.
- Bertelli, Carlo (1991) *Piero della Francesca – La forza divina della pittura*, Cinisello Balsamo : Silvana Editoriale.
- Berti, Giovanni Lorenzo (1739 – 45) *Joannis Laurentii Berti [] librorum de theologicis disciplinis*, 8 vols, Rome : Antonius de Rube.
- Besançon, Alain (2000) *L'image interdite : une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Paris : Gallimard.
- Bettini, Maurizio et Calabrese, Omar (2002) *Bizzarramente*, Milan : Feltrinelli.
- Beyaert, Anne (2001) *Dynamiques visuelles*, Limoges : Pulim.

- Beyer, Jürgen *et al.* (éd.) (2003) *Confessional Sanctity (c. 1500 - c. 1800)*, Mainz : Von Zabern.
- Biblia pauperum* (1967) facsimile-Ausgabe des vierzigblättrigen armenbibelblockbuches in der Bibliothek der Erzdiözese Esztergom, Hanau am Mein : Verlag Werner Dausien.
- Billette, André (1976) « Se raconter une histoire : pour une analyse révisée de la conversion », dans *Social Compass : Review of Socio-Religious Studies* (Paris, éditions universitaires (depuis 1989 Londres : Sage)), 1 : 47-56.
- Binet, Estienne, Le Père (1622) *Abrégé de la vie éminente de S. Ignace de Loyola*, fondateur de la religion de la Compagnie de Jésus, canonisé le 12 de mars 1622, par le pape Grégoire XV, nouvellement revue par le R. P. Estienne Binet, Paris : S. Chappelet.
- Binfield, Clyde, et al (1995) *Sainthood Revisioned*, Sheffield : Sheffield Academic Press.
- Bippus, Hans-Peter (2000) *In der Theologie nicht bewandert ? Montaigne und die Theologie*, Tübingen : Francke.
- Biscottini, Umberto (1932) *L'arte e l'anima del Morgante*, Livourne : R. Giusti.
- Bitskey, István (1996) *Il Collegio germanico-ungarico di Roma – contributo alla storia della cultura ungherese in età barocca*, Rome : Viella.
- Blaise, Marie (éd.) (2004) *La conversion*, numéro thématique de *La Manchette – Revue de littérature comparée*, 3, Montpellier : Publications de l'Université « Paul Valéry » - Montpellier 3.
- Blanchet, André (1975) *Henri Bremond, 1865-1904*, Paris : Aubier Montaigne.

- Blanco Trias, Pedro (1931) *Notes sobre la popularitat de Sant Francesc Xavier a Catalunya*, Barcelone : Impremta F. Forès i Font.
- Bledniak, Sonia (1994) « L'hagiographie imprimée : œuvres en français, 1476-1550 », dans Philippart, Guy (1994-) *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 3 vols, Turnhout : Brepols : 1 : 359-405.
- Blickle, Peter (éd.) (2002) *Macht und Ohnmacht der Bilder : reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte*, Munich : Oldenbourg.
- Bloch, Marc (1993) *Les rois thaumaturges : étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris : Gallimard.
- Bloch, Werner (1998) *Melancholie und Beständigkeit : humanistische Gelehrsamkeit und individuelle Weltsicht im poetischen Werk Jean de Sponde*, Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern : P. Lang.
- Blum, Claude (éd.) (1990) *Montaigne : « Apologie de Raimond Sebond », de la « Theologia » à la « Théologie »*, Paris : H. Champion.
- Blumenkratz, Bernhard (1996) *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris : Études augustinienes (1966).
- Blunt, Anthony (1956) *Artistic Theory in Italy*, Oxford : Oxford University Press.
- Boase, Alan Martin (1977) *Vie de Jean de Sponde*, Genève : Droz.
- Bodei, Remo (2002) *Destini personali – L'età della colonizzazione delle coscienze*, Milan : Feltrinelli.
- Bodin, Jean (1970) *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis : e codicibus manuscriptis*, Hildesheim ; New York, fac-simil de l'éd. Schwerin-Paris-London, 1857.

- Boeckl, Christine M. (2000) *Images of Plague and Pestilence : Iconography and Iconology*. Sixteenth Century Essays and Studies. Kirksville, Missouri : Truman State University Press.
- Boehmer, Heinrich (1914) *Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*, Bonn : A. Falkenroth, 2° éd. Leube, Hans (1941) Leipzig.
- Boesch Gajano, Sofia (1976) *Agiografia altomedioevale*, Bologne : il Mulino.
- Boesch Gajano, Sofia (1990) «La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica », dans Id. (éd.) (1990) *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo : strutture, messaggi, funzioni*, Fasano de Brindisi : Schena : 111-30.
- Boesch Gajano, Sofia (1999) *La santità*, Rome-Bari : Laterza.
- Boesch Gajano, Sofia (éd.) (1983) *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV et XV)*, Rome : Quaderni dell'Istituto di Scienze storiche dell' Università di Roma, 2.
- Boesch Gajano, Sofia (éd.) (1990) *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo : strutture, messaggi, funzioni*, Fasano de Brindisi : Schena.
- Boesch Gajano, Sofia (éd.) (1997) *Santità, culti, agiografia : temi e prospettive* - atti del 1° convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia. Rome, 24-26 octobre 1996, Naples : Viella.
- Boesch Gajano, Sofia (éd.) (2000) *Miracoli - Dai segni alla storia*, Naples : Viella.
- Boesch Gajano, Sofia et Sebastian, Lucia (1984) *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila : Japadre.
- Böhme, Hartmut (éd.) (1988) *Kulturgeschichte des Wassers*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.

- Boiardo, Matteo Maria (1986) *Opere di Matteo Maria Boiardo*, Milan : Mursia.
- Boiteux, Monique (1997) « Parcours rituels romains à l'époque moderne », dans Visceglia, Maria Antonietta et Brice, Catherine (éds) (1997) *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe- XIXe siècle)*, Rome : École Française de Rome : 52-69.
- Bollème, Geneviève (éd.) (1971) *La bibliothèque bleue – Littérature populaire en France du XVIIe au XIXe siècle*, Paris : Julliard.
- Bologna, Corrado (1999) *La macchina del Furioso : lettura dell'Orlando e delle Satire*, Turin : Einaudi.
- Bolvig, Axel et Lindley, Phillip (éd.) (2003) *History and Images : towards a new Iconology*, Turnhout : Brepols.
- Bolzoni, Lina (2002) *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Turin : Einaudi.
- Bombini, Pietro Paolo (1622) *Breve Relatione della Vita, Miracoli e Canonizatione di S. Ignatio di Loyola Fondatore della Compagnia di Gesu*. Cavata da processi autentici, e relationi della Rota, e Congreg. de Riti fatte per la sua Canonizatione. Data in luce per ordine del Reverendiss. P. Mutio Vitelleschi Preposito generale dell'Istessa Compagnia. Seconda impressione, corretta e accresciuta, Rome : Zannetti (in-8°, 128 p. ; éditions ultérieures : Rome et Florence, 1622, in-16°, 80 p. ; Florence : Dolci, 1622, in-8°, 82 p.).
- Bombini, Pietro Paolo (1622a) *Breve relatione della vita, miracoli e canonizzazione della gloriosa Vergine S. Teresa di Gesù fondatrice de' Carmelitani scalzi*, cavata dai processi autentici, Rome : Zanetti ; in-8°, 128 p.
- Bonadonna Russo, Teresa Maria et Re, Niccolò del (2000) *San Filippo Neri nella realtà romana del XVI secolo*, Rome : Società Romana di Storia Patria.

- Bonfantini, Massimo (2000) *Breve corso di semiotica*, Naples : Edizioni scientifiche italiane.
- Bordini, Giovanni Francesco (1596) *Philippi Neri religiosissimi presbyteri vite compendium*, 11 février 1596, Archives de la Congrégation de l'Oratoire, ms. cod. A IV 15, ff. 179-194.
- Borges, Jorge Luis (1994) *Ficciones*, Paris : Gallimard.
- Borghini, Raffaello (1584) *Il riposo*, Florence : G. Marescotti.
- Borobio, Dionisio (1992) *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Fray Jerónimo de Mendieta*, Murcia : Servicio de Publicaciones del Instituto Teológico Franciscano.
- Borromée, Charles (Saint) (1683) *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, Louvain : ex officina Anissoniana et Joan Posuel.
- Bosco, Umberto (1955) « Sulla religiosità del Tasso », dans *La rassegna della letteratura italiana*, Gênes : Istituto Universitario di Magistero, 8, 1.
- Bosco, Umberto (éd.) (1984) *Enciclopedia dantesca*, 6 vols, Rome : Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Bossuet, Jacques Bénigne (1686) *Lettre pastorale de Monsieur l'Evêque de Meaux aux nouveaux Catholiques*. Avec une réponse pour relever la foy de ceux qui sont tombez, Cologne : Pierre Marteau.
- Bossy, John (1970) « The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe », dans *Past and Present*, 47 : 51-70.
- Bossy, John (1975) « The social history of confession in the age of the Reformation », dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 25 : 21-38.
- Botta, Maria Vittoria (1999) « Storia e romanzo spirituale barocco : Il cappuccino scozzese di Giovan Battista Rinuccini », dans *Annali*

- dell'Istituto Universitario Orientale, Napoli, Sezione Romanza, 41 (2) : 415-20.
- Boturini Benaducci, Lorenzo (1746) *Idea de una nueva Historia General de la America Septentrional*, Paris : Les Éditions Genet.
- Bouchard, Huguet (1679) *Méditations sur le sacrement de Baptême pour une retraite de dix jours, avec des Pratiques pour s'occuper de Jésus-Christ et lui rendre les devoirs de la religion, et de courtes réflexions sur les évangiles de l'année*, Paris : H. Josset.
- Boudet, Jacques (1997) *Chronologie universelle d'histoire*, Paris : Larousse.
- Bouhot, Jean-Paul (1994) « Le rituel baptismal : de la réforme carolingienne aux traditions populaires modernes », dans Costa, Maria (1994) *Le culte et ses rites : des témoins manuscrits aux expressions de la dévotion populaire*, Aoste : La Vallée : 139-46.
- Bouissac, Paul (1998) *Encyclopedia of Semiotics*, New York : Oxford University Press.
- Bouларand, Ephrem (1939) *La venue de l'homme à la foi d'après saint Jean Chrysostome*, Rome : Apud Ædes Universitatis Gregorianæ.
- Bouquet, Simon (éd.) (2003) *Ferdinand de Saussure*, Paris : l'Herne.
- Bourdon, Léon (1993) *La Compagnie de Jésus et le Japon : la fondation de la mission japonaise par François Xavier, 1547-1551, et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres, 1551-1570*, Paris : Fondation Calouste Gulbenkian, Centre culturel portugais ; Lisbonne : Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises ; Paris : diff. J. Touzot.
- Bureau, Alain (1986) « L'inceste de Judas. Essai sur la genèse de la haine antisémite au xii^e siècle », *Nouvelle revue de psychanalyse*, 33 : 25-41.

- Boutry, Paul et Julia, Dominique (2000) *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne*, Rome : École française de Rome.
- Boutry, Paul ; Julia, Dominique et Fabre, Pierre-Antoine (éd.) (2000) *Rendre ses vœux : les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris : Éd. de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Bouza Álvarez, José L. (1990) *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Boxer, Charles Ralph (1993) *The Christian Century in Japan 1549-1650*, Manchester : Carcanet ; Lisbonne : Calouste Gulbenkian Foundation.
- Braghieri, Paolo (1978) *Il testo come soluzione rituale : Gerusalemme liberata*, Bologne : Patron.
- Brahami, Frédéric (2001) *Le travail du scepticisme : Montaigne, Bayle, Hume*, Paris : PUF.
- Bremond, Henri (1903) *L'inquietude religieuse : aubes et lendemains de conversion*, Paris : Perrin et Cie.
- Bremond, Henri (1925) *Le roman et l'histoire d'une conversion ; Ulric Guttinguer et Sainte-Beuve d'après des correspondances inédites*, Paris : Plon-Nourrit et Cie.
- Bremond, Henri (1967) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 vols, Paris : Librairie Armand Colin.
- Briccio, Giovanni (1622) *Relatione sommaria del Solenne Apparato e Cerimonia, fatta nella Basilica di S. Pietro in Roma, per la Canonizzazione de' gloriosi Santi Isidoro di Madrid, Ignatio di Lojola, Francesco Xaverio, Teresa di Giesù, e Filippo Nerio Fiorentino*, canonizzati dalla Santità di N.S. Papa Gregorio XV à di 12 Marzo MDCXXII. Composta per Giovanni Briccio romano, ad istanza di

- Lodovico Dozza bolognese, Rome : Andrea Fei ; in-8°, 16 p., trad. fr. (1622) ; trad. fr. *Les Pompes et magnificences des cérémonies observées à Saint-Pierre de Rome, pour la canonization des glorieux SS. Isidore de Madrid, Ignace de Loyola, François Xavier, Thérèse de Jésus et Philippe Neri Florentin*, par l'autorité de Nostre S. Père le Pape Grégoire XV, le douzième mars MDCXXII, composé par Giovanni Briccio, Paris : Guerrau ; in-8°, 16 p.
- Briccio, Giovanni (1622a) *Relatione della solenne Processione fatta in Roma nella trasportatione de' stendardi de' Gloriosi Santi, Isidoro de Madrid, Ignatio Loyola, Francesco Xaverio, Teresia de Gesu, et Filippo Neri Fiorentino*, dalla Basilica di San Pietro alle loro Chiese particolari, con la descrizione dell'apparati, e feste fatte in dette Chiese e altri luoghi quali Santi furono canonizzati dalla Santità di Nostro Signore Papa Gregorio XV a dì 12 di marzo 1622, descritta da Giovanni Briccio Romano, Rome : Mascardi ; in-16°, 8 p.
- Brind'Amour, Lucie et Vance, Eugene (1983) *Archeologie du signe*, Toronto : Institut Pontifical d'Études Médiévales.
- Brodrick, James (1961) *Robert Bellarmine, Saint and Scholar*, Londres : Burns & Oates.
- Broggio, Paolo (2003) *Le missioni dei Gesuiti nel mondo ispanico in età moderna : la circolazione delle strategie di evangelizzazione tra Europa e Nuovi Mondi (Spagna, Perù, Cile, 1581-1705)*, Florence : Institut Universitaire Européen.
- Broggio, Paolo (2004) *Evangelizzare il mondo : le missioni della Compagnia di Gesu tra Europa e America : secoli 16.-17.*, Roma : Aracne.
- Brou, Alexandre (1922) *Saint François Xavier, 1506-1548*, 2 vols, Paris : Beauchesne (1912).

- Brouwer (Browerus), Christopher (1616) *Sidera illustrium et sanctorum virorum*, Mayence : s.n.
- Brown, Jonathan (1978) *Images and Ideas in Seventeenth-Century Spanish Painting*, Princeton : Princeton University Press.
- Bronwen, Martin et Ringham, Felizitas (2000) *Dictionary of Semiotics*, Londres et New York : Cassell.
- Brucker, Nicolas (éd.) (2005) *La conversion. Expérience spirituelle, expression littéraire*, Bern et al. : Peter Lang.
- Brunschvicg, Léon (1951) *De la vraie et de la fausse conversion, suivi de La querelle de l'athéisme*, Paris : Presses universitaires de France.
- Bruwaert, Edmond (1914) *La vie et les œuvres de Philippe Thomassin, graveur Troyen 1562-1622*, Troyes : Imprimeurs P. Nonel & J.L. Platon réunies.
- Bruyère, Nelly (1984) *Méthode et dialectique dans l'œuvre de La Ramee : Renaissance et Age classique*, Paris : J. Vrin.
- Buck, Charles, Rev. (1805) *A Treatise on Religious Experience ; in which its Nature, Evidences and Advantages, are Considered*, London : Baynes.
- Buckser, Andrew et Glazier, Stephen D. (éd.) (2003) *The Anthropology of Religious Conversion*, Lanham, Md. : Rowman & Littlefield.
- Bujanda, Jésus Martinez de (1990) *Index de Rome. 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Sherbrooke-Genève : Centre d'étude de la Renaissance.
- Bull, Marcus, Housley, Norman (éd., 1^{er} vol.) ; Edbury, Peter W. et Phillips, Jonathan P. (éd., 2^e vol.) (2003) *The Experience of Crusading*, Cambridge et New York : Cambridge University Press.

- Bumke, Joachim (1986) *Höfische Kultur : Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Munich : Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Buonanni, Filippo (1681) *Ricreazione dell'occhio e della mente nell'osservatione delle chioccioline*, Rome : per il Varese.
- Buonanno, Raffaele (1893) *San Filippo Neri Apostolo di Roma*, Naples : Tipografia dell'Immacolata.
- Burke, Peter (2001) *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*, Londres : Reaktion Books.
- Burns, Robert I. (1971) « Christian-Islamic confrontation in the West : the 13th-century dream of conversion », *American Historical Review*, 76 : 1386-1434.
- Burschel, Peter (1995) « 'Imitatio sanctorum'. Ovvero : quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino ? », dans Prodi, Paolo et Reinhard, Wolfgang (éd.) (1995) *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologne : il Mulino.
- Bussani, Illidio (1933) *Il romanzo cavalleresco in Luigi Pulci*, Turin : Fratelli Bocca.
- Buzzi, Franco (1995) *Il Concilio di Trento : 1545-1563 : breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Milan : Glossa.
- Buzzoni, Andrea (1985) *Torquato Tasso fra letteratura, musica, teatro e arti figurative*, Bologne : Nuova Alfa Editoriale.
- Bynum, Caroline Walzer (2001) *Metamorphosis and Identity*, New York : Zone books.
- Cacciari, Massimo (1997) *L'arcipelago*, Milan : Adelphi.

- Cadenas y Vicent, Vicente de (1990) *El Concilio de Trento en la época del Emperador Carlos V*, Madrid : Hidalguia.
- Caetano, Marcelo (1965) *Recepção e execução dos decretos do Concílio de Trento em Portugal*, Lisbonne : ENP.
- Caffiero, Marina (2001) « I libri degli Ebrei. Censura e norme della revisione in una fonte inedita », dans Stango, Cristina (éd.) (2001) *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Florence : L.S. Olschki : 203-23.
- Caffiero, Marina (2002) « Istituzioni, forme e usi del sacro », dans Ciucci, Giorgio (éd.) *Roma moderna*, Roma-Bari : Laterza : 143-80.
- Caffiero, Marina (2003) « 'La caccia agli ebrei'. Inquisizione, casa dei catecumeni e battesimi forzati nella Roma moderna », dans *Le inquisizioni cristiane e gli Ebrei*, Actes d'une table ronde dans le cadre de la Conférence annuelle de recherche, Rome : Accademia Nazionale dei Lincei.
- Caffiero, Marina (2004) *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Naples : Viella.
- Caillois, Roger (1956) *L'incertitude qui vient de rêves*, Paris : Gallimard.
- Cajani, L. et Saba, S. (1991) « La notte devota : luci e ombre delle quarantore », dans Sbriccoli, Mario (éd.) (1991) *La notte. Ordine, sicurezza e disciplinamento in età moderna*, Firenze : Ponte alle Grazie : 67-79.
- Calabrese, Omar (1980) *Semiotica della pittura*, Milan : il Saggiatore.
- Calabrese, Omar (1984) *L'interestualità in pittura. Una lettura degli Ambasciatori di Holbein*, Urbino : Centro internazionale di semiotica e linguistica.
- Calabrese, Omar (1985) *Piero teorico dell'arte*, Rome : Gangemi.
- Calabrese, Omar (1985b) *Il linguaggio dell'arte*, Milan : Bompiani.

- Calabrese, Omar (1985c) *La macchina della pittura : pratiche teoriche della rappresentazione figurativa fra Rinascimento e Barocco*, Rome : Laterza.
- Calabrese, Omar (1987) *L'età neobarocca*, Rome-Bari : Laterza.
- Calabrese, Omar (1999) *Lezioni di semisimbolico. Come la semiologia analizza le opere d'arte*, Sienne : Protagon Editori Toscani.
- Calabrese, Omar (2000) « Lo strano caso dell'equivalenza imperfetta », *Versus*, 85/86/87 : 101-20.
- Calabrese, Omar (2001) *Breve storia della semiologia. Dai presocratici a Hegel*, Milan : Feltrinelli.
- Calabrese, Omar (2003) « Semiotic aspects of art history : Semiotics of the fine arts », dans Posner (1997-2003), vol. 3, section 14 : 3212-3233.
- Cali, Maria (1980) *Da Michelangelo all'Escorial : momenti del dibattito religioso nell'arte del Cinquecento*, Turin : Einaudi.
- Cali, Maria (1986) « Arte e Controriforma », dans Tranfaglia, Nicola et Firpo, Massimo (éd.) (1986) *I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, 10 vols, Turin : UTET, vol. 5 : « L'età moderna : la vita religiosa e la cultura » : 283-314.
- Caliandro, Stefania (éd.) (2004) *Espaces perçus, territoires imagés en art*, Paris : l'Harmattan.
- Calvesi, Maurizio (1998) *Piero della Francesca*, New York : Rizzoli, tr. fr. Claude Bonafont, Piero della Francesca, Paris : Liana Levi.
- Calvin, Jean (1559) *Institutio christianæ religionis*, Genève : Apud R. Stephanus (1535).
- Cámara Manoel, Jeronymo (1894) *Missões dos Jesuítas no Oriente nos séculos XVI e XVII*, Lisbonne : Impr. Nacional.
- Camerarius, Joachim (1614) *Symbolorum et emblematum ex aqutilibus et reptilibus*, Cambridge : Omnis.

- Camilli, Camillo (1972) *Imprese illustri di diversi*, Portland : Collegium Graphicum, (reproduction fac-simile de l'éd. de Venise, 1586).
- Cancellieri, Francesco (1802) *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici detti anticamente processi o processioni dopo la loro coronazione dalla Basilica Vaticana alla Lateranense*, Rome : Luigi Lazzarini.
- Cano, Melchior (1759) *De locis theologicis*, Venise : ex typographia Remondiana (Salamanque : 1563).
- Canton Delgado, Manuela (1998) *Bautizados en fuego : Protestantes, discursos de conversion y politica en Guatemala (1989-1993)*, La Antigua, Guatemala : Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica ; South Woodstock, VT : Plumstok Mesoamerican Studies.
- Capps, Donald et Liebman Jacobs, Janet (éd.) (1995) *The Struggle for Life : a Companion to William James's 'The Varieties of Religious Experience'*, West Lafayette, Ind : Society for the Scientific Study of Religion.
- Caprettini, Gian Paolo (1974) *San Francesco, il lupo, i segni*, Turin : Einaudi.
- Caprettini, Gian Paolo (1997) *Segni, testi, comunicazione. Gli strumenti semiotici*, Turin : UTET.
- Capucci, Martino (1974) *Romanzieri del Seicento*, Turin : UTET.
- Caraffa, Filippo et al. (éd.) (1967) *Bibliotheca Sanctorum*, 15 vols, Rome : Città Nuova Editrice.
- Carandini, Silvia (1990) *Teatro e spettacolo nel Seicento*, Rome-Bari : Laterza.
- Carandini, Silvia (éd.) (1994) *Il valore del falso : errori, inganni, equivoci sulle scene europee in epoca barocca*, Rome : Bulzoni.

- Carandini, Silvia (éd.) (1995) *Meraviglie e orrori dell'aldilà : intrecci mitologici e favole cristiane nel teatro barocco*, Rome : Bulzoni.
- Carandini, Silvia (éd.) (1997) *Chiarezza e verosimiglianza : la fine del dramma barocco*, Rome : Bulzoni.
- Carandini, Silvia (éd.) (2000) *Teatri barocchi : tragedie, commedie, pastorali nella drammaturgia europea fra '500 e '600*, Rome : Bulzoni.
- Carapelli, Riccardo (éd.) (1989) *San Filippo Neri nell'Arte*, catalogue de l'exposition de Florence, 27 mai – 9 juin 1989, Florence : Associazione culturale Nuova Accademia ; Suore di San Filippo Neri.
- Carceles Laborde, Concepción (1990) « Los catecismos iconográficos como recurso didáctico », dans *Evangelización y teología en América, X Simposio Internacional de Teología*, Pampelune : Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra : 1371-9.
- Careri, Giovanni (1991) *Voli d'amore : architettura, pittura e scultura nel bel composto di Bernini*, Rome : Laterza.
- Careri, Giovanni (1999) *La Jérusalem délivrée du Tasse : poesie, peinture, musique, ballet : actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel en collaboration avec l'Istituto Italiano di Cultura de Paris les 13 et 14 novembre 1996 - sous la direction scientifique de Giovanni Careri*, Paris : Klincksieck : Musée du Louvre.
- Careri, Giovanni (2003) « Aby Warburg – Rituel, *Pathosformel* et forme intermédiaire », *L'Homme*, 169 : 41-76.
- Carli, Giulio Cesare de' (1616) *Opera nova in ottava rima, dove si contiene il nascimento, vita e morte di Giuda Schariot*. Datta [sic] in luce da Giulio Cesare de' Carli, Brescia, Milan : per G. Ferioli et in Treviri : appresso A. Reghettini.
- Carlino, Andrea (1994) *La fabbrica del corpo : libri e dissezione nel Rinascimento*, Turin : Einaudi.

- Carlino, Andrea (1999) *Paper Bodies : a Catalogue of Anatomical Fugitive Sheets, 1538-1687*, Londres : Wellcome Institute for the History of Medicine.
- Carrai, Stefano (1985) *Le muse dei Pulci : studi su Luca e Luigi Pulci*, Naples : Guida.
- Carver, Martin (éd.) (2003) *The Cross goes North : Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300*, Woodbridge, Suffolk, UK : York Medieval Press ; Rochester, NY : Boydell & Brewer.
- Casa de Velázquez (éd.) (1981) *Livre et lecture en Espagne et en France sous l'Ancien Régime*, Paris : éd. A.D.P.F.
- Casale, Vittorio (1982) « I quadri di canonizzazione : Lazzaro Baldi, Giacomo Zoboli. Produzione, riproduzione e qualità », *Paragone*, 389 : 33-61.
- Casale, Vittorio (1984) « Lazzaro Baldi et Ciro Ferri “agiografi” di S. Teresa d'Avila », dans Boesch Gajano, Sofia et Sebastian, Lucia (1984) *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila : Japadre : 735-788.
- Casalegno, Paolo (1997) *Filosofia del linguaggio : un'introduzione*, Rome : NIS.
- Castellini, Luca (1628) *Tractatus de certitudine gloria sanctorum canonizatorum. Sacrarum Scripturarum, Pontificum, Conciliorum, Sanctorum patrum, celeberrimorumque doctorum, monumentis locupletatum*, Rome: ex typographia Guilelmi Facciotti; sumptibus Octauij Ingrillani.
- Castellini, Luca (1629) *De inquisitione miraculorum in sanctorum martyrum canonizatione. Rome: apud Iacobum Mascardum; studio, ac sumptibus D. Io. Pauli Castellini I.V.D. atque proth. Apostolici*, Rome: ex typographia Iacobi Mascardi.

- Castellini, Luca (1630) *Compendiosus tractatus de dilatione in longa annorum, tempora, magni arduique negotij canonizationis, sanctorum*, Naples: apud Octauium Beltranum.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de (2000) *Les Ouvriers d'une Vigne stérile – Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil 1580-1620*, Lisbonne-Paris : Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castillo Mattasoglio, Carlos (1993) *Libres para creer : La conversión según Bartolomé de Las Casas en la « Historia de las Indias »*, Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castro, Alfonso de (1539) *Adversus omnes haereses*, Cologne : excudebat Melchior Nouesianus.
- Castro, Américo (1972) *Teresa la Santa y otros ensayos*, Barcelone : Alfaguara.
- Castro, José de (1945) *Portugal no Concilio de Trento*, Lisbonne : Tip. Un. Grafica.
- Catechismus romanus* (1840) ex decreto SS. Concilii Tridentini ad parochos PII V. Pont. Maximi jussu editus, editio novissima cæteris accuratior, Naples : ex typographia paciana.
- Cavallo, Jo Ann (1993) *Boiardo's Orlando Innamorato : an Ethics of Desire*, Londres ; Cranbury, N.J. : Associated University Presses.
- Cecchi, Cristoforo (1958) *La testimonianza dei ritornati : appunti del corso di apologetica intorno alle conversioni*, Rome : R. Pioda.
- Cellini, Maria (éd.) (1994) *Federico Barocci, Giovanni Francesco Guerrieri, Domenico Peruzzini : tre disegnatori delle Marche nella collezione Ubaldini*, Urbania : Edizioni Biblioteca e Civico Museo di Urbania.
- Cellini, Maria et Pizzorusso, Claudio (éd.) (1997) *Giovanni Francesco Guerrieri : un pittore del Seicento fra Roma e le Marche*, Venice : Marsilio.

- Centre V. L. Saulnier (2004) *Ramus et l'Université*, Paris : Éd. Rue d'Ulm.
- Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto (1967) *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, 14 - 19 aprile 1966, Spoleto : s.n.
- Certeau, Michel de (1975) *L'Écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de (1975b) « Une variante : L'édification hagiographique », dans Id. (1975) *L'Écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de (1982) *La fable mystique, I – XVI-XVII siècle*, Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de (1989) *La possession de Loudun*, Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de (1989a) *Il parlare angelico*, Florence : Olschki.
- Certeau, Michel de (1989b) Préface à Surin, Jean-Joseph (1989) *Guide spirituel pour la perfection*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Certeau, Michel de (1990) Postface à Surin, Jean-Joseph (1990) *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer : en la possession de la Mère supérieure des Ursulines de Loudun... ; et Science expérimentale des choses de l'autre vie*, Grenoble : J. Million.
- Certeau, Michel de (1991) *L'étranger ou L'union dans la différence*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Certeau, Michel de (1991a) Préface à Juan de la Cruz (1991) *Les dits de lumière et d'amour*, Paris : J. Corti.
- Certeau, Michel de (2002) *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard.
- Certeau, Michel de (2003) *La faiblesse de croire*, Paris : Seuil.
- Challoner, Richard (1969) *Memoirs of Missionary Priests*, Farnborough : Gregg.
- Chandler, Daniel (2002) *Semiotics : the Basics*, London and New York : Routledge.

- Charron, Pierre (1593) *Les Trois Véritez contre les athées, idolâtres, juifs, mahumétans, hérétiques et schismatiques, le tout traicté en trois livres*, Bourdeaus : impr. de S. Millanges.
- Charvet, Jean-Loup (2000) *L'eloquence des larmes*, Paris : Desclee de Brouwer.
- Chélini, Jean et Branhomme, Henry (2004) *Les pèlerinages dans le monde : à travers le temps et l'espace*, Paris : Hachette Littératures.
- Chevalier, Maxime (1966) *Recherches sur l'influence du « Roland furieux » en Espagne*, Bordeaux : Feret et fils.
- Chevé, Charles-François (1852) *Dictionnaire des conversions*, Paris : J.-P. Migne.
- Chiampi, James Thomas (1981) *Shadowy Prefaces : Conversion and Writing in the "Divine Comedy"*, Ravenna : Longo.
- Chiara d'Assisi (1999) *Lettere ad Agnese – La visione dello specchio*, éd. Giovanni Pozzi et Beatrice Rima, Milan : Adelphi.
- Chicharro, Dámaso (1994) « Introducción » à Thérèse d'Avila (Sainte) (1994) *Libro de la Vida*, Madrid : Cátedra.
- Chiesa, Mario (1998) « Agiografia nel Rinascimento : esplorazioni tra i poemi sacri dei secoli XV e XVI », dans Luongo, Gennaro (éd.) (1998) *Scrivere di santi*, Naples : Viella : 205-26.
- Chimalpain Cuauhtlehuantzin, Francisco de San Antón Muñon de (1965) *Relaciones originales de Chalco Amaquemecam*, tr. esp. Silvia Rendón, Mexico : Fondo de Cultura Económica.
- Chiovaro, Francesco et al. (éd.) (1986-88) *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne*, 10 vols, Paris : Hachette.
- Chowgule, Ashok (1999) *Christianity in India : the Hindutva perspective*, Mumbai : Hindu Vivek Kendra.

- Christ, Günter (1973) « Fürst, Dynastie Territorium und Konfession. Betrachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhundert », *Saeculum*, 24 : 367-87.
- Christin, Olivier (1991) *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris : Minuit.
- Christin, Olivier et Gamboni, Dario (éd.) (1999) *Crises de l'image religieuse - De Nicée II à Vatican II*, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Chrysostome, Jean (1997) *La conversion*, Paris : Migne - Diffusion Brépols.
- Ciolini, Gino (1987) *Conversione e storia*, Palermo : Augustinus.
- Cioranescu, Alexandru (1939) *L'Arioste en France, des origines à la fin du 18^e siècle*, Paris : Les Éditions des Presses modernes.
- Cioranescu, Alexandru (1965-6) *Bibliographie de la littérature française au 17^e siècle*, 3 vols, Paris : CNRS.
- Cistellini, Antonio (1989) *S. Filippo Neri, l'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, 3 vols, Brescia : Morcelliana.
- Clairvaux, Bernard de (Saint) (2000) « Ad clericos de conversione », dans Id (2000) *Le précepte et la dispense*, Paris : Sources chrétiennes : 287-460.
- Clark, Elmer Talmage (1929) *The Psychology of Religious Awakening*, New York : The Macmillan Company.
- Clark, Kenneth (1969²) *Piero della Francesca*, Oxford : Phaidon.
- Clarke, David S. (1990) *Sources of Semiotic [sic] : Readings with Commentary from Antiquity to the Present*, Carbondale : Southern Illinois University Press.

- Claude de Sainte-Marthe (1702) (Confesseur des religieuses de Port-Royal)
Traité de piété ou Discours sur divers sujets de la morale chrétienne,
Paris : C. Osmont.
- Clemens d'Alexandrie (1960) *Paidagogos*, éd. Henri-Irenée Marrou (1960)
Le Pédagogue, 3 vols, Paris : Cerf.
- Coens, Maurice (1963) « Un 'Eucharisticon' de Paperbroech en l'honneur
de S. François-Xavier », *Subsidia Hagiographica*, 37 : 344-355.
- Cognet, Louis (1991) *Le Jansénisme*, Paris : Presses Universitaires de
France.
- Cohen, Shaye J. D. (1999) *The Beginnings of Jewishness : Boundaries,
Varieties, Uncertainties*, Berkeley : University of California Press.
- Cohnet, Louis (1949) « Le origines de la spiritualité française au XVII
siècle », dans *Culture catholique*, 4 : 103-105.
- Cohnet, Louis (1952) « Le Renouveau spirituel du XVII siècle », dans
Tortel, Jean (1952) *Le préclassicisme français*, Paris : Les Cahiers du
Sud.
- Colapietro, Vincent Michael (1993) *Glossary of Semiotics*, New York :
Paragon House.
- Coleman, Simon and Collins, Peter (éd.) (2004) *Religion, Identity and
Change – Perspectives on Global Transformations*, Burlington (VT) :
Ashgate.
- Colonna, Francesco (1964) *Hypnerotomachia Poliphili*, 2 vols, éd.
Giovanni Pozzi et Lucia A. Ciapponi, Padoue : Antenore.
- Colorni, Vittore (1945) *Legge ebraica e leggi locali. Ricerche sull'ambito
d'applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al
secolo XIX*, Milan : Giuffrè.
- Conn, Walter (1986) *Christian Conversion : a Developmental
Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York : Paulist Press.

- Conti Fabi Montani, Francesco de' (1854) *Della coltura scientifica di San Filippo Neri e dell'impulso da lui dato agli studi ecclesiastici*, Rome : Tipografia forense.
- Contini, Giovanni (1939) « Breve allegato al canzoniere del Boiardo », dans Id. (1939) *Esercizi di lettura*, Florence : Parenti : 233-45.
- Coomans, Henry (1985) « Conchology before Linnaeus », dans Impey, Oliver et MacGregor, Arthur (éd.) (1985) *The Origins of Museums*, Oxford : Clarendon Press : 188-94.
- Coope, Jessica A. (1995) *The Martyrs of Cordoba : Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion*, Lincoln : University of Nebraska Press.
- Coquet, Jean-Claude (1984) « La bonne distance selon "L'homme et la coquille" de Paul Valéry », *Actes Sémiotiques-Documents*, 6, 55 : 13-23 (avec une préface de Claude Zilberberg).
- Corblet, Jules (1881-2) *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de Baptême*, 2 vols, Paris : V. Palmé.
- Corby Finney, Paul (éd.) (1999) *Seeing beyond the Word*, Cambridge : Eerdmans.
- Corrain, Lucia et Valenti, Mario (éd.) (1991) *Leggere l'opera d'arte*, Bologne : Esculapio.
- Corrington, Robert (2000) *A Semiotic Theory of Theology and Philosophy*, Cambridge : New York : Cambridge University Press.
- Cortés Castellano, Justino (1987) *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante : estudio introductorio y desciframiento del Ms. Vit. 26-9 de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Madrid : Fundación Universitaria Española.
- Cortés, Herman (1985) *Cartas de Relación*, Madrid : Historia 16.

- Cortés, Narciso Alonso (1946) « Pleitos de los Cepeda », dans *Boletín de la Real Academia Española*, 25 : 85-110.
- Cossutta, Fabio (1995) *Gli ideali epici dell'umanesimo e l'« Orlando innamorato »*, Rome : Bulzoni.
- Costa, Maurizio (1974) *Aspetti dello stile di elezione di S. Ignazio nell'Autobiografia*, Rome : Centrum Ignatianum Spiritualitatis (Subsidia 6).
- Costanzo, Luigi (1968) *Ariosto contro Boiardo. Pazzia pagana e pazzia cristiana*, Naples : Federico & Ardia.
- Coster, François (1587) (publié d'abord à Ingolstadt en 1578) *Libellus sodalitatis, hoc est, Christianarum institutionum libri quinque*, in gratiam sodalitatis B. Virginis Mariæ, Anvers : ex officina C. Plantini.
- Courcelles, Dominique de (1992) *L'écriture dans la pensée de la mort en Catalogne : les joies /« goigs »/ des saints, de la Vierge et du Christ de la fin du Moyen Âge au XVIII^e siècle*, Paris : École des chartes.
- Cousinié, Frédéric (2000) *Le peintre chrétien – Théories de l'image religieuse dans la France du XVII^e siècle*, Paris : l'Harmattan.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1610) *Emblemas morales*, Madrid : L. Sanchez.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de (1611) *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid : Luis Sánchez.
- Cox, Ian (éd.) (1957) *The Scallop. Studies of a Shell and its Influences on Humankind*, Londres : Shell Transport and Trading Company Limited.
- Crawford, Barbara E. (1998) *Conversion and Christianity in the North Sea World*, The proceedings of a day conference held on 21st February 1998, St. Andrews, Committee for Dark Age Studies : University of St. Andrews.

- Crescimanno, Giuseppe (1889) *Satana e Dio nella Gerusalemme del Tasso*, Catania : Tip. Barbagallo e Scuderi.
- Croce, Benedetto (1920) *Ariosto, Shakespeare, Corneille*, Bari : Laterza.
- Cruz, Tomás de la (1964) Introduction a Teresa de Avila (Sainte) (1964) *Libro de la vida*, Burgos : El Monte Carmelo.
- Cunningham, Andrew (1997) *The Anatomical Renaissance : the Resurrection of the Anatomical Projects of the Ancients*, Aldershot, England : Scolar Press ; Brookfield, Vt., USA : Ashgate Pub. Co.
- Curiel, Gustavo (1988) *Tlalmanalco, historia e iconología del consunto conventual*, Mexico : UNAM.
- Curto, Carlo (1918) *Le tradizioni popolari nel Morgante di Luigi Pulci*, Cassale : Tip. Cooperativa.
- Curto, Carlo (1932) *Luigi Pulci (1432-1484)*, Turin : G.B. Paravia.
- Cusack, Carole M. (1998) *Conversion among the Germanic Peoples*, London, New York : Cassel.
- Cutler, Alan (2003) *The Seashell on the Mountaintop : a Story of Science, Sainthood, and the Humble Genius who Discovered a New History of the Earth*, New York : Dutton.
- Dagens, Jéan (1952) *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Dagens, Jéan (1952a) *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Dalgado, Sebastião Rodolfo (1919-21) *Glossário Luso-Asiatico*, 2 vols, Coimbra : Academia das Ciências.
- Damisch, Hubert (1971) *Le gardien de l'interprétation*, Paris : « Tel quel. »

- Damisch, Hubert (1972) *Théorie du nuage, pour une histoire de la peinture*, Paris : Éditions du Seuil.
- Damisch, Hubert (1984) *Fenêtre jaune cadmium ou les Dessous de la peinture : essai*, Paris : Seuil.
- Damisch, Hubert (1987) *L'origine de la perspective*, Paris : Flammarion.
- Damisch, Hubert (1992) *Le jugement de Pâris*, Paris : Flammarion.
- Damisch, Hubert (1995) *Traité du trait : tractatus tractus*, Paris : Éd. de la Réunion des musées nationaux.
- Damisch, Hubert (1997) *Un « souvenir d'enfance » par Piero della Francesca*, Paris : Seuil.
- Danesi, Marcel (2000) *Encyclopedic Dictionary of Semiotics, Media, and Communications*, Toronto : University of Toronto Press.
- Dante Alighieri (1966-7) *Commedia*, éd. Giorgio Petrocchi, Rome : Edizione Nazionale, tr. fr. Jean-Charles Vegliante (1995) *La comédie*, Paris : Imprimerie nationale.
- Darst, David H. (1998) *Converting Fiction : Counter-Reformational Closure in the Secular Literature of Golden Age Spain*, Chapel Hill : U.N.C. Department of Romance Languages.
- Daussy, Hugues (2002) *Les huguenots et le roi : Le combat politique de Philippe Duplessis Mornay (1572-1600)*, Genève : Droz.
- Davidson, Ole (1981) « Der Status der Religionssemiotik als autonomer Wissenschaft – Entwurf zu einer Bestimmung der Religionssemiotik als religiologischer Disziplin », dans *Linguistica Biblica*, 49 : 71-84.
- Davie, Mark (1998) *Half-Serious Rhymes : the Narrative Poetry of Luigi Pulci*, Dublin : Irish Academy Press.
- De Maio, Romeo (1971) *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane.
- De Maio, Romeo (1997) *Religiosità a Napoli*, Naples : Edizioni Scientifiche Italiane.

- Deely, John (1990) *Basics of Semiotics*, Bloomington, Indiana : Indiana University Press.
- Deely, John (2001) *Four Ages of Understanding – The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*, Toronto ; Buffalo ; Londres : University of Toronto Press.
- Dejob, Charles (1884) *De l'influence du Concile de Trente sur la littérature et les beaux-arts chez les peuples catholiques - essai d'introduction à l'histoire littéraire du siècle de Louis XIV*, Paris : Ernest Thorin.
- Delehaye, Hippolyte (1903) *Les Légendes hagiographiques*, Besançon : impr. de Jacquin.
- Delehaye, Hyppolite (1934) *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles : Société des Bollandistes.
- Delehaye, Hyppolite (1959) *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles, 1615 – 1915*, Bruxelles : Société des Bollandistes.
- Delibes, Miguel (1999) *El hereje*, Madrid : Ediciones Destino.
- Delooz, Pierre (1962) « Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Église catholique », *Archives de sociologie des religions*, 1962 : 17-43.
- Delorme, Jean (1982) *Savoir, croire et communication parabolique*, Paris : Groupe de recherches sémiolinguistiques.
- Delorme, Jean (1991) *Au risque de la Parole : lire les Évangiles*, Paris : Seuil.
- Delorme, Jean (éd.) (1987) *Parole, figure, parabole : recherches autour du discours parabolique*, Lyon : Presses universitaires de Lyon.

- Delorme, Jean (éd.) (1989) *Les Paraboles évangéliques : perspectives nouvelles - XIIe Congrès de l'ACFEB [Association catholique française pour l'étude de la Bible]*, Paris : Cerf.
- Delorme, Jean et Geoltrain, Pierre (1982) « Le discours religieux », dans Coquet, Jean-Claude (éd.) (1982) *Sémiotique – l'École de Paris*, Paris : Hachette.
- Delplace, Louis (1909-10) *Le Catholicisme au Japon*, 2 vols, Bruxelles : A. Dewitt.
- Demonet, Marie-Luce (2002) *À plaisir, sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans : Paradigme.
- Demonet, Marie-Luce et Legros, Alain (éd.) (2004) *L'écriture du scepticisme chez Montaigne : actes des journées d'étude (15-16 novembre 2001)*, Genève : Droz.
- Denzinger, Heinrich (1974) *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, primum edidit H. Denzinger et quod funditus retractavit auxit notulis ornavit A. Schönmetzer S.J., ed. XXXVI emendata, Barcelone ; Fribourg ; Rome : Herder.
- Descrains, Jean (1971) *Bibliographie des œuvres de Jean-Pierre Camus, évêque de Belley (1584-1652)*, Paris : Société d'étude du XVIIe siècle.
- Descrains, Jean (1985) *Jean-Pierre Camus (1584-1652) et ses Diversités (1609-1618) ou la culture d'un eveque humaniste*, 2 vols, Lille : Atelier National Reproduction des Theses, Université Lille III ; Paris : Diffusion, Librairie A.G. Nizet.
- Descrains, Jean (1992) *Essais sur Jean-Pierre Camus*, Paris : Klincksieck.
- Di Tommaso, Andrea (1972) *Structure and Ideology in Boiardo's Orlando innamorato*, Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Diakonoff, Igor Mikhailovich (1999) *The Paths of History*, Cambridge et New York : Cambridge University Press.

- Didi-Huberman, George (1982) *Invention de l'hystérie : Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris : Macula.
- Didi-Huberman, George (1985) *La peinture incarnée*, Paris : Éd. de Minuit.
- Didi-Huberman, George (1990) *Fra Angelico, dissemblance et figuration*, Paris : Flammarion.
- Didi-Huberman, George (1990b) *Devant l'image : question posée aux fins d'une histoire de l'art*, Paris : Éd. de Minuit.
- Didi-Huberman, George (1992) *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris : Éd. de Minuit.
- Didi-Huberman, George (1998) *Phasmes : essais sur l'apparition*, Paris : Éd. de Minuit.
- Didi-Huberman, George (1999) *Ouvrir Vénus: nudité, rêve, cruauté*, Paris : Gallimard.
- Didi-Huberman, George (2000) *Devant le temps : histoire de l'art et anachronisme des images*, Paris : Éd. de Minuit.
- Didi-Huberman, George (2002) *L'image survivante: histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris : Éd. de Minuit.
- Didi-Huberman, George (2002b) *Ninfa moderna - Essai sur le drapé tombé*, Paris : Gallimard.
- Diego, Gerardo (1961) « La poesía de Hernando Domingo Camargo en nuevas vísperas », dans *Thesaurus*, 16 : 281-310.
- Dillenberger, John (1999) *Images and Relics - Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe*, New York – Oxford : Oxford University Press.
- Dinamarca, Salvador (1952) *Estudio de « Arauco domado » de Pedro de Oña*, New York : Hispanic Institute in the United States.

- Ditchfield, Simon (1995) *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy : Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular*, Cambridge and New York : Cambridge University Press.
- Ditchfield, Simon (1997) « Text before Trowel : Antonio Bosio's Roma sotterranea revisited », dans Swanson, Robert N. (éd.) (1997) *The Church Retrospective, Studies in Church History*, 33 : 343-60.
- Dominguez Camargo, Hernando (1666) *San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Iesvs. Poema heroico* [...] Obra postuma. Dala a la estampa [...] por Antonio Navarro Navarrete [...], Madrid : Ioseph Fernandez de Buendia.
- Dominguez Camargo, Hernando (1956) *San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús. Poema heroico. Siguenle las poesías del « Ramillete de varias flores poéticas » y la « Invectiva apologética »*, Bogotá : Edti.
- Dominguez Camargo, Hernando (1960) *Obras*, éd. Rafael Torres Quintero, Bogotá : Institut « Caro y Cuervo. »
- Donadoni, Eugenio (1928) *Torquato Tasso. Saggio Critico*, Florence : La Nuova Italia.
- Donatus, Mary (1934) *Beasts and Birds in the Lives of the Early Irish Saints*, Philadelphia : University of Pennsylvania.
- Dours, Christian (2003) *Personne, personnage : les fictions de l'identité personnelle*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Dow, James W. et Sandstrom, Alan R. (éd.) (2001) *Holy Saints and Fiery Preachers : the Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*, Westport, Conn. : Praeger.
- Ducellier, Alain (1971) *Le miroir de l'Islam ; musulmans et chretiens d'Orient au Moyen Age (VIIe-XIe siècles)*, Paris : Julliard.
- Ducellier, Alain (1996) *Chretiens d'Orient et Islam au Moyen Age : VIIe - XVe siècle*, Paris : A. Colin.

- Ducellier, Alain ; Garrisson, Janine et Sauzet, Robert (1992) *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle : actes du XXXIe Colloque international d'études humanistes*, Paris : J. Vrin.
- Duguet, Jacques Joseph (1731) *Le tombeau de Jésus-Christ et l'explication du Mystère de la Sèpulture, suivant la Concorde*, Bruxelles : chez la veuve Foppens.
- Dulles, Avery (1971) *A History of Apologetics*, Philadelphie : the Westminster Press.
- Dupront, Alphonse (1968) « Réflexions sur l'hérésie moderne », dans Le Goff, Jacques (éd.) (1968) *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pre-industrielle, XI-XVIII siècles*, Berlin : Mouton.
- Dupront, Alphonse (1987) *Du sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris : Gallimard.
- Dupront, Alphonse (1997) *Le mythe des croisades*, 4 vols, Paris : Gallimard.
- Dupuy, Michel (2001) *Le Christ de Bérulle*, Paris : Desclée.
- Dusi, Nicola et Nergaard, Siri (éd.) (2000) « Sulla traduzione intersemiotica », *Versus*, 85/86/87.
- Dutz, Klaus et Schmitter, Peter (éd.) (1985) *Historiographia semiotica : Studien zur Rekonstruktion der Theorie und Geschichte der Semiotik*, Munster : MAKS Publikationen.
- Dutz, Klaus et Schmitter, Peter (éd.) (1986) *Geschichte und Geschichtsschreibung der Semiotik : Fallstudien : Akten der 8. Arbeitstagung des Munsteraner Arbeitskreises für Semiotik, Munster 2.-3.10.1985*, Munster : MAKS.
- Duverger, Christian (1987) *La conversion des Indiens de Nouvelle Espagne*, Paris : Seuil.

- Eade, John et Sallnow, Michael J. (éd.) (2000) *Contesting the Sacred : the Anthropology of Pilgrimage*, Urbana : University of Illinois Press.
- Eco, Umberto (1962) *Opera aperta : forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milan : Bompiani.
- Eco, Umberto (1970) *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Milan : Bompiani, tr. fr. Maurice Javion (1993) *Le problème esthétique chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris : PUF.
- Eco, Umberto (1979) *Lector in fabula : la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milan : Bompiani, tr. fr. Myriem Bouzaher (1985) *Lector in fabula ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris : Grasset.
- Eco, Umberto (1975) *Trattato di semiotica generale*, Milan : Bompiani.
- Eco, Umberto (2003) *Dire quasi la stessa cosa : esperienze di traduzione*, Milan : Bompiani.
- Eco, Umberto et Fabbri, Paolo (1965) *Prima proposta per un modello di ricerca interdisciplinare sul rapporto televisione/pubblico*, Perouse : Mimeo.
- Eco, Umberto et Marmo, Costantino (éd.) (1989) *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam ; Philadelphia : J. Benjamins.
- Egido, Teofanes (1978) « Ambiente histórico », dans Barrientos, Alberto (éd.) (1978) *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid : Edit. de Espiritualidad, D.L. : 53-88.
- Egido, Teofanes (1982) « La familia judía de Santa Teresa », dans *Studia Zamorensia*, 3 : 449-479.
- Ehsses, Stephan (éd.) (1924) *Concilii Tridentini actorum pars sexta complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17 sept. 1562 – 4 déc. 1563)*, Fribourg : Herder, dans

- Societas Goerresiana (1901-2001) *Concilium Tridentinum : diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collection*, 13 vols, Freiburg : Herder, vol. 9.
- Eire, Carlos M.N. (1986) *War against the Idols : The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Eliade, Mircea (1952) « Remarques sur le symbolisme des coquillages », dans Id. (1952) *Images et symboles - essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris : Gallimard.
- Elison, George (1973) *Deus Destroyed – The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Elizalde, Ignacio (1956) « San Ignacio de Loyola en la poesía española del siglo XVII », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Rome : Institutum Historicum Societatis Iesu : 3-42.
- Elukin, Jonathan M. (1997) « Conversion and Immutability in Medieval Europe », dans Muldoon, James (1997) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville : University Press of Florida.
- Empaytaz de Croome, Dionisia (1989) *Juan Luis Vives : un intento de bibliografía*, Barcelona : Ediciones singulares.
- Eschbach, Achim et Trabant, Jurgen (éd.) (1983) *History of Semiotics*, Amsterdam; Philadelphia : John Benjamins.
- Escobar, Martín de (1924) *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos hermitaños de N.P. San Agustín de la Provincia de S. Nicolas Tolentino de Mechoacan*, Mexico : Imprenta Victoria.
- Espinosa Spínola, Gloria (1998) *Arquitectura de la Conversión y Evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, Almería : Universidad, Servicio de Publicaciones.

- Estrada de Gerlero, Elena Isabel (1991) « El teatro de evangelización », dans *Teatros de México*, Mexico : Benamex.
- Eudes, Jean (1637) *La vie et le Royaume de Jésus dans les âmes*, Caen : P. Poisson.
- Eudes, Jean (1654) *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême*, Caen dans Id. (1905-11) *Ouvres complètes*, 12 vols, Paris : Beauchesne, 2 : 205-44.
- Eudes, Jean (1662) *Entretiens intérieurs de l'âme avec son Dieu*, dans Id. (1905-11) *Ouvres complètes*, 12 vols, Paris : Beauchesne, 2 : 177-95 et dans Milcent, Paul (éd.) (1991) *Le baptême*, Paris : les Éd. du Cerf, 1991.
- Eugeni, Ruggero (1995) *L'analisi semiotica dell'immagine*, Milan : Università Cattolica.
- Evia, Jacinto (1675) *Ramillete de varias flores poéticas, recogidas y cultiadas en los primeros abríles de sus años / por el maestro Xacinto de Euia*, Madrid : en la imprenta de Nicolás de Xamares, mercader de libros.
- Eymard d'Angers, Julien (1970) *L'humanisme chrétien au XVIIe siècle : St. Francois de Sales et Yves de Paris*, La Haye : M. Nijhoff.
- Fabbri, Paolo (1991) « Afgrond en Duizeling », in Alexandrescu, S. *et al.* (1991) *Hemel & Aarde (catalogue of the exhibition)*, Maastrich : Bonnefanten Museum.
- Fabbri, Paolo (1998) *La svolta semiotica*, Bari : Laterza.
- Fabbri, Paolo (2000) « L'intraducibilità da una fede a un'altra », in Fabbri, Paolo (2000) *Elogio di Babele*, Rome : Meltemi.

- Fabbri, Paolo (2000a) « Perdersi: un gioco con la vertigine », dans Aragona, Raffaele (éd.) (2000) *Le vertigini del labirinto*, Naples : Edizioni Scientifiche Italiane.
- Fabbri, Paolo et Marrone, Gianfranco (éd.) (2000-2001) *Semiotica in nuce*, 2 vols, Rome : Meltemi.
- Fabbri, Paolo et Marrone, Gianfranco (éd.) (2001) *Semiotica in nuce II : Teoria del discorso*, Rome : Meltemi.
- Fabbri, Paolo et Sbisà, Marina (2001) « Appunti per una semiotica delle passioni », dans Fabbri, Paolo et Marrone, Gianfranco (éd.) (2000) *Semiotica in nuce I : I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Rome : Meltemi.
- Fabre, Pierre-Antoine (1992) *Ignace de Loyola : le lieu de l'image - Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVIe siècle*, Paris: J. Vrin - éd. de l'EHESS.
- Fabre, Pierre-Antoine (2003) « Les voies d'une canonisation. Écriture, portrait et récit de vie dans l'invention flamande de saint Ignace de Loyola », dans Beyer, Jürgen *et al.* (éd.) (2003) *Confessional sanctity (c. 1500 - c. 1800)*, Mainz : Von Zabern : 133-148.
- Fagiolo dell'Arco, Maurizio (1997) *La festa barocca*, Rome : De Luca.
- Fagiolo dell'Arco, Maurizio et Carandini, Silvia (éd.) (1977-8) *L'Effimero Barocco. Strutture della festa nella Roma del '600*, 2 vols, Rome : Bulzoni.
- Fajardo Spínola, Francisco (1996) *Las conversiones de protestantes en Canarias : siglos XVII y XVIII*, Las Palmas de Gran Canaria : Ediciones del Cabildo Insular de Gran Canaria.
- Falla, Ricardo (2001) *Quiche Rebelde : Religious Conversion, Politics, and Ethnic Identity in Guatemala*, Austin : University of Texas Press.

- Faltenbacher, Karl Friedrich (1988) *Das Colloquium Heptaplomeres, ein Religionsgespräch zwischen Scholastik und Aufklärung : Untersuchungen zur Thematik und zur Frage der Autorschaft*, Frankfurt am Main : P. Lang.
- Farago, Claire et Zwijnenberg, Robert (éd.) (2003) *Compelling Visuality : the Work of Art in and out of History*, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Farcy, Gérard-Denis (1999) *Le sycophante et le rédimé, ou le mythe de Judas*, Caen : Presses Universitaires de Caen.
- Fatini, Giuseppe (1958) *Bibliografia della critica ariostea, 1510-1956*, Florence : F. Le Monnier.
- Feld, Helmut (1990) *Der Ikonoklasmus des Westens*, Leiden ; New York : Brill.
- Feo, Vittorio de et Martinelli, Vittorio (1996) *Andrea Pozzo*, Milan : Electa.
- Féret, Pierre (1969) *Le cardinal Du Perron : orateur, controversiste, écrivain : étude historique et critique*, Genève : Slatkine.
- Ferguson, Everett (1993) *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church*, New York et Londres : Garland.
- Fernandez Terricabras, Ignasi (2001) *Philippe II et la Contre-Reforme : l'Eglise espagnole à l'heure du Concile de Trente*, Paris : Publisud.
- Ferrara, Daniele (1995) « Artisti e committenze della Chiesa Nuova », dans Strinati, Claudio (éd.) (1995) *La regola e la fama : San Filippo Neri e l'arte*, catalogue de l'exposition de Rome, Musée National de Palazzo Venezia, Milan : Electa : 108-129.
- Ferrari, Anne (1997) *Figures de la contemplation : la rhétorique divine de Pierre de Bérulle*, Paris : Cerf.
- Ferrari, Filippo (1609) *Nova topographia in martyrologium romanum*, Venise : Apud B. Juntam, J.-B. Ciottum et socios.

- Ferrari, Filippo (1613) *Catalogus sanctorum Italiae*, Milan : Apud H. Bordonium.
- Ferret, Stéphan (éd.) (1998) *L'identité*, Paris : Flammarion.
- Fick, Monica (2000) *Lessing-Handbuch : Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart : Metzler.
- Filosi, Giuseppe (1732) *Vita di San Filippo Neri*, Venice : s.n..
- Finn, THomas M. (1997) *From Death to Rebirth : Ritual and Conversion in Antiquity*, New York, Mahwah : Paulist Press.
- Finocchiaro, Giuseppe (1999) « Le immagini a stampa di S. Filippo Neri nei libri della biblioteca Vallicelliana. Un primo censimento », dans Tellini Santori, Barbara et Manodori, Alberto (éd.) (1999) *I volti della santità – Ritratti e immagini di Santi dell'età moderna*, Rome : Retable : 241-250.
- Finucci, Valeria (1992) *The Lady Vanishes : Subjectivity and Representation in Castiglione and Ariosto*, Stanford, Calif. : Stanford University Press.
- Finzi, Claudio et Morganti, Adolfo (éd.) (1995) *Un francescano tra gli indios : Diego Valades e la Rhetorica Christiana : atti del Convegno di Perugia, maggio 1992*, Rimini : il Cerchio.
- Firetto, Gaetano (1939) *Torquato Tasso e la Controriforma*, Palerme et Milan : s.n.
- Fischer, Bonifatius *et al.* (éd.) (1965) *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, 2 vols, Stoccarde : Württembergische Bibelanstalt.
- Fisher, John Douglas Close (1970) *Christian Initiation, the Reformation Period : some Early reformed Rites of Baptism and Confirmation and other Contemporary Documents*, Londres : Published for the Alcuin Club by the Society for Promoting Christian Knowledge.

- Fletcher, Richard A. (1997) *The Conversions of Europe - from Paganism to Christianity (371-1386)*, Londres : Fontana.
- Fletcher, Richard A. (2004) *The Cross and the Crescent : Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation*, New York : Viking.
- Flint, Thomas P. (1998) *Divine Providence : the Molinist Account*, Ithaca (N.Y.) ; Londres : Cornell University Press.
- Floch, Jean-Marie (1985) *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit : pour une sémiotique plastique*, Paris : Hadès ; Amsterdam : Benjamins.
- Floch, Jean-Marie (1987) *Les Formes de l'empreinte : Brandt, Cartier-Bresson, Doisneau, Steeglitx, Strand*, Périgueux : Fanlac.
- Floch, Jean-Marie (1995) *Identités visuelles*, Paris : PUF.
- Florenski, Pavel Aleksandrovitch (1923-4) *AHA CBEHHOCT H B EHHO- PA TE HIX POBEEHX* , trad. it. Nicoletta Misler (1995) *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Milan : Adelphi.
- Florenski, Pavel Aleksandrovitch (1992) *La perspective inversée ; L'iconostase : et autres écrits sur l'art*, Lausanne : L'Âge d'homme.
- Flori, Jean (1998) *Chevalier et chevalerie au Moyen Age*, Paris : Hachette.
- Flori, Jean (2001) *La guerre sainte : la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris : Aubier.
- Florissoone, Michel (1975) *Jean de la Croix. Iconographie générale*, Paris : Desclée De Brouwer.
- Focher, Juan (1574) *Itinerarium catholicum proficiscentium, ad infideles couertendos / fratre Ioane Focher Minorita autore [...]; actu expurgatum, limatu ac praelo madatu, per fratrem Didacum Valadesium eiusdem Instituti [...]*, Séville : apud Alfonsum Scribanum.
- Focillon, Henri (1952) *Piero della Francesca*, Paris : Armand Colin.

- Fontanille, Jacques (1989) *Les Espaces subjectifs : introduction à la sémiotique de l'observateur (discours-peinture-cinéma)*, Paris : Hachette.
- Fontanille, Jacques (1995) *Sémiotique du visible : des mondes de lumière*, Paris : PUF.
- Fontanille, Jacques (1996) « Stile e prassi enunciativa », dans *Carte semiotiche*, 3 : 11-33.
- Fontanille, Jacques (1999) *Modes du sensible et syntaxe figurative*, Limoges : Pulim.
- Fontanille, Jacques (1999a) *Sémiotique et littérature : essais de méthode*, Paris : PUF.
- Fontanille, Jacques (2003) *Sémiotique du discours*, Limoges : Pulim.
- Fontanille, Jacques (2004) *Figure del corpo. Per una semiotica dell'impronta*, Rome : Meltemi.
- Formigari, Lia (1993) *Signs, Science, and Politics : Philosophies of Language in Europe, 1700-1830*, Amsterdam ; Philadelphia : J. Benjamins Pub. Co.
- Foucault, Michel (1975) *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris : Gallimard.
- Fragonard Drawings for Orlando Furioso* (1978) Londres : T. Agnew & Sons.
- Franco, António (1726) *Synopsis annalium Societatis Jesu in Lusitania ab anno 1540 usque ad annum 1725*, Augsburg : sumptibus Philippi, Martini, & Joannis Veith, Haeredum.
- François Xavier (Saint) (1996) *Cartas y escritos de San Francisco Xavier*, Madrid : BAC.
- François, Étienne (1991) *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*, Sigmaringen : Thorbecke.

- Francolini, Stefano (éd.) *Lo stendardo di San Filippo Neri a Firenze*, Florence : Sillabe.
- Fraschetti, Augusto (1999) *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Rome : Laterza.
- Freccero, John (1986) *Dante. The Poetics of Conversion*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Freedberg, David (1985) *Iconoclasts and their Motives*, Maarssen : Gary Schwartz.
- Freedberg, David (1988) *Iconoclasm and Painting in the Revolt of the Netherlands, 1566-1609*, New York et Londres : Garland.
- Freedberg, David (1989) *The Power of Images : Studies in the History and Theory of Response*, Chicago : Chicago University Press.
- Freitas, Jurdao de (1907) « A Inquisição de Goa. Subsídios para a sua historia », *Arquivo Historico Portuguez* : 216-227.
- French, A. Peter ; Uehling jr, Theodore E. et Wettstein, Howard K. (1986) *Studies in Essentialism*, Midwest Studies in Philosophy, 11, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Fresne, Charles du (éd.) (1954) *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis* [...], 4 vols, Graz : Akademische Druck – U. Verlagsanstalt.
- Freud, Sigmund (1894) « Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als 'Angstneurose' abzutrennen », in Id. (1971) *Studienausgabe*, Frankfurt : Fischer, 6 : 25-00.
- Freytag, Wiebke (1972) *Das Oxymoron bei Wolfram, Gottfried und andern Dichtern des Mittelalters*, Munich : W. Fink.
- Frost, James Marion (éd.) (1908) *An Experience of Grace ; Three Notable Instances : Saul of Tarsus, John Jasper, Edward Everett Hale, jr.*, Nashville, Tenn : Sunday school board, Southern Baptist convention.

- Frugoni, Chiara (1993) *San Francesco e l'invenzione delle stimmate : una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin : Einaudi.
- Fuchs, Michael (1999) *Zeichen und Wissen : das Verhältnis der Zeichentheorie zur Theorie des Wissens und der Wissenschaften im dreizehnten Jahrhundert*, Münster : Aschendorff.
- Fumaroli, Marc (1994) *L'école du silence – le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris : Flammarion.
- Gabrieli, Angelo (1628) *Maria Vergine ritratta nei fiori del Vecchio Testamento, poema dell'abbate Angelo Gabrieli. Con l'aggiunta della Disperatione di Giuda, poemetto dell'istesso autore*, Venise : per li heredi di Pietro Farri.
- Gadille, Jacques (1985) « Les modèles d'interprétation de l'accueil ou du refus du Christianisme », dans Spindler, Marc (éd.) (1985) *L'accueil et le refus du Christianisme - Historiographie de la Conversion*, 1-15, Lyon : Université Jean-Moulin-Lyon-III.
- Gallagher, Shaun et Shear Jonathan (1999) *Models of the Self*, Thorverton : Imprint Academic.
- Gallardo, Bartolomé José (1863-89) *Ensayo de una Biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid : Imprenta y esterotipía de M. Rivadeneyra.
- Gallonio, Antonio (1594) *De ss. martyrvm crvciatibvs Antonii Gallonii...* liber quo potissimum instrumenta, & modi, quibus ijdem Christi martyres olim torquebantur, accuratissime tabellis expressa

- describuntur, Rome : ex typographia Congregationis oratorij apud S. Mariam in Vallicella
- Gallonio, Antonio (1600) *Philippi Nerii florentini Congregationis Oratorii Fundatoris*, Rome : Aloysium Zannettum.
- Gallonio, Antonio (1601) *Vita del Beato Padre Filippo Neri Fiorentino*, Fondatore della Congregazione dell'Oratorio, scritta e ordinata per anni da Antonio Gallonio Romano, Sacerdote della Medesima Congregazione, Rome : Appresso Luigi Zannetti.
- Gallonio, Antonio (1995) *Vita di San Filippo Neri* ; publiée pour la première fois en 1601 ; édition critique par l'Oratoire Séculaire de Saint Philippe de Neri de Rome, pour célébrer le IV centenaire de la mort du Saint, avec introduction et notes de Maria Teresa Bonadonna Russo.
- Gante, Pedro de (1970) *Catecismo de la Doctrina Cristiana de Fr. Pedro de Gante*, Madrid : Ministerio de Educación y Ciencia.
- Gante, Pedro de (Ms) *Catecismo de la doctrina cristiana en jeroglíficos para enseñanza de los indios mucaguas*, Archivo Historico Nacional, Madrid, Sección de Códices, 1257.-B.
- Gante, Pedro de (Ms) *Catecismo*, Bibliothèque National de Madrid, Vit., 26-9.
- Ganz, Paul (1950) *The Paintings of Hans Holbein the Younger*, London : the Phaidon Press.
- García Arenal, Mercedes (éd.) (2001) *Conversions islamiques : identités religieuses en Islam méditerranéen*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- García Gutierrez, Fernando (1998) *San Francisco Javier en el arte de España y Japón*, Séville : Ediciones Guadalquivir.
- García Gutierrez, Fernando (2002) « Iconografía de San Francisco Javier en Oriente », dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 71, 142 : 279-302.

- García Icazbalceta, Joaquín (1941) *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Mexico : Chávez Hayhoe.
- García Icazbalceta, Joaquín (1981) *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, Mexico : Millares Carlo/Fondo de Cultura Económica.
- García Rivera, Alejandro (1995) *St. Martín de Porres : the « Little Stories » and the Semiotics of Culture*, Maryknoll, N.Y. : Orbis Books.
- García Rivera, Alejandro (1998) « 'Sign', 'Semiotics', 'Symbolics' » dans Espin, Orlando ; Nikoloff, James B. et Plovovich, Patricia A. (éd.) (1998) *An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies*, Collegeville, Minnesota : Liturgical Press.
- García Rivera, Alejandro (1999) *The Community of the Beautiful : a Theological Aesthetics*, Collegeville, Minn. : Liturgical Press.
- García Rivera, Alejandro (2003) *A Wounded Innocence : Sketches for a Theology of Art*, Collegeville, Minn. : Liturgical Press.
- García Vega, Blanca (1984) *El grabado del libro español : siglos XV, XVI, XVII : aportación a su estudio con los fondos de las bibliotecas de Valladolid*, 2 vols, Valladolid : Institucion Cultural Simancas, Diputacion Provincial de Valladolid.
- Gareffi, Andrea (1984) *Figure dell'immaginario nell'Orlando furioso*, Rome : Bulzoni.
- Gareffi, Andrea (1986) *L'ombra dell'eroe « Il morgante »*, Urbini : Quattroventi.
- Garreau, Albert (1968) *Jean-Pierre Camus, parisien, eveque de Belley, 3 novembre 1584-26 avril 1652*, Paris : Editions du Cèdre.
- Garrigou-Lagrange, Réginald (1951) *La Seconde conversion et les trois voies*, Paris : les Éditions du Cerf.

- Gasbarri, Carlo (1961) « Uno strano quadro e un episodio inedito riguardante San Filippo Neri », *Strenna dei Romanisti* : 73-77.
- Gasbarri, Carlo (1974) *Filippo Neri nella testimonianza dei contemporanei*, Rome : Città Nuova Editrice.
- Gastaldi, Vittoria (1964) *Jean-Pierre Camus : romanziere barocco e vescovo di Francia*, Catania : Università di Catania ; Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Gaston, Jean (1910) *Les images des confréries parisiennes avant la Révolution*, Paris : Société d'Iconographie Parisienne.
- Gaucher, Elisabeth (2004) *La biographie chevaleresque : typologie d'un genre (XIIIe-XVe siècle)*, Paris : Honoré Champion.
- Gauthier, Robert et Marillaud, Pierre (éd.) (2004) *L'intertextualité*, Toulouse : Presses de l'Université.
- Gaventa, Beverly R. (1985) « The Overthrown Enemy : Luke's Portrait of Paul », *Society of Biblical Literature Seminars Papers*, 24 : 439-49.
- Gaventa, Beverly R. (1986) *From Darkness into Light : Aspects of Conversions in the New Testament*, Philadelphia : Fortress Press.
- Gay, Paul de ; Evans, Jessica et Redman, Peter (2000) *Identity : a Reader*, Londres : Sage Publications.
- Gebauer, Gunter (éd.) (1984) *Das Laokoon-Projekt : Plane einer semiotischen Aesthetik*, Stuttgart : Metzler.
- Genet-Delacroix, Marie-Claude; Gugelot, Frédéric et Desbuissons, Frédérique (éd.) (2002) *Les conversions comme formes et figures de la métamorphose – Mutations et transferts culturels*, Paris : l'Harmattan.
- Genette, Gérard (2002) *Seuils*, Paris : Seuil.
- Gensini, Stefano (2004) *Manuale di semiotica*, Rome : Carocci.
- Gervers, Michael et Bikhazi, Ramzi Jibrán (éd.) (1989) *Conversion and Continuity : Indigenous Christian Communities in Islamic Lands*,

- Eight to Eighteenth Centuries*, Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Gessmann, Martin (1997) *Montaigne und die Moderne : zu den philosophischen Grundlagen einer Epochenwende*, Hamburg : F. Meiner.
- Getto, Giovanni (1944) *Studio sul « Morgante »*, Como : Marzorati.
- Getto, Giovanni (1967) *Interpretazione del Tasso*, Naples : Edizioni Scientifiche Italiane.
- Getto, Giovanni (1968) *Nel mondo della Gerusalemme*, Florence : Vallecchi.
- Ghisalberti, Alberto M. (éd.) (1972) Entrée « Buonanni, Filippo » dans le *Dizionario biografico degli italiani*, 110 vols prévus, Rome : Società Grafica Romana, 15 : 142-4.
- Giampieri, Giampiero (1995) *Il battesimo di Clorinda - Eros e religiosità in Torquato Tasso*, Fucecchio : Edizioni dell'Erba.
- Gianni, Angelo (1967) *Pulci uno e due*, Florence : La Nuova Italia.
- Gigli, Giacinto (1958) *Diario romano (1608-1670)*, éd. Giuseppe Ricciotti, Rome : Tumminelli.
- Gilbert, Joseph de (1953) *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Rome : Institutum Historicum S.I..
- Gilio da Fabriano, Giovanni Andrea (1564) *Due dialogi*, Camerino : A. Gioioso.
- Gillespie, Virgil Bailey (1973) *Religious Conversion and Personal Identity : How and Why People Change*, Birmingham, Alabama : Religious Education Press.
- Gillespie, Virgil Bailey (1991) *The Dynamics of Religious Conversion*, Birmingham, Alabama : Religious Education Press.

- Gilmont, Jean-François (1961) *Les écrits spirituels des premiers jésuites : inventaire commenté*, Rome : Institutum Historicum Societatis Jesu
- Ginvert, Geneviève (2000) *L'eau*, Paris : Seuil.
- Ginzburg, Carlo (1987) « Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso », dans *Quaderni storici*, 65 : 626-29.
- Ginzburg, Carlo (1989) *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turin : Einaudi.
- Ginzburg, Carlo (1994) *Indagini su Piero*, Turin : Einaudi, nouvelle édition augmentée d'un ouvrage paru en fr. sous le titre *Enquête sur Piero Della Francesca* (tr. Monique Aymard), Paris : Flammarion, 1983.
- Ginzburg, Carlo (2000) *Miti, emblemi, spie : morfologia e storia*, Turin : Einaudi.
- Ginzburg, Carlo (2002) *Nessuna isola è un'isola : quattro lezioni sulla letteratura inglese*, Milan : Feltrinelli.
- Girard, René (1982) *Le bouc émissaire*, Paris : Grasset.
- Glare, P. G. W. (éd.) (1954) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford : Clarendon Press.
- Glass, John B. (1964) *Catálogo de la colección de códices*, Mexico : Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Glass, John B. (1975) « A census of Middle American Testarian manuscripts », in *Handbook of Middle American Indians*, 14 : 281-96.
- Glen, Thomas L. (1977) *Rubens and the Counter Reformation – Studies in His Religious Paintings between 1609 et 1620*, New York & Garland : Garland Publishing.
- Gnilka, Christian (1993) *Kultur und Conversion : die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, Basel : Schwabe & Co.

- Godard de Donville, Louise (1983) *La Conversion au XVIIe siècle*, actes du XIIe Colloque de Marseille; organisé par le Centre méridional de rencontres sur le XVIIe siècle, janvier 1982, Marseille, CMR.
- Goichot, Émile (1982) *Henri Bremond, historien du sentiment religieux : genèse et stratégie d'une entreprise littéraire*, Paris : Ophrys.
- Golinelli, Paolo (éd.) (2000) *Il pubblico dei santi - Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Naples : Viella.
- Gombrich, Ernst Hans (1986) *Aby Warburg : an Intellectual Biography*, Chicago : University of Chicago Press.
- Gómez Menor, José (1970) *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz : sus parientes toledanos*, Tolède : Gráfica Cervantes.
- González Caminero, Nemesio (1948) *Unamuno*, Comillas [Santander] : Universidad Pontificia.
- Gonzalez Galvan, Manuel (1978) *Arte Virreinal en Michoacan*, Mexico : Frente de afirmación hispanista.
- Goodman, Jennifer R. (1997) « Marriage and Conversion in Late Medieval Romance », dans Muldoon, James (éd.) (1997) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville : University Press of Florida : 115-30.
- Gotor, Miguel (2004) *Chiesa e santità nell'Italia moderna*, Rome-Bari : Laterza.
- Gottdiener, Mark ; Boklund-Lagopoulou, Karin et Lagopoulos, Alexandros Ph. (2003) *Semiotics*, 4 vols, London and Thousand Oaks : Sage.
- Gouhier, Henri (1986) *Blaise Pascal : conversion et apologétique*, Paris : Vrin.
- Grabner-Haider, Anton (1973) *Semiotik und Theologie – Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, Munich : Kösel-Verlag.

- Graf, Paul (1932) *Ludwig Vives als Apologet : Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik*, Freiburg i. B. : Theol. Diss.
- Graham, Allen (2000) *Intertextuality*, Londres et New York : Routledge.
- Grayzel, Solomon (1989) *The Church and the Jews in the 13th Century (1254-1314)*, New York : Jewish Theological Seminary in America ; Detroit ; Wayne State University Press.
- Green, Dierdre (1989) *Gold in the Crucible : Teresa of Avila and the Western Mystical Tradition*, Longmead : Element Books.
- Grégoire, Reginald (1987) *Manuale di agiologia*, Fabriano : Monastero San Silvestro Abate.
- Greimas, Algirdas Julien (1966) *Sémantique structurale*, Paris : Larousse (nouvelle éd. Paris : PUF, 1986).
- Greimas, Algirdas Julien (1970) *Du sens*, Paris : Seuil.
- Greimas, Algirdas Julien (1975) *Maupassant : la sémiotique du texte, exercices pratiques*, Paris : Seuil.
- Greimas, Algirdas Julien (1976) *Sémiotique et sciences sociales*, Paris : Seuil.
- Greimas, Algirdas Julien (1979) *Apie dievus ic mones. Lietuviu Mitologijos Studijos*, Chicago : A.M., tr. fr. (1985) *Des dieux et des hommes*, Paris : PUF.
- Greimas, Algirdas Julien (1983) *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris : Seuil.
- Greimas, Algirdas Julien (1984) *Sémiotique figurative et sémiotique plastique*, Paris : Groupe de recherches sémio-linguistiques.
- Greimas, Algirdas Julien (1987) *L'imperfection*, Périgueux: P. Fanlac.
- Greimas, Algirdas Julien (1995) *Miti e figure*, Bologne : Progetto Leonardo.

- Greimas, Algirdas Julien (2000) *La mode en 1830* [et autres essais], Paris : PUF.
- Greimas, Algirdas Julien et Courtès, Jacques (1979) *Sémiotique – Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris : Hachette.
- Greimas, Algirdas Julien et Courtès, Jacques (éd.) (1986) *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage. Tome 2, Compléments, débats, propositions*, Paris : Hachette.
- Greimas, Algirdas Julien et Fontanille, Jacques (1991) *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris : Seuil.
- Greimas, Algirdas Julien et Landowski, Eric (1984) *Pragmatique et sémiotique*, Paris : Groupe de recherches sémio-linguistiques.
- Grete, Georgius (1903) *Quæ fuerit in Cardinali Davy du Perron vis oratoria – thesim parisiensis universitatis facultati litterarum*, Paris : apud Victorem Lecoffre Bibliopolam.
- Grillo, Giacomo (1942) *Two Aspects of Chivalry, Pulci and Boiardo*, Boston : The Excelsior Press.
- Gromolard, André (1998) *La seconde conversion : de la dépression religieuse à la liberté spirituelle*, Paris : Desclée de Brouwer.
- Groupe μ (J. Dubois, F. Edeline, J.M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire, H. Trinon) (1970) *Rhétorique générale*, Paris : Larousse.
- Groupe μ (F. Edeline, J.M. Klinkenberg, P. Minguet) (1992) *Traité du signe visuel*, Paris : Seuil.
- Gruzinski, Serge (1988) *La Colonisation de l'imaginaire : sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol : XVI^e - XVIII^e siècle*, Paris : Seuil.
- Gruzinski, Serge (1989) *La Guerre des images, de Christophe Colomb à «Blade Runner»*, Paris : Fayard.

- Gruzinski, Serge (1994) *L'aigle et la sibylle : fresques indiennes du Mexique*, Paris : Impr. Nationale.
- Gualterotti, F.M. (1629) *Delle Lodi di S.F.N. Fondatore della Congregazione dell'Oratorio*, Florence : Pignoni.
- Guarracino, Scipione (2001) *Le età della storia : i concetti di antico, medievale, moderno, e contemporaneo*, Milan : Bruno Mondadori.
- Gucher, Elisabeth (1994) *La biographie chevaleresque – Typologie d'un genre (XIII-XV siècle)*, Paris : Honoré Champion.
- Guerrier, Yves et Bassères, François (1984) *Le vertige et le vertigineux*, Paris : Éditions Roger Dacosta.
- Gugutzer, Robert (2002) *Leib, Körper und Identität : eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*, Wiesbaden : Westdeutscher Verlag.
- Guidi, Ulisse (1868) *Annali delle edizioni e delle versioni della Gerusalemme liberata e d'altri lavori al poema relativi*, Bologne : Presso la Libreria Guidi.
- Gullon, Ricardo (éd.) (1993) *Diccionario de Literatura Española e Hispanoamericana*, 2 vols, Madrid : Alianza Editorial.
- Gutiérrez Rueda, Laura (1964) « Iconografía de Santa Teresa », dans *Revista de espiritualidad*, 23 : 1-168.
- Gutierrez, Constancio (1981) *Trento, un Concilio para la union (1550-1552)*, 3 vols, Madrid : CSIC.
- Güttgemans, Erhardt (1981) « Elementare semiotische Texttheorie », dans *Linguistica Biblica*, 49 : 85-112.
- Haas, Hans (1902) *Geschichte des Christentums in Japan*, Tokyo : Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

- Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- Häfner, Ralph (1999) *Bodinus polymeres : neue Studien zu Jean Bodins Spätwerk : [Vorträge gehalten anlässlich eines Arbeitsgespräches vom 28. bis 29. Oktober 1996 in der Herzog August Bibliothek]*, Wiesbaden : Harrassowitz Verl.
- Halewood, William H. (1982) *Six Subjects of Reformation Art. A Preface to Rembrandt*, Toronto ; Londres : University of Toronto Press.
- Hall, Edward Twitchell (1969) *The Hidden Dimension – Man's Use of Space in Public and Private*, Londres : Bodley Head.
- Haming, Carol Piper (2003) *Protestants and the Cult of the Saints in German-speaking Europe, 1517-1531*, Kirksville, Mo. : Truman State University Press.
- Harran, Marilyn J. (1983) *Luther on Conversion : the Early Years*, Ithaca and London : Cornell University Press.
- Harris, Neil (1988-91) *Bibliografia dell'Orlando innamorato*, 2 vols, Ferrare : Istituto di Studi Rinascimentali.
- Harris, Roy (2003) *Saussure and his Interpreters*, Edimburgh : Edimburgh University Press.
- Hart, Thomas R. (1989) *Cervantes and Ariosto : Renewing Fiction*, Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Hartmann, Brunhilt (1937) *Jean Pierre Camus ; Erziehung und Erbauung in seinen Unterhaltungsschriften*, Munich : Buchdruckerei L. Mossl, inh. F. & J. Voglieder.
- Haskell, Francis (1993) *History and its Images : Art and the Interpretation of the Past*, New Haven : Yale University Press.

- Haub, Rita (2002) « Francis Xavier : an introductory life », dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 71, fasc. 142 : 221-230.
- Haub, Rita et Oswald, Julius (éd.) (2002) *Franz Xaver. Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag*, Reihe Jesuitica 4, Regensburg : Schnell und Steiner.
- Haudebert, Pierre (1981) *Actes 2, 37-40 et l'appel à la conversion : « métanoèsaté kai baptisthètô »*, Angers : Imprimerie de l'Université Catholique de l'Ouest.
- Hawkes, Terence (2003) *Structuralism and Semiotics*, London and New York : Routledge.
- Hawkins, Anne H. (1985) *Archetypes of Conversion : the Autobiographies of Augustine, Bunyan, and Merton*, Lewisburg, Pa : Bucknell University Press ; London, Toronto : Associated University Presses.
- Hawting, Gerald R. (1999) *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam : from Polemic to History*, New York : Cambridge University Press.
- Haydon, Alexander (2003) *Edmund Campion*, Londres : Catholic Truth Society.
- Hayes, Christine Elisabeth (2002) *Gentile Impurities and Jewish Identities : Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford et New York : Oxford University Press.
- Hebel, Udo J. (1989) *Intertextuality, Allusion and Quotation. An International Bibliography*, New York et Londres : Greenwood Press.
- Hefner, Joseph (1909) *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des Reformationszeitalters*, Paderborn : s.n.
- Held, Julius (1972) « Rubens and the Vita P. Beati Ignatii Loiolæ of 1609 », dans Martin, John Rupert (1972) *Rubens before 1620*, Princeton : Princeton University Press.

- Heming, Carol Piper (2003) *Protestants and the Cult of the Saints in German-speaking Europe, 1517-1531*, Kirksville, Mo. : Truman State University Press.
- Hempfler, Klaus Willy (1991) *Diskrepante Lektüren : Die « Orlando furioso » - Rezeption in Cinquecento : Historische Rezeptionsforschung als Heuristik der Interpretation*, Stuttgart : Steiner.
- Henault, Anne (1992) *Histoire de la sémiotique*, Paris : PUF.
- Henkel, Arthur et Schöne, Albrecht (éd.) (1967) *Emblemata. Handbuch zu Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stoccarde : Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Henri IV (1593) *Lettres closes du Roy, envoyées à sa cour de Parlement, de présent séant à Tours (pour lui annoncer sa conversion à la religion catholique)*, Tours : impr. de J. Mettayer.
- Henriques, Henrique (1982) *The First Tamil Grammar*, éd. Hans J. Vermeer ; trad. angl. Angelika Morath ; Heidelberg : Julius Groos.
- Hermans, Francis (1965) *L'humanisme religieux de l'abbé Henri Bremond, 1865-1933 ; essai d'analyse doctrinale*, Paris : Alsatia.
- Hernan, Marylin J. (1983) *Luther on Conversion : the Early Years*, Ithaca : Cornell University Press.
- Hervieu-Léger, Danielle (2001) *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris : Flammarion.
- Hidiroglou, Patricia (1994) *L'eau divine et sa symbolique*, Paris : Albin Michel.
- Higham, Nick J. (1997) *The Convert Kings : Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*, Manchester ; New York ; Manchester University Press : Distributed exclusively in the USA by St. Martin's Press.

- Hjelmslev, Luis (1943) *Omkring sprogteoriens grundlæggelse*, Copenhague : Ejnar Munksgaard
- Hojeda, Diego de (1997) *La cristíada : misteriosa historia de salvación de Jesús [...] / por Diego de Hojeda ; con un apéndice de Francisco de Quevedo ; y precedida de una introducción de Gonzalo Gironés Guillem*, Valence : Facultad de teología.
- Holt, Paul (1922) « Die Sammlung von Heiligenleben des Laurentius Surius », *Neues Archiv*, 44 : 341-64.
- Horcasitas, Fernando (1974) *El teatro Nahuatl : épocas novohispana y moderna*, Mexico D.F. : UNAM.
- Hoyland, John Somervell (1922) *The Commentary of Father Monserrate, S.J., on his Journey to the Court of Akbar, translated from the original Latin by J.S. Hoyland and annotated by S.N. Banerjee*, Londres : Cuttack Printed.
- Hoyland, Robert G. (1997) *Seeing Islam as Others saw it : a Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on early Islam*, Princeton, N.J. : Darwin Press.
- Huemer, Frances (1996) *Rubens and the Roman Circle : Studies of the First Decade*, New York : Garland.
- Huizinga, Johan (1932) *Le déclin du Moyen-Age*, Paris : Payot.
- Huizinga, Johan (1993) *Le immagini della storia: scritti 1905-1941*, trad. it. Tatiana Bruni, Pietro Bernardini Marzolla et Wietse de Boer, Turin : Einaudi.
- Iappelli, Filippo (1993) « Il Cappellone di S. Ignazio al Gesù Nuovo », dans *Societas – Rivista dei Gesuiti dell'Italia meridionale*, 4-5 : 100-112.

- Ibarra, Juan Antonio de (1623) *Encomio de los ingenios sevillanos en la fiesta de los Santos Inacio de Loyola i Francisco Xavier*, Séville : por Francisco de Lyra.
- Iglesias, Augusto (1971) *Pedro de Oña – Ensayo de crítica e historia*, Santiago du Chile : Editorial Andrés Bello.
- Ignace de Loyola, Saint (1957) *Obras completas de San Ignacio*, éd. Victoriano Larrañaga, Madrid : BAC.
- Ignace de Loyola, Saint (1997) *Obras – Edición Manual*, éd. Iparaguirre, Ignacio ; Dalmases, Candido de et Ruiz Jurado, Manuel, Madrid : BAC.
- Il Corano*, trad. it. Bausani, Alessandro (2001) Milan : Rizzoli.
- Incisa della Rocchetta, Giovanni (1959) « Contributo all'iconografia di San Filippo Neri », *L'Oratorio di San Filippo Neri*, 7 : 1-4.
- Incisa della Rocchetta, Giovanni (1969) « Contributo all'iconografia di San Filippo », dans Barberi, Francesco *et al.* (1969) *Studi di storia dell'arte, bibliologia ed erudizione in onore di Alfredo Petrucci*, Milan et Rome : Carlo Bestetti.
- Incisa della Rocchetta, Giovanni (1977) « “Philippi Neri religiosissimi presbyteri Vitæ compendium” di Giovan Francesco Bordini », *Oratorium*, 8, 1, 1977 : 4-23.
- Incisa della Rocchetta, Giovanni (1995) « Iconografia della vita di San Filippo Neri nei volumi della Biblioteca Vallicelliana e della Abbazia di Montecassino », dans Tellini Santori, Barbara et Manodori, Alberto (éd.) (1995) *Messer Filippo Neri, Santo – L'Apostolo di Roma*, Rome : De Luca : 235-59.
- Incisa della Rocchetta, Giovanni et Vian, Nello (éd.) (1957-63) *Il primo processo per San Filippo Neri : nel Codice vaticano latino 3798 e in*

- altri esemplari dell'Archivio dell'Oratorio di Roma*, 4 vols, Città del Vaticano : Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Isern, Juan (1924) *San Ignacio y su obra en el siglo de oro de la literatura castellana (1516-1700)*, Buenos Aires : editorial de S. Amorrortu.
- Iturriaga Elorza, Juan (1994) « Hechos prodigiosos atribuidos a San Francisco Javier en grabados del siglo XVII », *Príncipe de Viana*, 55, 203 : 467-514.
- Iturriaga Elorza, Juan (1995) *Vida de San Ignacio de Loyola en grabados del siglo XVII*, Bilbao : Ediciones Mensajero.
- Iversen, Margaret (1993) *Alois Riegl : Art History and Theory*, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Jacobus a Voragine (1969) *Legenda Aurea vulgo Historia Lombardica dicta*, Osnabruck : Zeller.
- Jaffé, Michael (1977) *Rubens and Italy*, London : Phaidon.
- Jaffé, Michael (1989) *Catalogo Completo Rubens*, Milan : Rizzoli.
- Jaffé, Michael (1992) « Rubens before 1620, with particular reference to aspects of his commissions for the Company of Jesus », dans Limentani Viridis, Caterina et Bottacin, Francesca (1992) *Rubens dall'Italia all'Europa*. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Padova, 24-27 maggio 1990) Vicenza : Neri Pozza.
- Jagger, Peter John (1970) *Christian Initiation, 1552-1969 : Rites of Baptism and Confirmation since the Reformation Period*, Londres : S.P.C.K.
- James, William (1902) *The Varieties of Religious Experience ; a Study in Human Nature*, Being the Gifford Lectures on Natural Religion

- Delivered at Edinburgh in 1901-1902, New York et Bombay : Longmans, Green and Co.
- Javitch, Daniel (1991) *Proclaiming a Classic: the Canonisation of « Orlando furioso »*, Princeton : Princeton University Press.
- Jedin, Hubert (1935) « Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung », *Theologische Quartalschrift*, 116 : 143-188.
- Jedin, Hubert (1946) « Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa », dans *Gregorianum*, 26 : 117-136.
- Jedin, Hubert (1965) *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg : Herder.
- Jedin, Hubert (1975) *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 vols, Freiburg i. Br. : Herder (1951).
- Jedin, Hubert et Prodi, Paolo (éd.) (1979) *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno 4), Bologne : il Mulino.
- Jennes, Joseph (1973) *A History of the Catholic Church in Japan, from its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*, Tokyo : Oriens Institute for Religious Research.
- Johns, Christopher M. S. (1993) *Papal Art and Cultural Politics : Rome in the Age of Clement XI*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Johnson, Alfred M. (1979) *A Bibliography of Semiological and Structural Studies of Religion*, Pittsburgh : Clifford E. Barbour Library, Pittsburgh Theological Seminary.
- Jolles, André (1974) *Einfache Formen : Legende, Sage, Mythe, Ratsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Marchen, Witz*, Tübingen : Niemeyer.
- Jolles, André (2003) *I travestimenti della letteratura – Saggi critici e teorici (1897-1932)*, Milan : Bruno Mondadori.

- Jones, Pamela M. (1993) *Federico Borromeo and the Ambrosiana : Art Patronage and Reform in Seventeenth-Century Milan*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Jones, Pamela M. et Worcester, Thomas (2002) *From Rome to Eternity : Catholicism and the Arts in Italy, ca. 1550-1650*, Boston : Brill.
- Jordan, Constance (1986) *Pulci's Morgante : Poetry and History in Fifteenth-Century Florence*, Washington : Folger Shakespeare Library ; London : Associated University Presses.
- Juergensmeyer, Mark (2000) *Terror in the Mind of God – The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley ; Los Angeles ; Londres : University of California Press.
- Kardel, Troels (1994) *Steno : Life, Science, Philosophy*, Copenhagen : The Danish National Library of Science and Medicine, distribué par Munksgaard.
- Kates, Judith A. (1983) *Tasso and Milton, the Problem of Christian Epic*, Lewisburg : Bucknell University Press ; London : Associated University Presses.
- Kearney, Richard (2003) *Strangers, Gods and Monsters : Interpreting Otherness*, Londres : Routledge.
- Kedar, Benjamin Z. (1988) *Crusade and Mission : European Approaches toward the Muslims*, Princeton, N.J. : Princeton University Press.
- Kelly, Henry Ansgar (1985) *The Devil at Baptism : Ritual, Theology, and Drama*, Ithaca : Cornell University Press.
- Kerber, Bernhard (1971) *Andrea Pozzo*, Berlin et New York : Walter de Gruyter.

- Kermode, Frank (1983) *The Classic : Literary Images of Permanence and Change*, Cambridge, Mass. : Cambridge University Press.
- Kettner, Kenneth Laine (éd.) (1986) *A Comprehensive Bibliography of the Published Works of Charles Sanders Peirce with a Bibliography of Secondary Studies*, Bowling Green, Ohio : Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University.
- Kierkegaard, Søren (1909-48) *Søren Kierkegaards Papirer*, 11 vols, Copenhagen : s.n., trad. fr. Tisseau, Paul-Henri, Jacquet-Tisseau, Else-Marie (1966- 87) *Oeuvres complètes*, Paris : Éd. de l'Orante.
- Kilbourne, Brock et Richardson, James T. (1988) « Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories », *Sociological Analysis* 50, 1 : 1-21.
- Kim, Sebastian C. H. (2003) *In Search of Identity : Debates on Religious Conversion in India*, New Dehli ; New York : Oxford University Press.
- Kircher, Athanasius (1679) *Turris Babel, siue Archontologia* qua primo Priscorum post diluvium hominum vita, mores rerumque gestarum magnitudo, secundo Turris fabrica civitatumque exstructio, confusio linguarum, & inde gentium transmigrations, cum principalium inde enatorum idiomatum historia, multiplici eruditione describuntur & explicantur, Amsterdam : ex officina Janssonio-Wæsbergiana.
- Kirkpatrick, Lee A. (1988) *An Attachment-Theoretical Approach to the Psychology of Religion* (Doctoral Dissertation), Denver : University of Denver.
- Kirkpatrick, Lee A. et Shaver, Phillip R. (1990) « Attachment Theory and Religion : Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29, 3 : 315-34.

- Kirschbaum, Engelbert *et al.* (éd.) (1971) *Lexikon der Christlichen Ikonographie*, 8 vols, Rome ; Fribourg ; Bâle ; Vienne : Herder.
- Kitagawa, Joseph M. (1990) *Religion in Japanese History*, New York : Columbia University Press.
- Kleinman, Ruth (1962) *Saint Francois de Sales and the Protestants*, Genève : Droz.
- Knipping, John Baptist (1974) *Iconography of the Counter-Reformation in the Netherlands : Heaven on Earth*, 2 vols, Nieuwkoop : De Graff.
- Kolb, Robert (1987) *For All the Saints : Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon, Ga : Mercer University Press.
- König-Nordhoff, Ursula (1982) *Ignatius von Loyola - Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600*, Berlin : Gebr. Mann Verlag.
- Koselleck, Reinhart (1979) *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag.
- Koselleck, Reinhart (2002) *The Practice of Conceptual History : Timing History, Spacing Concepts*, Stanford : Stanford University Press.
- Krumenacker, Yves (1998) *L'école française de spiritualité : des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris : Cerf.
- Kuropka, Nicole (2002) *Philipp Melanchthon : Wissenschaft und Gesellschaft : ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532)*, Tübingen : Mohr Siebeck.

- Labourthe-Tolra, Philippe (1999) *Vers la lumière ou, Le desir d'Ariel : à propos des Beti du Cameroun : sociologie de la conversion*, Paris : Karthala.
- Lackner, Michael (????) *Das vergessene Gedächtnis: die jesuitische mnemotechnische Abhandlung Xiguo Jifa: Übersetzung und Kommentar*, Stuttgart: F. Steiner.
- Laclotte, Michel (1972) *L'École de Fontainebleau*, Paris : Éditions des Musées Nationaux.
- Ladner, Gerhard B. (1971) « Aspects of Patristic Anti-Judaism », dans *Viator*, 2 : 355-63.
- Lai, Giampaolo (1988) *Disidentità*, Milan : Feltrinelli.
- Lajeune, Etienne Marie (1962) *St. Francois de Sales et l'esprit salesien*, Paris : Editions du Seuil.
- Lamb, Christopher et Bryant, M.Darrol (éd.) (1999) *Religious Conversion : Contemporary Practices and Controversies*, Londres et New York : Cassel.
- Lancioni, Tarcisio (1992) *Viaggio tra gli isolari – con una prefazione di Umberto Eco*, Milan : Rovello.
- Landes, David S. (1969) *The Unbound Prometheus*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Landowski, Eric (1997) *Présence de l'autre : essais de socio-sémiotique 2*, Paris : PUF.
- Lang, Lewis Wyatt (1931) *A Study of Conversion ; an Inquiry into the Development of Christian Personality*, Londres : G. Allen & Unwin.
- Lankheit, Klaus (1962) *Florentinische Barockplastik ; die Kunst am Hofe der letzten Medici, 1670-1743*, Munich : F. Bruckmann.
- Lardon, Sabine (1998) *L'écriture de la méditation chez Jean de Sponde*, Paris : H. Champion.

- Laredo, Bernardino de (2000) *Subida del Monte Sión*, Madrid : Fundación Universitaria Española ; Universidad Pontificia de Salamanca.
- Larivaille, Paul (1987) *Poesia e ideologia : lettura della Gerusalemme liberata*, Naples : Liguori.
- Larsen, Eric (1988) *The Paintings of Anthony van Dyck*, 2 vols, Düsseldorf : Luca Verlag Vresen.
- Larsen, Svend Eric (2002) *Signs in Use : an Introduction to Semiotics*, London and New York : Routledge.
- Laszlo, Lukacs et Ferenc, Szabo (éd.) (1987) *Pazmany Peter mlekezete halalanak 350. evfordulojan*, Rome : U. Detti.
- Latcham, Ricardo (1956) « Hernando Domínguez Camargo y el tema ignaciano », dans *Mito*, 1 : 457-67.
- Latour, Bruno et Weiber, Peter (2002) *Iconoclash : Beyond the War of Images in Science, Religion and Art*, Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Lauchert, Friedrich (éd.) (1974) *Geschichte des « Physiologus »*, Genève : Slatkine.
- Laures, Johannes (1941) *Kirishitan Bunko [...] A Manual of Books and Documents on the early Christian Missions in Japan. With Special Reference to the Principal Libraries in Japan and more particularly to the Collection at Sophia University*, Shanghai : Far Eastern Book.
- Laures, Johannes (1950) *Nobunaga und das Christentum*, Tokyo : Monumenta Nipponica.
- Laures, Johannes (1954) *The Catholic Church in Japan*, Tokyo : Charles E. Tuttle.
- Laures, Johannes (1959) *Two Japanese Christian Heroes : Justo Takayama Ukon and Gracia Hosokawa Tamako*, Tokyo : Bridgeway Press.
- Lauwers, Michel (éd.) (2002) *Guerriers et moines : conversion et sainteté aristocratiques dans l'occident medieval, IXe-XIIIe siècle*, Antibes :

- APDCA, Association pour la promotion et la diffusion des connaissances archéologiques.
- Laveissière, Sylvain (1983) « Situation de Bénigne Gagneraux » dans Id. (éd.) (1983) *Bénigne Gagneraux (1756 – 1795) – Un pittore francese nella Roma di Pio VI (avril – juin 1983)*, Rome : Galerie Borghese; Rome : De Luca : 17-8.
- Lavin, Irving (1968) *Bernini and the Crossing of St. Peter*, New York : New York University Press.
- Lavin, Marilyn Aronberg (1992) *Piero della Francesca*, New York : Abrams.
- Le Brun, Jacques (1984) « Conversion et continuité intérieure dans les biographies spirituelles françaises du XVII^e siècle », dans Godard de Donville, Louise de (éd.) (1982) *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du Colloque de Marseille (janvier 1982), Marseille : C.M.R. 17 (Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle) : 1984, p. 317-333.
- Le Comte de Douhet, Jules (1989) *Dictionnaire des légendes du Christianisme, ou collection d'histoires apocryphes et merveilleuses se rapportant à l'ancien et au nouveau Testament, des vies des Saints également apocryphes et de chants populaires, tels que cantiques, complaints et proses*, Turnhout : Brepols.
- Le Long, Jacques (1719) *Bibliothèque historique de la France*, Paris : C. Osmont.
- Lea, Henry Charles (1906-7) *A History of the Inquisition of Spain*, 4 vols, New York : The Macmillan company ; London : Macmillan & co.
- Léban, Edoardo A. (1983) « Cent'anni di bibliografia pulciana : 1883-1983 », dans *Annali d'italianistica*, 1 : 55-79.

- Lébano, Edoardo A. (1994) « Un decennio di studi pulciani : 1984-1994 », dans *Annali d'italianistica*, 12 : 233-265.
- Leczycki, Nikolaj (1629) *Gloria Sancti P. Ignatii de Loiola fundatoris Societatis Iesu*, Anvers : apud Henricum Aertssens.
- Leczycki, Nikolaj (1641) *De indiciis et gradibus profectus in virtutibus opusculum Nicolai Lancicii*, Anvers : apud Iacobum Meursium.
- Leczycki, Nikolaj (1643) *Nicolai Lancicii [...] Opusculum secundum in quo explicantur causæ et remedia ariditatis in oratione, et solatia oratium aride excepta ex doctrinis sanctorum*, Anvers : typis I. Meursii, trad. fr. (1841) *Des Aridités dans l'oraison, pour faire suite à l'Art de traiter avec Dieu*, par le P. Lancicius, [...] ; extrait de ses oeuvres, traduit par l'abbé P*** [Piot], vicaire-général d'Évreux, Clermont-Ferrand : Thibaud-Landriot.
- Leczycki, Nikolaj (1650) *Nicolai Lancicii [...] Opusculorum spiritualium tomus primum [-secundus]*, 2 vols, Anvers : apud Iacobum Meursium (autre éd. Ingolstadii : sumptibus J. . de La Haye, 1724).
- Leczycki, Nikolaj (1665) *Usus meditandi, tyronibus et proficientibus in via spiritali accomadatus*, autore R. P. Nicolao Lancicio, Prague : typis Universitatis caroloferdinandæ in Collegio Soc. Jesu ad S. Clementem.
- Leczycki, Nikolaj (1710) *Modèle d'une sainte retraite*, traduit du latin du P. Lancicius, [...] Avec une occupation des mourans, tirée de l'Écriture sainte, Paris : F. Delaulne.
- Leczycki, Nikolaj (1849) *Méditations sur la vie de Jésus-Christ*, par le V. P. Nicolas Lancicius, de la Compagnie de Jésus [...] traduites du latin en français [et précédée d'une notice biographique], par un Père de la même Compagnie [le P. Fressencourt], 2 vols, Paris : Poussielgue-Rusand.

- Leczycki, Nikolaj (1853) *De Cultu S. Stanislai Kostkæ*, soc. Jesu, epistola V. P. Nicolai Lancisii, [...] ad R. P. Petrum Ant. Spinellium, [...] data 19 kal. sept. an. 1604, (éd. P. Michael Godinez), Lons-le-Saunier : impr. de H. Damelet.
- Leczycki, Nikolaj (1870) *Méditations sur la vie et les mystères de N.-S. Jésus-Christ*, par le V. P. Nicolas Lancicius,... traduites... par le R. P.F. Fressencourt,... 3e édition, 2 vols, Paris : R. Ruffet.
- Leczycki, Nikolaj (1881) *Nicolai Lancicii S. J. Opusculum spirituale. De piis erga Deum et cælités affectibus, insinuatis in quaternis punctis meditationum pro singulis diebus totius anni* (Novam editionem curavit et textum recognovit Carolus Moser), Innsbruck : Typis et sumptibus F. Rauch.
- Leczycki, Nikolaj (1881-4) *Select Works of the Venerable Father Nicholas Lancicius, S.I.*, Translated from the Latin [...] With a preface by father Gallwey, S.I., 2 vols, Londres : Burns and Oates.
- Leczycki, Nikolaj (1883) *Pious Affections towards God and the Saints. Meditations for Every Day in the Year and for the Principal Festivals*, from the Latin of the ven. Nicolas Lancicius, [...] with preface by George Porter, Londres : Burns and Oates.
- Leczycki, Nikolaj (1913) *Vie de Soeur Marie Bonaventura*, par le P. Nicolas Lancicius, Enghien : Bibliothèque des Exercices.
- Lee, Rensselaer Wright (1977) *Names on Trees: Ariosto into Art*, Princeton : Princeton University Press.
- Lefèvre, Placide (1961) « L'épisode de la conversion de Saint Norbert et la tradition hagiographique de la 'Vita Norberti' », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 56 : 813-26.
- Lejeune, Philippe (1975) *Le pacte autobiographique*, Paris : Éditions du Seuil.

- Lemaire, Henri (1962) *Les images chez Saint Francois de Sales*, Paris : Nizet.
- Lemos, Thomas de (1676) *Panoplia gratiæ*, seu De rationalis creaturæ in finem supernaturalem gratuita, divina suavi-potente ordinatione, ductu, medijs, liberoque progressu. Dissertationes theologicæ [...], 4 vols, Leodii : ex off. Claudij Landas.
- León, Luis de (1649) *Los Libros de la Santa Madre Teresa de Iesus*, Valence : en casa de los herederos de Chrysost. Garriz, por Bernardo Noguez; a costa de Juan Sonzoni.
- Leonardi, Claudio et Pozzi, Giovanni (1988) *Scrittrici mistiche italiane*, Gênes : Marietti.
- Leone, Massimo (1999) *I percorsi dell'estasi*, mémoire de maîtrise non publié, Sienne : Université de Sienne.
- Leone, Massimo (2000) *La Loi et la pierre - Notes sur la philosophie de l'écriture dans le Pentateuque*, mémoire de DEA non publié, Paris : Université de Paris VII « Denis Diderot. »
- Leone, Massimo (2000a) *Conversion and Identity - The Fig-Tree, the Ointment and the Horse*, Thèse de Masters of Philosophy non publiée, Dublin : Trinity College.
- Leone, Massimo (2001) « Divine Dictation : Voice and Writing in the Giving of the Law », in *Revue Internationale de Sémiotique Juridique*, Dordrecht, The Netherlands : Kluwer Academic Publishers, 14, 2 : 161-77.
- Leone, Massimo (2001a) « La dictée divine », in Gauthier, Robert (éd.) (2001) *L'oralité dans l'écrit...et réciproquement*, actes du 22^e Colloque d'Albi « Langages et signification », Toulouse : Université le Mirail.

- Leone, Massimo (2002) « Boundaries and identities in religious conversion », *Semeiotiké – Sign Systems Studies*, Tartu : Press of the University of Tartu, 30, 2 : 485-502.
- Leone, Massimo (2002a) « Storia di una conchiglia – Iconografia e marchio », *Golem*, June : www.golemindispensabile.it.
- Leone, Massimo (2002b) « Appunti per una semiotica idraulica: il pozzo », *Esercizi critici*, Sienne : Centro Studi sul Simbolo, 4 : 23-36.
- Leone, Massimo (2002c) « La ville illisible », dans Marillaud, Pierre and Gauthier, Robert (éd.) *Les langages de la ville*, Actes du 23^e colloque d'Albi « Langages et signification », juillet 2002, Toulouse : Presses de l'Université : 91-8.
- Leone, Massimo (2003) « Massimo Leone - Sources of Similarity: the Well », manuscript non publié.
- Leone, Massimo (2003a) « Denaro e reliquie », in Leone, Massimo (ed.) (2003) *Semiotica del denaro*, Sienne : Protagon : 114-131.
- Leone, Massimo (2003b) « Beyond secrecy : violence, voyeurism and iconicity », *S – European Journal for Semiotic Studies*, Vienne : Institute for Socio-Semiotic Studies (ISSS), 15, 2-4 : 461-78.
- Leone, Massimo (2004) *Religious Conversion and Identity : the Semiotic Analysis of Texts*, New York et Londres : Routledge.
- Leone, Massimo (2004a) « Preface » à *Fondamenti di semiotica*, trad. it. de Deely, John (1990) *Basics of Semiotics*, Bloomington (USA) : Indiana University Press.
- Leone, Massimo (2004b) « “...y parecian tambien a la vista quanto deleytauan los oydos [sic]” : la polysensorialité des processions religieuses”, Acte du Séminaire *La polysensorialité*, Université de Limoges, Département de Sémiotique, France, June 2003, à paraître.

- Leone, Massimo (2004c) « Sémiotique des merveilles et des émotions de l'intellect : objets naturels et bricolage théorique », dans Caliandro, Stefania (éd.) (2004) *Espaces perçus, territoires imagés en art*, Paris : l'Harmattan.
- Leone, Massimo (2004d) « La conversión en la agiografía española: el cuerpo de San Ignacio de Loyola », *Criticón* : à paraître.
- Leone, Massimo (2004e) « Some semiotic notes on seashells », dans les Actes du Colloque International Hemispheres, Université de Cork, Irlande, 3-5 mai 2002.
- Leone, Massimo (2004f) « Ottobre 1582 – Verosimile storia del candelaio Alessandro Canobbio » dans *Golem*, décembre 2004.
- Leone, Massimo (2004g) « Diffidare dei calendari – I punti malfermi delle cronologie », dans *Golem*, décembre 2004.
- Leone, Massimo (2004h) « Il pero e il fico – note su un sistema semi-simbolico », dans *Carte Semiotiche*, 6-7 : 67-94.
- Leone, Massimo (2004i) « La conversion de Thais », à paraître.
- Leone, Massimo (2004j) « L'inépuisable », dans Gauthier, Robert et Marillaud, Pierre (éd.) (2004) *L'intertextualité*, Toulouse : Presses de l'Université.
- Leone, Massimo (2004k) « Words, images and knots », dans English, Alan et Silvester, Rosalind (éd.) (2004) *Reading Images and Seeing Words*, Amsterdam : Rodopi.
- Leone, Massimo (2004l) « In nome di un simbolo. Una storia emblematica di conversione », dans *Golem*, mars 2004.
- Leone, Massimo (2004m) « The Self-Portrait of Jesus », texte non publié d'un séminaire pour le San Francisco Theological Seminar, octobre 2004.
- Leone, Massimo (2004n) « Is God a warrior? » texte non publié d'une conférence pour l'International House de Berkeley, novembre 2004.

- Leone, Massimo (2005) « A Semiotic Comparison Between Mel Gibson's *The Passion of the Christ* and Pier Paolo Pasolini's *The Gospel According to Saint Matthew* », in *Pastoral Psychology*, Amsterdam: Kluwer Academic Publishers, 53, 4.
- Leone, Massimo (2010) *Saints and Signs : a Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Literature*, New York et Berlin : Walter de Gruyter.
- Leone, Massimo (éd.) (2003a) *Semiotica del denaro*, numéro spécial de *Carte semiotiche* (5), Siena : Protagon.
- Lerer, Seth (éd.) (1996) *Literary History and the Challenge of Philology : the Legacy of Erich Auerbach*, Stanford : Stanford University Press.
- Lerer, Seth (éd.) (1996) *Literary History and the Challenge of Philology : the Legacy of Erich Auerbach*, Stanford : Stanford University Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1967) *Laokoon ; oder, Uber die Grenzen der Malerei und Poesie. Mit beiläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte*, Stuttgart : Reclam.
- Lessius, Leonard (1610) *De Gratia efficaci, decretis divinis, libertate arbitrii et præscientia Dei conditionata, disputatio apologetica Leonardi Lessii, [...] Duæ aliæ ejusdem auctoris disputationes : altera de prædestinatione et reprobatione angelorum et hominum ; altera de prædestinatione Christi*, Anvers : ex officina plantiniana, apud J. Moretum.
- Lessius, Leonard (1620) *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV, quibus pleraque sacræ theologiæ mysteria breviter ac dilucide explicantur [...]*, Anvers : ex officina Plantiniana, apud Balthasarem Moretum, & viduam Ioannis Moreti, & Io. Meursium.
- Lestringant, Frank (2002) *Le livre des îles : atlas et récits insulaires de la Genèse à Jules Verne*, Genève : Droz.

- Lestringant, Frank (2004) *Lumière des martyrs : essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris : H. Champion.
- Leturia, Pedro de (1949) *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, Barcelona : Labor.
- Levi, Anthony (2002) *Renaissance and Reformation : the Intellectual Genesis*, New Haven : Yale University Press.
- Levillain, Philippe (éd.) (1994) *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris : Librairie Arthème Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude (1958) « L'efficacité symbolique » (1949) dans *Anthropologie structurale*, Paris : Librairie Plon : 205-226.
- Lévi-Strauss, Claude (1962) *La pensée sauvage*, Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1983) *L'identité*, Paris : PUF.
- Levy, Evonne Anita (2004) *Propaganda and the Jesuit Baroque*, Berkeley : Berkeley University Press.
- Liauzu, Claude (2000) *Passeurs de rives : changements d'identité dans le Maghreb colonial*, Paris : l'Harmattan.
- Liévin de Meyere (1705) *Historia controversiarum de divinae Gratiae Auxiliis*, Anvers : s.n.
- Lightbown, Ronald William (1992) *Piero della Francesca*, New York et Londres : Abbeville Press, tr. fr. Paul Alexandre, Jeanne Bouniort et Philippe Mikriammos (1992) *Piero della Francesca*, Paris : Citadelles et Mazenod.
- Lindberg, Carter (éd.) (2002) *The Reformation Theologians : an Introduction to Theology in the Early Modern Period*, Oxford : Blackwell.
- Lippomano, Luigi (1551-1556) *Sanctorum priscorum patrum vitae numero centum sexagintatres, per grauissimos et probatissimos auctores conscriptæ. Et nuper per r.p.d. Aloysium Lipomanum Episcopum*

- Veronensem in unum uolumen redactæ, Venise : ad signum Spei;
Vincenzo Luchino ; Antonio Blado.
- Lippomano, Luigi (1564) *Historiæ Aloysii Lipomani episcopi Veronensis de vitis sanctorum*, Louvain : s.n.
- Lippomano, Luigi (1574) *De vitis sanctorum*, 3 vols, Venise : Apud L. Avantium et G. Bindonum.
- Litteræ Quadrimestres ex universis præter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur Romam missæ*, 7 vols, Madrid : MHSI, 1894-1925 ; Rome : MHSI, 1932.
- LLamas Martínez, Enrique (1972) *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid : CSIC.
- Lo Bianco, Anna (1995) « Pietro da Cortona e gli Oratoriani », dans Strinati, Claudio (éd.) (1995) *La regola e la fama : San Filippo Neri e l'arte*, catalogue de l'exposition de Rome, Musée National de Palazzo Venezia, Milan : Electa : 174-193.
- Locke, John (1690) *An Essay concerning Human Understanding*, éd. Peter H. Nidditch (1979) Oxford : Clarendon Press, trad. fr. Jean-Pierre Jackson (2001) *Essai concernant l'entendement humain*, Paris : éd. Alive.
- Lofland, John et Skonovd, Norman (1981) « Conversion Motifs », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 4 : 373-85.
- Lofland, John et Stark, Rodney (1965) « Becoming a World Saver : a Theory of Conversion to a Deviant Perspective », *American Sociological Review*, 30 : 862-75.
- Longhi, Roberto (1975) *Piero della Francesca - con aggiunte fino al 1962*, Florence : Sansoni, tr. fr. Pierre LÉglise-Costa (2003) *Piero della Francesca*, Paris : Hazan.

- López Baralt, Mercedes (1989) *Icono y conquista : la crónica de Indias ilustrada como texto cultural*, Madrid : Hiperión.
- Lotman, Iouri Mikhaïlovitch (1973) *La Structure du texte artistique*, Paris : Gallimard.
- Lotman, Iouri Mikhaïlovitch (1977) *Sémiotique et esthétique du cinéma*, Paris : Éditions sociales.
- Lotman, Iouri Mikhaïlovitch (1990) *Sémiotique de la culture russe : études sur l'histoire*, Lausanne : l'Âge d'homme.
- Lotman, Iouri Mikhaïlovitch (1999) *La sémiotique*, Limoges : Pulim.
- Lotman, Iouri Mikhaïlovitch et Ouspenski, Boris Andreïevitch (1976) *Travaux sur les systèmes de signes*, Bruxelles : Éditions Complexe.
- Lotringer, Silvere et Gora, Thomas (1981) *Polyphonic Linguistics : the Many Voices of Emile Benveniste*, La Haie ; New York : Mouton.
- Louis XIV (1683) *Déclaration concernant les mahométans et idolâtres qui voudront se faire chrétiens*, Vennes : Moricet et Vve Vatar.
- Louis XIV (1683) *Déclaration portant que les mahométans et idolâtres qui voudront se faire chrétiens ne pourront être instruits que dans la religion catholique. Registrée en Parlement le 13 février 1683*, Paris : F. Muguet.
- Louis-Combet, Claude (2002) « Musée chrétien des supplices », introduction à Gallonio, Antonio (2002) *Traité des instruments de martyre et de divers modes de supplice employés par les païens contre les Chrétiens*, Grenoble : Éditions Jérôme Million : 5-29.
- Lozano, Jorge (1987) *El discurso histórico*, Madrid : Alianza.
- Luca, Nicola de (1934) *Fondamenti, contenuto e processi delle conversioni : saggio psicologico*, Naples : Industria Napoletana Arti Grafiche.

- Lucchini, Luigi (éd.) (1912-16) *Il Digesto Italiano – Enciclopedia metodica e alfabetica di legislazione, dottrina e giurisprudenza*, Turin : UTET.
- Lucena, Ioam de (1600) *Historia da vida do padre Francisco de Xauier, e do que fizerao na India os mais religiosos da Companhia de Iesu*, composta pelo padre Ioam de Lucena da mesma Companhia portugues natural da villa de Trancoso, Lisbonne : Imprensa per Pedro Crasbeeck.
- Luongo, Gennaro (éd.) (1998) *Scrivere di santi*, Naples : Viella.
- Lupton, Julia Reinhard (1996) *Afterlives of the Saints : Hagiography, Typology, and Renaissance Literature*, Stanford : Stanford University Press.
- Luque Fajardo, Francisco de (1610) *Relacion de la fiesta que se hizo en Sevilla a la beatificacion del glorioso S. Ignacio fundador de la Compañia de Iesus*, Séville : por Luis Estupiñan.
- Luque Fajardo, Francisco de (1616) *Relación de las fiestas que la Cofradía de Sacerdotes [...] celebró a la Purísima Concepción [...]*, Séville : s.n.
- Luther, Martin (1883 -...) *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. 70 vols, Weimar : Hermann Böhlau Nachfolger.
- Lutz, Tom (1999) *Crying : the Natural and Cultural History of Tears*, New York : W.W. Norton.
- Maag, Karin (éd.) (1999) *Melanchthon in Europe : his Work and Influence beyond Wittenberg*, Carlisle, Cumbria, UK ; Paternoster.

- Macchiarelli, Niccolò (1699) *Vita di San Filippo Neri, institutore della Venerabile Congregazione dell'Oratorio, in libri quattro ristretta da Niccolò Machiarelli*, Naples : Felice Mosca.
- Maclagan, Edward Douglas (1932) *The Jesuits and the Great Mogul*, Londres : Burns, Oates & Co.
- Macrí, Oreste (1952) « L'Ariosto e la letteratura spagnola », dans *Letterature moderne : rivista di varia umanità*, Milan : Malfasi, 3 : 511-25.
- Madlycott, A.E. (1905) *India and the Apostle Thomas : an Inquiry. With a Critical Analysis of the Acta Thomæ*, Londres : David Nutt.
- Madonna, Maria Luisa (éd.) (1993) *Roma di Sisto V : le arti e la cultura*, catalogue de l'exposition de Rome, Palazzo Venezia, 22 janvier – 30 avril 1993 ; Rome : De Luca.
- Madre de Dios, Efrén de et Steggink, Otger (1977) *Tiempo y vida de santa Teresa*, Madrid : B.A.C.
- Maffei, Giovanni Pietro (1583) *De vita et moribus Ignatii Loiolæ, qui Societatem Iesu fundavit, libri III*, Rome : Franciscus Zannettus ; multiples rééditions ultérieures. Nous avons consulté une édition de 1727 : *De vita et moribus Ignatii Loiolæ, qui Societatem Iesu fundavit, libri III*, auctore Ioanne Petro Maffei, Padoue : Apud Josephum Cominum.
- Magli, Patrizia (2004) *Semiotica. Teoria, metodo, analisi*, Venise : Marsilio.
- Magli, Patrizia; Manetti, Giovanni et Violi, Patrizia (1992) *Semiotica : storia teoria interpretazione : saggi intorno a Umberto Eco*, Milan : Bompiani.
- Mahon, Denis (1991) *Giovanni Francesco Barbieri – Il Guercino*, Bologne : Nuova Alfa Editoriale.

- Maio, Romeo de (1983) *Pittura e Controriforma a Napoli*, Bari : Laterza.
- Maio, Romeo de (1997) *Religiosità a Napoli, 1656-1799*, Naples : Edizioni Scientifiche Italiane.
- Maio, Romeo de (éd.) (1990) *Bellarmino e la Controriforma : atti del simposio internazionale di studi. Sora 15-18, Ottobre, 1986*, Sora, Italy : Centro di Studi Sorani « Vincenzo Patriarca ».
- Majorana, Bernadette (1990) *La gloriosa impresa : storia e immagini di un viaggio secentesco*, Palerme : Sellerio.
- Majorana, Bernadette (1996) *Teatrica missionaria : aspetti dell'apostolato popolare gesuitico nell'Italia centrale fra Sei e Settecento*, Milan : Euresis.
- Mâle, Emile (1932) *L'Art religieux après le Concile de Trente. Étude sur l'iconographie de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle, du XVIIIe siècle. Italie. France. Espagne. Flandres*, Paris : Armand Colin.
- Malvasia, Carlo Cesare (1974) *Felsina pittrice : vite de' pittori bolognesi con aggiunte, correzioni e note inedite dell'autore, di Giampiero Zanotti e di altri scrittori*, Bologne : Forni.
- Mancini, Giulio (1956) *Considerazioni sulla pittura ; Viaggio per Roma ; Appendici*, éd. Adriana Marucchi, Rome : Accademia Nazionale dei Lincei.
- Mandrou, Robert (1974) *La France aux XVII et XVIII siècles*, Paris : PUF.
- Manetti, Giovanni (1987) *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milan : Bompiani.
- Manetti, Giovanni (1998) *La teoria dell'enunciazione – L'origine del concetto e alcuni più recenti sviluppi*, Sienne : Protagon.
- Manetti, Giovanni (éd.) (1996) *Knowledge through Signs : Ancient Semiotic Theories and Practices*, Turnhout : Brepols.

- Manetti, Giovanni *et al.* (éd.) (2003) *Il contagio e i suoi simboli – Saggi semiotici*, Pise : ETS.
- Manetti, Giovanni et Berretti, Paolo (2003) *Semiotica : Testi esemplari. Storia, teoria, pratica, proposte*, Torino : Testo & Immagine.
- Manni, Agostino (1619) *Valle di gigli, e rose per ricreare l'anima che sta afflitta tra le spine del mondo*. Doue con scambieuoie varietà, hora d'honesti versi, hore di diuote prose, si conforta il cuore... Con vn'horticello d'herbette odorifere d'alcune similitudini di varia, & vtillissima moralità... Raccolta dalli scritti dal r.p. Agostino Manni... Posta in luce da d. Francesco Maggioli, Rome : per Guglielmo Facciotti.
- Manodori, Alberto (1995) « Per una semiologia dell'iconografia di S. Filippo Neri nei paliotti conservati in S. Maria in Vallicella », dans Tellini Santori, Barbara et Manodori, Alberto (éd.) (1995) *Messer Filippo Neri, Santo – L'Apostolo di Roma*, Rome : De Luca : 55-56.
- Maravall, José Antonio (1986) *La cultura del Barroco : análisis de una estructura histórica*, Barcelone : Ariel.
- Marciano, Giovanni (1693-1703) *Memorie storiche della Congregazione dell'Oratorio*, Naples : De Bonis.
- Marcocchi, Massimo ; Scarpati, Claudio et Alberigo, Giuseppe (1997) *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Milano : Vita e pensiero.
- Margolis, Joseph (1999) *Interpretation Radical but not Unruly : the New Puzzle of the Arts and History*, Berkeley : University of California Press.
- Maria Maddalena de' Pazzi (1984) *Le parole dell'estasi*, éd. Giovanni Pozzi, Milan : Adelphi.

- Mariani, Gaetano (1953) *Il Morgante e i cantari trecenteschi*, Florence : Le Monnier.
- Marin, Louis (1972) *Études sémiologiques, écritures, peintures*, Paris : Klincksieck.
- Marin, Louis (1977) *Détruire la peinture*, Paris : Éditions Galilée.
- Marin, Louis (1981) *Le portrait du roi*, Paris : Éditions de Minuit.
- Marin, Louis (1989) *Opacité de la peinture : essais sur la représentation au Quattrocento*, Paris : Usher.
- Marin, Louis (1992) *Lectures traversières*, Paris : A. Michel.
- Marin, Louis (1992a) « Échographies: les traversées d'une conversion », dans Marin, Louis (1992) *Lectures traversières*, Paris : Albin Michel.
- Marin, Louis (1993) *Des pouvoirs de l'image : gloses*, Paris : Seuil.
- Marin, Louis (1994) *De la représentation*, Paris : Gallimard-Seuil.
- Marin, Louis (1995) *Sublime Poussin*, Paris : Seuil.
- Marin, Louis (1995b) *Philippe de Champagne ou La présence cachée*, Paris : Hazan.
- Marin, Louis (1999) *L'écriture de soi : Ignace de Loyola, Montaigne, Stendhal, Roland Barthes*, Paris : PUF.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón (1987) *Las romerías : peregrinaciones y sus símbolos*, Vigo : Edicións Xerais de Galicia.
- Marino, Giovanbattista (1960) *Dicerie sacre e La strage degli innocenti*, éd. Giovanni Pozzi, Turin : Einaudi.
- Marmo, Costantino (1997) *Vestigia, Images, Verba : Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth-XIVth Century)*, Tournhout : Brepols.

- Márquez Villanueva, Francisco (1968) « Santa Teresa y el linaje », dans Id. (1968) *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid : Alfaguara : 363-84.
- Marrone, Gianfranco (1987) *La menzogna*, Palerme : s.n.
- Marsciani, Francesco (1999) *Esercizi di semiotica generativa : dalle parole alle cose*, Bologne : Esculapio.
- Marsciani, Francesco et Lancioni, Tarcisio (2001) *Introduzione all'analisi semiotica del testo*, Milan : Angeli.
- Marsciani, Francesco et Zinna, Alessandro (1991) *Elementi di semiotica generativa*, Bologne : Leonardo.
- Marsili, Anton Felice (1683) *Relazione del ritrovamento dell'uova delle chioccioline*, Bologne : per gli eredi d'A. Pisarri.
- Martimort, Aimé-George (1984) *L'Église en prière. Introduction à la Liturgie*, Tournai : Desclée.
- Martín Fernández, Julio (1981) *El maestro Alonso de Villegas. Vida y obra. Ediciones del « Flos Sanctorum »*, Valladolid : mémoire de maîtrise non publié.
- Martin, George (1969) *Roma Sancta (1581)*, Rome : Éditions d'histoire et littérature.
- Martin, Henri-Jean (1969) *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*, 2 vols, Genève : Librairie Droz.
- Martin, John Rupert (1968) *The Ceiling Paintings for the Jesuit Church in Antwerp*, Londres ; New York : Phaidon.
- Martinelli Spanò, Serena (1990) « Cultura umanistica, polemica antiprottestante, erudizione sacra nel *De probatis sanctorum historiis* di Lorenzo Surio », dans Boesch Gajano, Sofia (1990) *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo : strutture, messaggi, funzioni*, Fasano de Brindisi : Schena.

- Martinelli, Alessandro (1983) *La demiurgia della scrittura poetica : Gerusalemme liberata*, Florence : Leo Olschki.
- Martínez Díez, Gonzalo (1999) *Bulario de la Inquisición Española*, Madrid : Editorial Complutense.
- Martínez, Jose Enrique (2001) *La intertextualidad literaria : base teorica y practica textual*, Madrid : Cátedra.
- Martin-Palma, José (1980) *Gnadenlehre : von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg ; Basel ; Wien : Herder.
- Mastnak, Tomaz (2002) *Crusading Peace : Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, Berkeley : Berkeley University Press.
- Mathew, P.D. (1999) *Freedom of Religion and a « Debate » on Religious Conversion*, New Delhi : Indian Social Institute.
- Matta Vial, Enrique (1924) *El licenciado Pedro de Oña*, Santiago de Chile : Imprenta Universitaria.
- Mauriès, Patrick (1994) *Shell-Shock – Conchological Curiosities*, Londres : Thames and Hudson.
- Maza, Francisco de la (1945) « Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI », *Anales del Instituto de Investigaciones Esteticas*, 13, Mexico.
- Maza, Francisco de la (1964) *El pintor Cristobal de Villalpando*, Mexico : Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- McAndrew, John (1965) *The Open-Air Churches of Sixteenth Century, Mexico*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- McCarthy, Muriel et Caroline Sherwood-Smith (éd.) (1999) *The Wisdom of the East – Marsh's Oriental Books*, Dublin : Archbishop Marsh's Library.

- McCoog Thomas M. (1996) *The Reckoned Expense. Edmund Campion and the Early English Jesuits. Essays in celebration of the first centenary of Campion Hall*, Oxford (1896-1996), Woodbridge : Boydell.
- McEntire, Sandra J. (1990) *The Doctrine of Compunction in Medieval England : Holy Tears*, Lewiston : E. Mellen Press.
- McGrath, Alister (2004) *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford : Blackwell Publishing.
- McKnight, Scot (2002) *Turning to Jesus : the Sociology of Conversion in the Gospels*, Louisville, Ky : Westminster John Knox Press.
- Méchoulan, Henri (1985) *L'État baroque : regards sur la pensée politique de la France du premier 17^e siècle*, Paris : Vrin.
- Meiss, Millard (1954) « Ovum Struthionis, symbol and allusion in Piero della Francesca's Montefeltro altarpiece », dans Miner, Dorothy Eugenia (éd.) (1954) *Studies in Art and Literature for Belle da Costa Greene*, Princeton : Princeton University Press.
- Meiss, Millard (1954a) « Addendum Ovologicum », *The Art Bulletin*, 26, 3 : 221-4.
- Melasecchi, Olga (1958) « Le Opere d'arte della chiesa filippina di Genova », *L'Oratorio di San Filippo Neri*, 15, 8-9 : 2.
- Melasecchi, Olga (1995) « Avanzino Nucci ritrattista di San Filippo Neri », *Storia dell'Arte*, 85 : 412-415.
- Melasecchi, Olga (1995a) « Nascita e sviluppo dell'iconografia di S. Filippo Neri dal Cinquecento al Settecento », dans Strinati, Claudio (éd.) (1995) *La regola e la fama : San Filippo Neri e l'arte*, catalogue de l'exposition de Rome, Musée National de Palazzo Venezia, Milan : Electa : 34-49.
- Mellinghoff-Bourgerie, Viviane (1999) *François de Sales, 1567-1622 : un homme de lettres spirituelles : culture, tradition, épistolarité*, Genève : Droz.

- Mello, Alberto (1985) *Ritorna, Israele : la conversione nell'interpretazione rabbinica*, Roma : Città Nuova.
- Méndez Berajano, Mario (1922-25) *Diccionario de Escritores, Maestros y Oradores Naturales de Sevilla y su actual provincia*, 3 vols, Séville : Gironés.
- Méndez Plancarte, Gabriel (1946) « Humanistas mexicanos del siglo XVI », *Biblioteca del Estudiante Universitario*, 63, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mendieta, Jerónimo (1980) *Historia eclesiástica indiana (1595)*, Mexico D.F. : Editorial Porrúa.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1911-13) *Historia de la poesía hispano-americana*, Madrid : Lib. de Victoriano Suárez.
- Mengarelli, Alvaro (1974) *La pastorale di Filippo Neri - Giovane Fiorentino e sacerdote romano (1515-1595)*. Perouse : F. Lambruschini.
- Menzio, Daniele (1991) *Les images – L'Église et les arts visuels*, Paris : Les éditions du CERF.
- Menzio, Daniele (1991) *Les images : l'Église et les arts visuels*, Paris : Cerf.
- Meo Zilio, Giovanni (1967) *Estudio sobre Hernando Domínguez Camargo y su San Ignacio de Loyola, Poema heroyco*, Messina-Florence : D'Anna.
- Meschini, Franco Aurelio (1998) *Neurofisiologia cartesiana*, Florence : L.S. Olschki.
- Meyer, Lieven de (1742) *Historiæ controversiarum de divinæ gratiæ auxiliis sub summis pontificibus Sixto 5. Clemente 8. & Paulo 5. ab objectionibus R.P. Serry vindicatæ, libri tres. Accedunt dissertationes quatuor de mente Concilii Tridentini circa gratiam physice*

- præderminantem, de mente S. Augustini, de genuinis Pelagianorum & Massiliensium erroribus ; item responsio ad fr. Henricum a S. Ignatio, & alia quædam opuscula*, Venise : apud Nicolaum Pezzana.
- Meyuhas Ginio, Alisa (éd.) (1992) *Jews, Christians and Muslims in the Mediterranean World after 1492*, Londres : Cass.
- MHSI (1894-...) *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Rome : Institutum historicum societatis Iesu.
- Michalski, Serge (1993) *The Reformation and the Visual Arts - The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*, Londres et New York : Routledge.
- Micocci, Claudia (1987) *Zanze e parole : studi su Matteo Maria Boiardo*, Rome : Bulzoni.
- Migne, Jacques Paul (1845) *Dictionnaire hagiographique, ou Vie des saints et des bienheureux, depuis la naissance du Christianisme jusqu'à nos jours*, par M. l'Abbé Petin (vol. 40-1 de l'Encyclopédie théologique, ou série de dictionnaires sur toutes les parties de la science religieuse offrant en français la plus claire, la plus facile, la plus commode, la plus variée et la plus complète des théologies). Paris : Chez l'éditeur, aux ateliers catholiques du Petit-Montrouge.
- Milano, Attilio (1950) « L'impari lotta della Comunità di Roma contro la Casa dei Catecumeni », *La rassegna mensile di Israel*, 16 : 358-68.
- Milano, Attilio (1964) *Il ghetto di Roma*, Rome : Staderini.
- Milano, Attilio (1970) « Battesimi di Ebrei a Roma dal Cinquecento all'Ottocento », dans Carpi, Daniel ; Milano, Attilio and Nahon, Umberto (éd.) *Scritti in memoria di Enzo Sereni : saggi sull'Ebraismo romano*, Jérusalem : Fondazione Sally Mayer ; Milano : Scuola superiore di studi ebraici.
- Milbank, John (1991) *Theology and Social Theory : Beyond Secular Reason*, Oxford : Blackwell.

- Milbank, John (1997) *The Word Made Strange : Theology, Language, Culture*, Oxford : Blackwell Basil.
- Mills, Kenneth et Grafton, Anthony (éd.) (2003) *Conversion : Old Worlds and New*, Rochester, N.Y. : University of Rochester Press.
- Mills, Kenneth et Grafton, Anthony (éd.) (2003a) *Conversion in late Antiquity and the early Middle Ages : Seeing and Believing*, Rochester, N.Y. : University of Rochester Press.
- Minogue, Kenneth R. (1986), « Treason and the Early Modern State: Scenes from a Mesalliance », in Schnur, Roman (éd.) (1986) *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlin : Duncker & Humblot : 421-436.
- Misak, Cheryl (éd.) (2004) *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Mishra, Laxman Prasad (1978) « Di alcuni aspetti dell'Induismo alla luce delle relazioni dei viaggiatori europei del XVI e del XVII secolo », in Pastine, Dino *et al.* (1978) *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Florence : la Nuova Italia Editrice : 25-45.
- Moffitt Watts, Pauline (1991) « Hieroglyphs of conversion : alien discourses in Diego Valadés's *Rhetorica Christiana* », *Memorie Domenicane*, XXII : 405-33.
- Molanus, Johannes [Vermeulen, Johannes] (1570) *De picturis et imaginibus sacris*, Louvain : H. Vellæum.
- Moli Frigola, Montserrat (1992) « Palacio de España : centro del mundo. Ingresos triunfales, teatro y fiestas », dans Fagiolo, Marcello et Madonna Maria Luisa (éd.) (1992) *Il barocco romano e l'Europa*, Rome : Libreria dello Stato : 727-66.

- Moli Frigola, Montserrat (1992a) « El teatro español 'alter ego' de la propaganda política de la monarquía, dans Madonna, Maria Luisa et Trigilia, Lucia (éd.) (1992) *Barocco mediterraneo : Sicilia, Lecce, Sardegna, Spagna*, Rome : Libreria dello Stato : 233-56.
- Molina, Alonso de (1565) *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana*, Mexico : Casa de Antonio de Espinosa.
- Molina, Alonso de (1565a) *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*, Mexico : Casa de Antonio de Espinosa.
- Molina, Luis de (1588) *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Lisbonne : Apud Antonium Riberium.
- Molina, Luis de (1595) *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, altera sui partis auctior*, Anvers : ex officina typ. J. Trognæsii (Lisbonne, 1588).
- Momigliano, Arnaldo (1907) *L'indole e il riso di Luigi Pulci*, Rocca S. Casciano : Cappelli.
- Monducci, Elio et Badini, Gino (éd.) (1997) *Matteo Maria Boiardo : la vita nei documenti del suo tempo*, Modène : Aedes muratoriana.
- Monod, Albert (1970) *De Pascal à Chateaubriand: les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*, Genève : Slatkine.
- Montaigne, Michel de (1999) *Apologie de Raymond Sebond*, Paris : Flammarion.
- Montaigne, Michel de (2004) *Les essais*, Paris : PUF.
- Montifaud, Marc de (1874) *Les triomphes de l'abbaye des Conards, avec une notice sur la fête des fous*, Paris : Librairie des Bibliophiles.
- Monumenta Historica Societatis Jesu* (1894 - ...), plusieurs éd., 148 vols en 1996, Rome : Institutum Historicum Societatis Jesu.

- Morali, Danielle (éd.) (1997) *Anthropologie de l'eau*, Nancy : Presses Universitaires de Nancy.
- Moran, Joseph Francis (1993) *The Japanese and the Jesuits*, Londres et New York : Routledge.
- Morel, F.A. (1656) *Vie du v.s. de Dieu, le Père Paul Tronchet*, Paris : s.n.
- Moreno, Martino Mario (1925) « È lecito ai musulmani tradurre il Corano? », *Oriente Moderno*, 5 : 532-43.
- Moreta, Ignasi et Roig i Montserrat, Joan (2002) *Estudis sobre els goigs*, Barcelone : Mediterrània.
- Morgan, David (1998) *Visual Piety - A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley-Los Angeles et Londres : University of California Press.
- Morier, Henri (1961) *Dictionnaire de poésie et de rhétorique*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Mornay, Philippe de (1578) *Traicté de l'Église, auquel sont disputées les principales questions qui ont esté meües sus ce point en nostre temps*, Londres : impr. de T. Vautrollier.
- Mornay, Philippe de (1581) *De la Verité de la religion chrestienne*, Anvers : imp. de C. Plantin.
- Morris, Charles William (1938) *Foundations of the Theory of Signs*, Chicago : the University of Chicago Press.
- Morris, Charles William (1971) « Mysticism and its Language » dans Id. (1971) *Writing on the General Theory of Signs*, The Hague – Paris : Mouton : 456-63.
- Morrison, Karl F. (1992) *Conversion and Text : The Cases of Augustine of Hippo, Herman-Judah and Constantine Tsatsos*, Charlottesville : University Press of Virginia.

- Morrison, Karl F. (1992a) *Understanding Conversion*, Charlottesville : University Press of Virginia.
- Mortara Garavelli, Bice (1993) *Le figure retoriche : effetti speciali della lingua*, Milan : Bompiani.
- Mortara Garavelli, Bice (1993a) *Manuale di retorica*, Milan : Bompiani.
- Moscovici, Serge et Mugny, Gabriel (1987) *Psychologie de la conversion*, Cousset, Suisse : DelVal.
- Motolinia, Toribio de (1979) *Historia de los Indios de la Nueva España – Relación de los sitios antiguos, idolatrías y sacrificium [sic] de los Indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México : Porrúa.
- Mozzarelli, Cesare et Zardin, Danilo (éd.) (1997) *I tempi del Concilio : religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Rome : Bulzoni.
- Muhlen, Heribert (1986) *La scelta fondamentale : l'uscita dalla crisi, 1*, Milan : Ancora.
- Muldoon, James (éd.) (1997) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville : University Press of Florida.
- Mulsow, Martin et Popkin, Richard H. (éd.) (2004) *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe*, Leiden ; Boston : Brill.
- Muñoz Camargo, Diego (1984) « Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala », dans Acuña, René (1984) *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Mexico : UNAM – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Muñoz Camargo, Diego (1998) *Historia de Tlaxcala*, Tlaxcala : Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Muscariello, Mariella et Falangola, Ornella (1980) « Tre codifiche di un mondo narrativo : Il cappuccino scozzese di G. B. Rinuccini », dans Colesanti, Massimo (éd.) (1980) *Il romanzo barocco tra Italia e Francia : Studi, saggi, bibliografie, rassegne*, Rome : Bulzoni : 83-106.

- Museo de América (1999) *Los siglos de oro en los virreinos de America : 1550-1700*, Madrid : Sociedad Estatal para la Conmemoracion de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Mustafa et Sharma (éd.) (2003) *Conversion : Constitutional and Legal Implications*, New Delhi : Kanishka Publishers, Distributors.
- Nagler, Georg Kasper (1842) *Neues allgemeines Künstler-Lexicon odern Nachrichten von den Leben und den Werken der Maler, Bildhauer, Baumeister, Kupfenstecher, Elgenbeinarbeiter [...]*, 25 vols, Munich : Verlag von E.A. Fleishmann.
- Naogeorgus, Thomas (1552) *Iudas Iscariotes. Tragædia nova et sacra*. Thoma Naogeorgo autore. Adiunctæ sunt quoque duæ Sophoclis Tragœdiæ, Ajax flagellifer & Philoctetes, ab eodem autore carmine versæ, s.l. : s.n..
- Navas Gutiérrez, Antonio M. (éd.) (1992) *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, edición facsimil, Grenade : Facultad de Teología.
- Naz, Raoul (éd.) (1949) *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique avec un Sommaire de l'Histoire et des Institutions et de l'état actuel de la discipline*, 7 vols, Paris : Librairie Letouzey et Ané.
- Nedoncelle, Maurice et Dagens, Jean (éd.) (1967) *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris : Mouton.
- Negro, Angela (1995) « Benedetto XIII e il Cardinal Ottoboni : quadri e devozione filippina fra riti sacri e mondani », dans Strinati, Claudio (éd.) (1995) *La regola e la fama : San Filippo Neri e l'arte*, catalogue

- de l'exposition de Rome, Musée National de Palazzo Venezia, Milan : Electa : 278-295.
- Neumüller, Willibrord (éd.) (1972) *Speculum Humanae Salvationis*, Vollständige Faksimile – Ausgabe des codex cremifanensis 243 des Benediktinerstifts Kremsmünster, Graz : Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Newton Malony, H. et Southard, Samuel (éd.) (1992) *Handbook of Religious Conversion*, Birmingham, Alabama : Religious Education Press.
- Nieremberg, Juan Eusebio (1630) *Curiosa filosofia y tesoro de marauillas de la Naturaleza examinadas en varias cuestiones naturales : contienen historias muy notables aueriguanse secretos y problemas de la naturaleza [...] explicanse lugares dificultosos de escritura : obra muy vtil [...] para [...] escrivtarios [...] filosofos y medicos / por el padre Iuan Eusebio Nieremberg de la Compañia de Iesus [...]*, En Madrid : en la Imprenta del Reyno.
- Nieremberg, Juan Eusebio (1636) *Vida del glorioso patriarcha San Ignacio de Loyola fundador de la Compañia de Iesus por el Padre Iuan Eusebio Nieremberg de la misma Compañia*, tercera impression reuista por el mismo autor y aumentada con la vida de San Francisco Xauier, Madrid : En la emprenta del Reyno.
- Niewohner, Friedrich et Radle, Fidel (éd.) *Konversionen im Mittelalter und in der Fruhneuzeit*, Hildesheim ; New York : Georg Olms.
- Nock, Arthur D. (1998) *Conversion : the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Baltimore : Johns Hopkins University Press (publié la première fois en 1933 par Oxford : Clarendon Press).
- Nolan, Mary Lee (1989) *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, Londres : Chapel Hill.

- Nolte, Cordula (1995) *Conversio und Christianitas - Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert*. Stoccarde : A. Hiersemann.
- Noreña, Carlos G. (1990) *A Vives Bibliography*, Lewiston, NY : E. Mellen Press.
- Noth, Wienfried (1985) *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart : Metzler.
- Novelli, Pietro Antonio et Alessandri, Innocente (1922) *La vita di San Filippo Neri - 60 tavole in rame*, Rome : Stabilimento di arti grafiche E. Calzone, Nel terzo centenario della canonizzazione.
- Novelli, Pietro Antonio et Alessandri, Innocente (1922a) *Vita di S. Filippo Neri, Apostolo di Roma, in Trenta tavole in rame disegnate da Pietro Antonio Novelli ed incise da Innocente Alessandri, con commenti di Egilberto Martire*, Rome : coi tipi dello Stabilimento Poligrafico per l'Amministrazione della Guerra.
- O'Connell, Robert J. (1996) *Images of Conversion in St. Augustine's Confessions*, New York : Fordham University Press.
- O'Gorman, Edmundo (1989) *El libro perdido. Ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio de Motolinía*, Mexico, D.F. : Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- O'Malley, John (1993) *The First Jesuits*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- O'Malley, John (2000) *Trent and All That : Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.

- O'Malley, John (éd.) (1993) *Religious Culture in the Sixteenth Century : Preaching, Rhetoric, Spirituality, and Reform* (Collected Papers), Aldershot, Great Britain ; Brookfield, Vt., USA : Variorum.
- O'Malley, John ; Bailey, Gauvin Alexander ; Harris, Steve J. ; Kennedy, Frank T. ; Harris, Steven J. (éd.) (2000) *The Jesuits : Cultures, Sciences, and the Arts (1540 – 1773)*, Toronto : University of Toronto Press.
- O'Neill, Charles E. et Domínguez, Joaquín Maria (éd.) (2001) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vols, Madrid : Universidad Pontificia Comillas ; Rome : Institutum Historicum.
- Ocampo, Pedro de (1724) *San Ignacio de Loyola Convertido de Adalid de la Milicia terrestre en Caudillo de la celestial*, México : por los Herederos de la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio.
- Oksanen, Antti (1994) *Religious Conversion : a Meta-Analytical Study*, Lund : Lund University Press.
- Olin, Margaret Rose (1992) *Forms of Representation in Alois Riegl's Theory of Art*, University Park, Pa. : Pennsylvania State University Press.
- Oña, Pedro de (1639) *El Ignacio de Cantabria*, Séville : Francisco de Lyra.
- Oña, Pedro de (1992) *El Ignacio de Cantabria*, éd. Mario Ferreccio Podestà, Santiago de Chile : Universidad de Concepción.
- Orbaan, Johannes Albertus Franciscus (1920) *Documenti sul barocco in Roma*, Rome : Società Romana di Storia Patria.
- Orcibal, Jean (1948) *Les origines du jansénisme*, Paris : J. Vrin.
- Orcibal, Jean (1959) *La rencontre du Carmel térézien avec les mystiques du Nord*, Paris : PUF.
- Orcibal, Jean (1965) *Le Cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité*, Paris : Éditions du Cerf.

- Orr, Mary (2003) *Intertextuality : Debates and Contexts*, Cambridge : Polity Press.
- Orsolini, Ignazio (1699) *Riflessioni spirituali e morali sopra le figure, nelle quali si rappresentano li fatti più celebri della Vita di S.F.N., Fondatore della Congegatione dell'Oratorio nella città di Roma, tratte da varij Detti, e Sentenze della Sacra Scrittura. Opera d'Ignatio Orsolini sacerdote romano, divisa in ter parti*, In Roma : Per Luca Antonio Chracas, Appresso la Gran Curia Innocenziana.
- Orvieto, Paolo (1978) *Pulci medievale : studio sulla poesia volgare fiorentina del Quattrocento*, Rome : Salerno editrice.
- Osborne, Peter (1995) *The Politics of Time : Modernity and Avant-garde*, London et New York : Verso.
- Ossola, Carlo (1977) « Apoteosi ed Ossimoro. Retorica della “Traslazione” e retorica dell’unione nel viaggio mistico a Dio : testi italiani dei secoli XVI-XVII », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Florence : Leo S. Olschki, 13, 1 : 47-103.
- Osswald Trinitate Guerreiro, Maria Cristina (2002) « Iconography and cult of Francis Xavier », dans *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 71, fasc. 142 : 259-278.
- Osswald Trinitate Guerreiro, Maria Cristina (2003) *Jesuit Art in Goa between 1542 and 1655: from “Modo Nostro” to “Modo Goano”*, PhD Thesis, Florence : European University Institute.
- Oudin, César (1607) *Tesoro de las dos lenguas francesa y española. Thresor des deux langues françoise et espagnolle*, Paris : Marc Orry.
- Ozment, Steven (1980) *The Age of Reform (1250-1550) : an Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven : Yale University Press.

Ozment, Steven (1992) *Protestants: the Birth of a Revolution*, New York : Doubleday.

Paal, Bernhard et Götz, Roman Von (1997) *Gottesbild und Weltordnung. Die St. Michaelskirche in München*, Regensburg : Schnell und Steiner.

Pacheco, Francisco (1990) *Arte de la pintura*, Madrid : Cátedra; première éd. Séville : B. Bassegoda i Hugas, 1643.

Paleotti, Gabriele (1582) *Discorso intorno alle imagini sacre et profane*, Bologne : A. Benacci.

Palet, Juan (1604) *Diccionario muy copioso de la lengua española y francesa [...]. Dictionnaire tres ample de la langue espagnole et françoise*, Paris : Matthieu Guillemot.

Pallavicino, Sforza (1968) *Storia del Concilio di Trento e altri scritti*, Turin : UTET.

Palomera Esteban, J. (1962) *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España. Su obra*, México : Editorial Jus.

Palumbo, Genoveffa (1990) *Speculum Peccatorum. Frammenti di storia nello specchio delle immagini fra Cinque e Seicento*, Naples : Liguori.

Palumbo, Genoveffa (1997) « "L'assedio delle reliquie" alla città di Roma. Le reliquie oltre la devozione nello sguardo dei pellegrini », dans Nanni, Stefania et Visceglia, Maria Antonietta (1997) *La città del perdono. Pellegrinaggi e anni santi a Roma in età moderna. 1550 – 1750, Roma moderna e contemporanea – Rivista interdisciplinare di storia*, 5, 2-3 (mai-décembre) : 377-404.

Palumbo, Genoveffa (1999) *Giubileo, Giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Rome : RAI-ERI.

- Palumbo, Genoveffa (2000) « I miracoli promessi e negati - Le Meditationes di Nadal tra le domande della donna cananea e le parabole missionarie », dans Golinelli, Paolo (éd.) (2000) *Il pubblico dei santi - Forme e livelli di ricezione dei messaggi agiografici*, Naples : Viella : 285-319.
- Panier, Louis (1973) *Écriture, foi, révélation : le statut de l'Écriture dans la révélation*, Lyon : Profac.
- Panier, Louis (1983) *La Vie éternelle : une figure dans la 1^{ère} Épître de saint Jean*, Paris : Groupe de recherches sémiolinguistiques.
- Panier, Louis (1984) *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert : approche sémiotique du discours interprétatif : étude*, Paris : Cerf.
- Panier, Louis (1991) *La naissance du fils de Dieu – Sémiotique et théologie discursive – Lecture de Luc 1-2*, Paris : Cerf.
- Panier, Louis (éd.) (1993) *Le temps de la lecture : exégèse biblique et sémiotique : recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris : Cerf.
- Panier, Louis (éd.) (1999) *Récits et figures dans la Bible : Colloque d'Urbino, [juillet 1994, Centre international de sémiotique et de linguistique de l'Université d'Urbino] / [actes publ. par le Centre pour l'analyse du discours religieux]*, Lyon : Profac ; Cadir.
- Panier, Louis (éd.) (1999a) *Les lettres dans la Bible et dans la littérature : actes du Colloque de Lyon, 3-5 juillet 1996*, Paris : Cerf.
- Panimolle, Salvatore A. (1995) « Conversione - penitenza – riconciliazione : i grandi temi della S. Scrittura per la 'Lectio divina' », dans Id. (1995) *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, Rome : Borla.
- Panofsky, Erwin (1930) *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, Lipsie ; Berlin : B.G. Teubner, trad.

- fr. Danièle Cohn *Hercule à la croisée des chemins : et autres matériaux figuratifs de l'Antiquité dans l'art plus récent*, Paris : Flammarion.
- Panofsky, Erwin (1972) *The Complete Engravings, Etchings and Drypoints of Albrecht Dürer*, New York : Dover Publications Inc.
- Papa, Giovanni (2001) *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti (1588-1634)*, Cité du Vatican : Urbaniana University Press.
- Papi, Gianni (1988) « Le tele della cappellina di Odoardo Farnese nella Casa Professa dei gesuiti a Roma », *Storia dell'arte*, 62 : 71-80.
- Paravicini Bagliani, Agostino (1994) *Il corpo del Papa*, Turin : Einaudi.
- Parente, Fausto (1996) « La Chiesa e il 'Talmud' », dans Vivanti, Corrado (éd.) (1996) *Gli Ebrei in Italia, Storia d'Italia – Annali*, éd. Ruggiero Romano et Corrado Vivanti, 2 vols (11* et 11**), Turin : Einaudi.
- Parfitt, Tudor et Trevisan Semi, Emanuela (2002) *Judaizing Movements : Studies in the Margins of Judaism*, Londres ; New York : Routledge Curzon.
- Pastine, Dino (1978) « Il problema teologico delle culture non cristiane », dans Pastine, Dino et al. (1978) *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Florence : la Nuova Italia Editrice : 1-22.
- Pastine, Dino (1987) *La nascita dell'idolatria, l'Oriente religioso di Athanasius Kircher*, Florence : la Nuova Italia.
- Pastor, Ludwig von (1928) *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. Mit Benutzung der Päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von Ludwig Freiherrn von Pastor. Dreizehnter Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Katholischen Restauration und des Dreissigjährigen Krieges ; Gregor XV und Urban VIII (1621-1644). Erste Abteilung: Gregor XV (1621-

- 1623) ; Urban VIII (1623-1644) erster Teil, Fribourg : Herder et Co. G.m.b. H. Verlagsbuchhandlung.
- Pastoureau, Michel (1982) *La coquille et la croix : les emblèmes des croisés*, Paris : l'Histoire.
- Pastoureau, Michel (1995) *Rayures : une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris, Seuil.
- Paternoster, Mauro (1985) *A carte scoperte : considerazione sul significato della conversione e della riconciliazione cristiana*, Noci : La scala.
- Patte, Daniel (1976) *What is structural exegesis?*, Philadelphia : Fortress Press.
- Patte, Daniel (1978) *Pour une exégèse structurale*, Paris : Éditions du Seuil.
- Patte, Daniel (1981) *Carré sémiotique et syntaxe narrative : exégèse structurale de Marc, ch. 5*, Besancon : Groupe de recherches semio-linguistiques.
- Patte, Daniel (1983) *Paul's Faith and the Power of the Gospel : a Structural Introduction to the Pauline Letters*, Philadelphia : Fortress Press.
- Patte, Daniel (1990) *The Religious Dimensions of Biblical Texts : Greimas's Structural Semiotics and Biblical Exegesis*, Atlanta, GA : Scholars Press.
- Patte, Daniel (1990a) *Structural Exegesis for New Testament Critics*, Minneapolis : Fortress Press.
- Patte, Daniel et Volney, Gay (1986) « Religious Studies », dans Sebeok, T.A. (éd.) (1986) *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, 3 vols, Berlin ; New York ; Amsterdam : Mouton de Gruyter, 3 : 797-807.
- Paul, Thomas (éd.) (2002) *Human Rights and Religious Conversion*, Dehli : Media House.

Pázmány, Péter (1605) *Diatriba theologica. De visibili Christi in terris Ecclesia. Aduersus posthumum Guilielmi VVitakeri, librum, contra illustrissimim cardinalem Bellarminum. Quam [...] Friedricus Brenner [...] defendet mense die præside R. P. Petro Pazmani, Graecij Styriæ : excudebat Georgius Widmanstadius.*

Pázmány, Péter (1619) *Falsæ originis motuum Hungaricorum, succincta refutatio, s.l. : s.n.*

Pázmány, Péter (1620) *Vindiciæ ecclesiasticæ quibus edita a principe Bethlen in clerum Hungariæ decreta diuinis humanisque legibus contraria, ipso jure nulla esse demonstrantur, authore Petro Pazmany, Viennæ Austriae : ex off. W. Schump*

Pázmány, Péter (1620) *Vindiciæ ecclesiasticæ quibus edita a principe Bethlen in clerum Hungariæ decreta, diuinis humanisque legibus contraria, ipso jure nulla esse, demonstrantur authore Petro Pazmany archiepiscopo Strigoniense, Vienne : ex officina typographia Wolfgangi Schump. typographi aulici.*

Pázmány, Péter (1636) *A' Római Anyaszentegyház Szokásából, minden vasarnapokra, es egy-nehany innepekre, Rendelt Evangeliomokrúl, predikacziok. Mellyeket, el nyelvenek tanitasautan Irásban foglalt ; Cardinal Pazmany Peter esztergami ersek, Posonban [Pozsony] : s.n.*

Pázmány, Péter (1873) *Codex epistolaris Petri Pázmány Card. Pázmány Péter Levelezése a m. Tud. Akademia tört. bizottsága megbízásából közzé teszi Frankl Vilmas, [...] I. kötet, 1605-1626, Budapest : F. Eggenberger.*

Pázmány, Péter (1885) *Gyöngyök, Pázmány Péter összes mveibl ; gyjtötte Vargyas Endre , Gyr : Surányi J.*

Pázmány, Péter (1894 – 1899) *Petri cardinalis Pázmány, [...] Opera omnia, partim e codicibus manuscriptis, partim ex editionibus antiquioribus et castigatioribus edita per senatum academicum regiæ*

scientiarum Universitatis Budapestinensis [...], Series latina [...], Budapest: typis regiæ scientiarum Universitatis. Contient: I. « Dialectica, quam e codice manuscripto bibliothecæ Universitatis budapestinensis recensuit Stephanus Bognár » – 1894 ; II. « Physica, quam e codice propria auctoris manu scripto recensuit Stephanus Bognár » – 1895 ; III. « De cælo, recensuit Stephanus Bognár » – 1897 ; IV. « Theologia scolastica, seu Commentarii et disputationes quæ supersunt in secundam theologicæ S. Thomæ Aquinatis Summæ et tertiam partem. Recensuit et praefatus est Adalbertus Breznay » – 1899.

Pázmány, Péter (1894) *Osszes Munkái [...] I. Felelet az Magyarai István sárvári praedicatornak [...]*, Budapest : s.l.

Pázmány, Péter (1895) *Imádságos, könyv meleyet irt és négyszer kinyomtattott [...]*, Budapest : s.n., [Pázmány Péter Összes Munkái a Budapesti kir. magyar tudomány-egyetem megbizásabol egybegyűjti és sajtó alá rendezi ugyanazon egyetem hittudományi Kara. Magyar sorozat, 11. kötet, éd. Béla Breznay).

Pázmány, Peter (1898) *Hodægus. Igazságra vezérlő Kalauz [...]*, 2 vols, Budapest : s.n.

Pázmány, Péter (1900) *Csepregi mesterség, az-az: Hafenreffernek magyarra fordított könyve eleiben függesztett leveleknek czégéres czigánysági és orczaszégyenút hazugsági / mellyet az igazságnak ótalmára irt Szyl Miklós ; sajtó alá rendezte Rapaics Rajmond, [...]* Budapest : nyomtatott a M. Kir. Tud. egyetem nyomdájában.

Pázmány, Péter (1957) *Pázmány Péter. Válogatott írásai [E kötetet összeállította Rónay György]*, Budapest : Magvet könyvkiadó.

Pázmány, Péter (1983) *Pazmany Peter muvei*, Budapest : Szepirodalmi Konyvkiado.

- Pázmány, Péter (1984) *Egy tudakozó predikátor neveléséről ; sajtó alá rendezte az utószót és a jegyzeteket írta Bitskey István*, Budapest : Europa.
- Peeters, Paul (1961) « L'œuvre des Bollandistes », dans *Subsidia hagiographica*, 24.
- Peirce, Charles Sanders Sebastian (1931-5) *Collected Papers*, 8 vols, Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Peirce, Charles Sanders Sebastian (1982-2000) *Writings of Charles S. Peirce : a Chronological Edition*, 6 vols, Bloomington : Indiana University Press.
- Peirce, Charles Sanders Sebastian (1998) *His Glassy Essence : an Autobiography of Charles Sanders Peirce*, Nashville : Vanderbilt University Press.
- Pellegrini, Carlo (1912) *Luigi Pulci : l'uomo e l'artista*, Pise : Nistri.
- Peñalosa, Joaquín Antonio (1959) « Hernando Domínguez Camargo, primogénito de Góngora », dans *Estilo*, 49 : 5-17.
- Pencak, William (1993) *History, Signing in*, New York : P. Lang.
- Pepper, D. Stephen (1971) « Guido Reni's Roman account book – I : the account book », *The Burlington Magazine*, 819 : 309-17.
- Pepper, D. Stephen (1984) *Guido Reni : a Complete Catalogue of His Works with an Introductory Text*, Oxford : Phaidon.
- Pérez Sánchez, Alfonso E. (2001) *Luis Tristán : h. 1585 – 1624*, Madrid : Ediciones del Umbral.
- Perouas, Louis (1964) « Missions intérieures et missions extérieures françaises durant les premières décennies du XVIIe siècle », dans *Parole et mission*, 27 : 644-59.
- Perry, John (2002) *Identity, Personal Identity, and the Self*, Indianapolis (Ind.) : Hackett.

- Pesch, Rudolf (1993) *Tra venerdì santo e Pasqua : la conversione dei discepoli di Gesù*, Brescia : Morcelliana.
- Pesic, Peter (2002) *Seeing Double : Shared Identities in Physics, Philosophy and Literature*, Cambridge, Mass. : the MIT Press.
- Peters, Gerald (1993) *The Mutilating God : Authorship and Authority in the Narrative of Conversion*, Amherst : University of Massachussets Press.
- Petitot, Jean (1985) *Morphogenèse du sens*, Paris : PUF.
- Petitot, Jean (1991) *Physique du sens : de la théorie des singularités aux structures sémio-narratives*, Paris : Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Petitot, Jean ; Fabbri, Paolo et Lorusso, Anna Maria (2001) *Nel nome del senso. Intorno all'opera di Umberto Eco*, Florence : Sansoni.
- Pezzini, Isabella (1998) *Le passioni del lettore : saggi di semiotica del testo*, Milan : Bompiani.
- Pezzini, Isabella (éd.) (1991) *Semiotica delle passioni : saggi di analisi semantica e testuale*, Bologne : Esculapio.
- Pezzini, Isabella (éd.) (2001) *Semiotic Efficacy and the Effectiveness of the Text : from Effects to Affects*, Turnhout : Brepols.
- Pfeiffer, Heinrich (2003) « L'iconografia », dans Sale, Giovanni (éd.) (2003) *Ignazio e l'arte die Gesuiti*, Milan : Jaka Book : 169-206.
- Philippart, Guy (1994-) *Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, 3 vols, Turnhout : Brepols.
- Pierantoni, Ruggero (1986) *Forma Fluens – Il movimento e la sua rappresentazione nella scienza, nell'arte e nella tecnica*, Turin : Boringhieri.

- Pierantozzi, Decio (1984) « La Gerusalemme liberata come poema religioso », *Studi tassiani*, 32 : 29-42.
- Pierrot, Maryvonne (1994) *L'eau : mythes et réalités* ; actes du colloque organisé à Dijon du 18 au 21 novembre 1992, Dijon : Centre Gaston Bachelard.
- Pigler, Andor (1974) *Barockthemen : eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 3 vols, Budapest : Akademiai Kiado.
- Pinto Crespo, Virgilio (1978-9) « La actitud de la inquisición ante la iconografía religiosa », *Hispania sacra*, 293 : 31-2.
- Pinto, Fernão Mendes (1614) *Peregrinação de Fernam Mendez Pinto em que da conta de muytas e muyto estranhas cousas que vio & ouuiu no reyno da China, no da Tartaria , no do Sarnau [...] e tambem da conta de muytos casos particulares que acontecerão assi a elle como a outras pessoas [...]*, Lisbonne : por Pedro Crasbeeck : a custa de Belchior.
- Pinto, Fernão Mendes (2003) *Peregrinação*, 2 vols, Mem Martins : Europa-America.
- Pittaluga, Mary (1949) *Filippo Lippi*, Florence : del Turco Editore.
- Placanica, Augusto (2001) *L'età moderna - alle radici del presente : persistenze e mutamenti*, Milan : Bruno Mondadori.
- Plazaola, Juan (1968) *Arte sacro moderno*, Madrid : BAC.
- Plutarchus Chaeronensis (1741) *Plutarchi Apophtegmata regum et imperatorum, Apophtegmata laconica, Antiqua Lacedaemoniorum instituta, Apophtegmata Lacenarum*, Londres : apud G. Darres et C. Dubosc.
- Poliakov, Léon (1967) *Les banquiers juifs et le Saint Siège du XIIIe au XVIIIe siècle*, Paris : Calmann-Lévy.

- Ponnelle, Louis et Bordet, Louis (1928) *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps*, Paris : la Colombe, Éditions du Vieux colombier ; Poitiers, impr. de Naudeau, Redon et Cie.
- Pontremoli, Alessandro (2003) *Il volto e gli affetti – Fisiognomica ed espressione nelle arti del Rinascimento*, Actes du Colloque, Turin, 28-9 novembre 2001, Florence : Leo S. Olschki.
- Pope-Hennessy, John (1991) *The Piero della Francesca Trail*, Londres : Thames and Hudson.
- Porter, Roy (éd.) (1997) *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, Londres et New York : Routledge.
- Posner, Roland ; Robering, Klaus et Sebeok, Thomas A. (1997-2003) *Semiotik : ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 3 vols, Berlin; New York : Walter de Gruyter.
- Possevino, Antonio (1595) *Tractatio de poesia & pictura ethica, humana, & fabulosa collata cum vera, honesta, & sacra*, Lyon : I. Pillehotte.
- Poutrin, Isabelle (1995) *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid : Casa de Velázquez.
- Pozzato, Maria Pia (2001) *Semiotica del testo*, Rome : Carocci.
- Pozzi, Giovanni (1974) *La rosa in mano al professore*, Firbourg : Éditions Universitaires.
- Pozzi, Giovanni (1981) *La parola dipinta*, Milan : Adelphi.
- Pozzi, Giovanni (1986) « L'identico del diverso in Santa Maddalena de' Pazzi », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Fribourg : Paulusverlag, 33.
- Pozzi, Giovanni (1987) *Rose e gigli per Maria : un'antifona dipinta*, Bellinzona : Casagrande.
- Pozzi, Giovanni (1993) *Sull'orlo del visibile parlare*, Milan : Adelphi.
- Pozzi, Giovanni (1996) *Alternatim*, Milan : Adelphi.

- Pozzi, Giovanni (1997) *Grammatica e retorica dei santi*, Milan : Vita e pensiero.
- Praloran, Marco (1990) « *Maraviglioso artificio* » : *tecniche narrative e rappresentative nell'« Orlando innamorato »*, Lucque : M. Pacini Fazzi editore.
- Praloran, Marco (1999) *Tempo e azione nell'« Orlando furioso »*, Florence : L.S. Olschki.
- Prat, Ferdinand (1908-12) *La Théologie de saint Paul*, 2 vols, Paris : 1908-12.
- Praz, Mario (1975) « Ariosto in Inghilterra », dans « Convegno Internazionale L. Ariosto », Roma ; Lucca ; Castelnuovo di Garfagnana ; Reggio Emilia ; Ferrara. Atti dei Convegni Lincei, 6, Rome : Accademia Nazionale dei Lincei : 511-525.
- Prior, Arthur N. (1962) *Changes in Events and Changes in Things*, The Lindley Lecture, Department of Philosophy, University of Kansas, 1962.
- Prodi, Paolo (1959-67) *Il cardinale Gabriele Paleotti : (1522-1597)*, 3 vols, Rome : Storia e letteratura.
- Prodi, Paolo (1962) « Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella Riforma cattolica », *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4 : 123-212.
- Prodi, Paolo (1965) « Riforma cattolica e controriforma », *Nuove questioni di storia moderna*, I, Milan : Marzorati.
- Prodi, Paolo *et al.* (1965) *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*, Actes du Colloque International d'Histoire, Rome-Freibourg : Herder.
- Prodi, Paolo *et Reinhard, Wolfgang* (1996) *Il Concilio di Trento e il moderno*, Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico, Bologne : il Mulino.

- Prosperi, Adriano (1982) « *Otras Indias* ». Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi », dans Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (1982) *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, convegno internazionale di studi, Florence, 26-30 juin 1980, Florence : Olschki.
- Prosperi, Adriano (1985) « Intorno ad un catechismo figurato del tardo '500 », dans *Quaderni di Palazzo Te*, 5, janvier-juin 1985 : 45-53.
- Prosperi, Adriano (1986) « Il Concilio di Trento e la Controriforma », dans Tranfaglia, Nicola et Firpo, Massimo (éd.) (1986) *I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, 10 vols, Turin : UTET, vol. V : « L'età moderna : la vita religiosa e la cultura » : 174-211.
- Prosperi, Adriano (1990) « Intorno ad un catechismo figurato del tardo '500 », dans *Quaderni di Palazzo Te*, 5, janvier-juin : 45-53.
- Prosperi, Adriano (1996) « Incontri rituali : il papa e gli ebrei », dans Vivanti, Corrado (éd.) (1996) *Gli Ebrei in Italia, Storia d'Italia – Annali*, éd. Ruggiero Romano et Corrado Vivanti, 2 vols (11* et 11**), Turin : Einaudi : 495-520.
- Prosperi, Adriano (1998) « “Fantasia versus Intelletto” - Strategie Missionarie per la conversione dei popoli » dans Bernard Treffers et al. (1998) *Docere, Delectare, Movere - Affetti, devozione e retorica nel linguaggio artistico del primo barocco romano*, Rome : Edizioni De Luca.
- Prosperi, Adriano (1998a) *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin : Einaudi.
- Prosperi, Adriano (1999) *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, Turin : Einaudi.
- Prosperi, Adriano (2001) *Il Concilio di Trento : una introduzione storica*, Turin : Einaudi.

Pulci, Luigi (1948) *Il Morgante*, 2 vols, Turin : Utet, éd. Giuseppe Fatini, selon le texte de Volpi, Guglielmo (1900-1904) 3 vols, Florence : Sansoni.

Pullapilly, Cyriac K. (1975) *Cæsar Baronius, Counter-Reformation Historian*, Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press.

Quarré, Jean Hugues (1648) *Traité de la pénitence chrétienne*, Paris : S. Huré.

Quarré, Jean Hugues (1649) (1^e éd. 1635) *Trésor spirituel contenant les excellences du christianisme*, Paris : S. Huré.

Quarré, Jean Hugues (1654) *Direction spirituelle [...] pour les exercices d'une retraite*, Paris : Huré.

Queralt, Antonio et Ruiz Jurado, Manuel (1983) *S. Teresa d'Avila e S. Ignazio di Loyola, due spiritualità a confronto*, Rome : Centrum Ignatianum Spiritualis.

Quesnel, Pasquier (1693) *Les trois consécérations ou Exercices de piété pour se renouveler dans l'esprit du baptême, de la profession religieuse et du sacerdoce*, Bruxelles : H. Fricx.

Questier, Michael C. (1996) *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*, Cambridge : Cambridge University Press.

Rabau, Sophie (éd.) (2002) *L'intertextualité*, Paris : Flammarion.

Rader, Matthæus (1604) *Viridarium sanctorum ex menæis Græcorum lectum, translatum et annotationibus similibusque passim historiis illustratum a Matthæo Radero*, Avignon : Apud C. Mangum.

- Rader, Matthæus (1615-28) *Bavaria sancta, Maximiliani comitis palatini Rheni, utriusque Bav. ducis, auspiciis cœpta, descripta eidemque nuncupata, a Matthæo Radero, Raphael Sadeler, tabulis aereis expressit.* - *Bavariæ sanctæ volumen alterum* - *Bavariæ sanctæ volumen tertium* - *Bavaria pia*, 4 vols in-fol., Munich : R. Sadeler.
- Rahner, Karl et Vorgrimler, Herbert (1968) *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg ; Basel ; Wien : Verlag Herder KG.
- Raj, Anthony (2001) *Social impact of Conversion : a Comparative Sociological Study on the Christians of Scheduled Caste Origin and Scheduled Caste Hindus*, Dehli : ISPCK.
- Rajchman, John (éd.) (1995) *The Identity in Question*, Londres et New York : Routledge.
- Rajna, Pio (1869) « La materia del "Morgante" in un ignoto poema cavalleresco del secolo XV », dans *Il Propugnatore*, Bologne : Commissione per i testi di lingua, II, parte I.
- Rambo, Lewis R. (1982) « Bibliography : Current Research on Religious Conversion », *Religious Studies Review*, 8, 2 : 146-159.
- Rambo, Lewis R. (1982) « Interview, Update », *A Quarterly Journal of New Religious Movements*, 6, 1 : 21-33.
- Rambo, Lewis R. (1989) « Conversion: Toward a Holistic Model of Religious Change », *Pastoral Psychology* 38, 1 : 47-63.
- Rambo, Lewis R. (1993) *Understanding Religious Conversion*, New Haven (Conn.) et Londres : Yale University Press.
- Rapaport, Cécile (1996) *Étude de biographies spirituelles féminines du XVIIIe siècle*, maîtrise d'histoire, Université de Bordeaux III.
- Raposa, Michael L. (1989) *Peirce's Philosophy of Religion*, Bloomington : Indiana University Press.

- Räss, Andreas (1866-1880) *Die Convertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und ihren Schriften dargestellt*, 13 vols, Freiburg im Breisgau : Herder.
- Rastier, François (2001) *Arts et sciences du texte*, Paris : PUF.
- Rastier, François (2003) « Deniers et Veau d'or : des fétiches à l'idole », dans Leone, Massimo (éd.) (2003) *Semiotica del denaro*, numéro spécial de *Carte semiotiche* (5), Siena : Protagon : 35-64.
- Razzi, Serafino (1575) *Sermoni del reuerendo P.F. Serafino Razzi, dell'ordine de frati predicatori. Per le piu solenni, cosi domeniche come feste de' santi*, Florence : appresso Bartolomeo Sermartelli.
- Razzi, Serafino (1584) *Cento casi di coscienza*, Venise : Giacomo Licenzi.
- Razzi, Serafino (1587-8) *Vite dei santi, e beati del sacro ordine de' frati Predicatori, cosi huomini, come donne*. Con aggiunta di molte vite, che nella prima impressione non erano, Florence : Nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli.
- Razzi, Serafino (1590) *Sermoni predicabili dalla prima domenica dell'Auuento ; fino all'ottava di Pasqua di Resurrezione [sic]. Con altri cento sermoni piu breui : di diuerse materie da farsi, a Monasteri, & a compagnie. E con alcuni altresì sermoni da nozze, e da morti. A contemplazione, e commodo, de i predicatori incipienti : e de i reuerendi, e diuoti preti parrocchiani*, Florence : Nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli.
- Razzi, Serafino (1594) *Giardini d'esempi, o vero Fiori delle vite de' santi*. Scritti in lingua volgare, da F. Serafino Razzi, Florence : Nella stamperia del Sermartelli.
- Razzi, Serafino (1596) *Vita del glorioso San Iacinto confessore dell'ordine de' frati Predicatori*. Con le narrazioni della solenne di lui canonizzazione, Florence : Nella stamperia di Bartolomeo Sermartelli.

- Razzi, Silvano (1593) *Vite dei Santi e Beati toscani de' quali in fino a oggi comunemente si ha cognizione*, Florence : Giunti.
- Razzi, Silvano (1619) *Vita del b. Francesco Tarlati sanese dell'Ordine de' Servi di Maria Vergine / cavata dal libro delle Vite de' Santi e Beati toscani composto dal R.P. Abbate d. Silvano Razzi ; da Bernardino Florimi sanese*, Sienne : Bernardino Floridi.
- Razzi, Silvano (1621) *Vita, morte e miracoli di santo Alberto senese arciprete di Colle*, Sienne : Per Ercole e Agamennone Gori, in piazza.
- Rebello, Gabriel (1856) « Informaçao das cousas de Maluco », *Collecção de noticias para a historia e geografia das nações ultramarinas que vivem nos Dominios Portuguezes, ou lhe são visinhas*, Lisbonne : Academia Real das Sciencias, 4 : 143-312.
- Redig de Campos, Deoclecio (1936) « Intorno a due Quadri d'altare del Van Dyck per il Gesù in Roma ritrovati in Vaticano », *Bollettino d'arte*, 150.
- Redon, Odile (1990) « Hagiographies croisées dans la Toscane de la fin du XVIe siècle », dans Boesch Gajano, Sofia (éd.) (1990) *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo : strutture, messaggi, funzioni*, Fasano de Brindisi : Schena : 143-57.
- Regio, Paolo (1573) *Vite de' Santi protettori di Napoli*, Napoli : Giuseppe Cacchii.
- Regio, Paolo (1580) *La Vita dell'Angelico Dottor San Tommaso d'Aquino*, Naples : Orazio Salviani ad istanza di Gio. Battista Cappelli.
- Regio, Paolo (1581) *La vita del Glorioso confessore San Pietro Celestino*, Naples : Gio. Battista Cappelli.
- Regio, Paolo (1581) *Vita e miracoli di S. Francesco di Paola*, Naples : Gio. Battista Cappelli.

- Regio, Paolo (1582) *La vita del Santo Padre Antonino Abbate*, Naples : Gio. Battista Cappelli.
- Regio, Paolo (1584) *Le Vite de' tre Santissimi Vescovi Vitaliano, Ireneo, et Fortunato*, Naples : Orazio Salviani e Cesare Cesari.
- Regio, Paolo (1584a) *Le vite del Santo Padre Guglielmo*, Vico Equense : Giuseppe Cacchii.
- Reinhardt, Wolfgang (1996) *Kleine Geschichte des Kolonialismus*, Stoccarde : Kröner Verlag.
- Restrepo, Daniel (1940) *La Compañía de Jesús en Colombia*, Bogotá : s.n.
- Reuter, Rainer et Schenk, Wolfgang (éd.) *Semiotica Biblica : eine Freundesgabe für Erhardt Güttgemanns*, Hamburg : Kovac.
- Rey, Alan (éd.) (1993) *Dictionnaire historique de la langue française*, 2 vols, Paris : Dictionnaires de Robert.
- Reyff, Simone de (éd) (1989) *Sainte amante de Dieu : anthologie des poèmes héroïques du XVIIe siècle français consacrés à la Madeleine*, Fribourg : Ed. universitaires de Fribourg.
- Reyff, Simone de (1998) *L'Église et le théâtre : l'exemple de la France au XVIIe siècle*, Paris : les Éd. du Cerf.
- Reymond, Philippe (1958) *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, Leiden : Brill.
- Reynolds, Ernest Edwin (1980) *Campion and Parsons. The Jesuit Mission of 1580-1*, Londres : Sheed and Ward.
- Rheinbay, Paul (1995) *Biblische Bilder für den inneren Weg : das Betrachtungsbuch des Ignatius-Gefährten Hieronymus Nadal (1507 – 1580)*, Egelsbach-Frankfurt : Hänzel-Hohenhausen.
- Ribadeneira, Pedro de (1572) *Vita Ignatii Loiolæ, Societatis Iesu fundatoris, libris quinque comprehensa ; in quibus initia ipsius Societatis ad annum usque Domini 1556 explicantur*, Naples : apud

Iosephum Cacchium (1^e éd. latine, éditions ultérieures en 1586, 1587, 1590, 1595, 1602, etc. Les Bollandistes la reproduisirent en choisissant les éditions de 1587 et 1602 – AASS, Iulii, 7). L'une des meilleures éditions contemporaines est la *Vita Ignatii Loyolæ / auctore Petro de Ribadeneyra*; textus latinus et Hispanus cum censuris edidit Candidus de Dalmasas, Rome : Apud Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965 (éd. critique bilingue).

Ribadeneira, Pedro de (1583) *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la religion de la Compania de Jesus*. Escripta en latin por el padre Pedro de Ribadeneyra de la misma Compania, y agora nueuamente traduzida en romance, y anadida por el mismo autor. Madrid : Por Alonso Gomez impressor de su Magestad ; éditions ultérieures en 1584, 1586, 1594, 1605. La 1^e éd. a été rééditée dans *Obras Escogidas del P. Pedro de Ribadeneira...* por D. Vicente de la Fuente (Madrid : Ribadeneira, 1868) La éd. De 1605 a été reproduite dans Ribadeneira 1945.

Ribadeneira, Pedro de (1586) *Vita del b. Ignatio Loiola fondatore della religione della Compagnia di Giesù descritta dal R.P. Pietro Ribadenera prima in lingua latina e dopo da lui ridutta nella castigliana, & ampliata in molte cose. E nuovamente tradutta dalla spagnuola nell'italiana da Giovanni Giolito de' Ferrari*, Venise : appresso i Gioliti.

Ribadeneira, Pedro de (1616) *Vita B. Ignatii Societatis Iesu fundatoris Latinogræca* : ex Hispanica, quam R.P. Gaspar Quartemont eiusdem Societatis Latine reddidit. Interprete Georgio Mayr ex eadem Societate Augustæ Vindelicorum. (Augustæ Vindelic.: apud Christophorum Mangium, 1615).

- Ribadeneira, Pedro de (1676) *Biblioteca scriptorum societatis Iesu*, Rome :
Ex Typographia Iacobi Natonij de Lazzaris Varesij.
- Ribadeneira, Pedro de (1945) *Historias de la Contrarreforma*, Madrid :
BAC.
- Ribera, Francisco de (1863) *La vida de la madre Teresa de Iesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, Madrid : par la
Librería de Francisco Lizcano.
- Ricard, Robert (1933) La « Conquête spirituelle » du Mexique, essai sur
l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres mendiants en
Nouvelle-Espagne, de 1523-24 à 1572, thèse principale pour le
doctorat ès lettres, présentée à la Faculté des lettres de Paris, Paris :
Institut d'Ethnologie.
- Ricci, Matteo (1985) *Lettere del manoscritto maceratese*, éd. Chiara Zeuli,
Macerata : Centro Studi Ricciani.
- Richard, Jean (1981) *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Turnhout :
Brepols.
- Richler, Mordecai (1972) *St Urbain's Horseman*, Londres : Panther.
- Ricoeur, Paul (1979) *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia :
Fortress Press.
- Ricoeur, Paul (1980) *La Grammaire narrative de Greimas*, Paris : Groupe
de recherches sémio-linguistiques.
- Ricoeur, Paul (1983-1985) *Temps et récit*, 3 vols, Paris : Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris : Seuil.
- Ricoeur, Paul (1990b) *Entre hérmeneutique et sémiotique*, Limoges : Pulim.
- Ridolfi, Carlo (1914-24) *Le Meraviglie dell'Arte*, 2 vols, éd. Detlev Fr.
Von Hadeln, Berlin : G. Grottesche Verlagsbuchhandlung. (Venise :
Giovanni Battista Sgava, 1648).
- Riegl, Aloys (1893) *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der
Ornamentik*, Berlin : G. Siemens.

- Rieu, Josiane (1988) *Jean de Sponde, ou, La coherence interieure*, Paris : Champion ; Genève : Slatkine.
- Riley-Smith, Jonathan (1999) *The Oxford History of the Crusades*, Oxford : Oxford University Press.
- Rinuccini, Giovanni Battista (1645) *Il cappuccino scozzese di monsig. Gio. Battista Rinuccini arcivescouo, e principe di Fermo*, Florence : nella stamperia di S.A.S.
- Ripa, Cesare (1988) *Iconologia*, 2 voll., Torino : Fógola.
- Risselin-Steenebrugen, Marie (1948) *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, 4, 20 : 93-102.
- Robertis, Domenico de (1958) *Storia del Morgante*, Florence : F. Le Monnier.
- Robic-de Baecque, Sylvie (1999) *Le salut par l'excès : Jean-Pierre Camus (1584-1652) : la poetique d'un eveque romancier*, Paris : H. Champion ; Genève diff. Slatkine.
- Rodini, Robert J. et Maria, Salvatore di (1980) *An Annotated Bibliography of Ariosto Criticism, 1956-1980*, Columbia : University of Missouri Press.
- Rodriguez Gutiérrez de Ceballos, Alfonso (1992) « La iconografía de San Ignacio de Loyola y los ciclos pintados de su vida en España e Hispanoamerica », dans Plazaola Artola, Juan (1992) *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso internacional de historia, Bilbao : Mensajero : 107-27.
- Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, Alfonso (1999) « Usos y funciones de la imagen religiosa en los virreinos americanos », dans Brown, Jonathan (1999) *Los Siglos de Oro en los Virreinos de América, 1550-1700* », Madrid : Museo de América : 89-106.

- Rogers, Clement Francis (1903) *Baptism and Christian Archaeology*, Oxford : Clarendon Press.
- Rojas Villandrando, Agustín de (1614) *El viaje entretenido / de Agustin de Rojas [...] ; con una exposición de los nombres historicos y poeticos que no van declarados [...]*, Madrid : en casa de la viuda de Alonso Martín : a costa de Miguel.
- Roques, René (1975) « Valde artificialiter : le sens d'un contresens », dans Id. (1975) *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome : Edizioni dell'Ateneo : 45-98.
- Rosa, Mario (1970) « Per la storia della vita religiosa e della Chiesa in Italia fra il '500 e il '600. Studi recenti e questioni di metodo », *Quaderni storici*, 15.
- Roscioni, Gian Carlo (2001) *Il desiderio delle Indie : storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turin : Einaudi.
- Rose, Paul Lawrence (1980) *Bodin and the Great God of Nature : the Moral and Religions Universe of a Judaiser*, Genève : Droz.
- Rosenfeld, Sophia A. (2001) *A Revolution in Language : the Problem of Signs in Late Eighteenth-Century France*, Stanford : Stanford University Press.
- Ross, Andrew (1994) *A Vision Betrayed : The Jesuits in Japan and China 1542-1742*, Edimburgh : Edimburgh University Press.
- Rossi, Rosa (1983) *Teresa d'Avila. Biografia di una scrittrice*, Rome : Editori Riuniti.
- Rossoni, Elena (1995) *Immagini di santità : per un'iconografia di san Filippo Neri*, Bologne : Edizioni oratoriane ; Parme : Tipolitografia Benedittina Editrice.
- Rosweyde, Heribert (1607) *Fasti sanctorum*, Anvers : Apud J. Moretum.
- Rosweyde, Heribert (1615) *Vitæ patrum*, Anvers : Ex officina Plantiniana, apud viduam et filios J. Moreti.

- Rosweyde, Heribert (1743) *Martyrologium Adonis*, Rome : Ex typographia Palladis (1613).
- Rotberg, Robert I. et Rabb, Theodore K. (1988) *Art and History : Images and their Meaning*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Roth, Cecil (1936) « Forced Baptism in Italy », *Jewish Quarterly Review*, 27 : 117-36.
- Rothkrug, Lionel (1980) *Religious Practices and Collective Perception : Hidden Homologies in the Renaissance and Reformation*, Waterloo, Ont. : University of Waterloo.
- Rovito (1623) *Pragmatica, Edicta, Regiæque Sanctiones Regni Napolitani*, Naples : Longo.
- Rubial García, Antonio (1999) *La santidad controvertida : hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, Mexico : UNAM ; Fondo de Cultura Económica.
- Rückert, Hanns (1925) *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil*, Bonn : A. Marcus und E. Weber.
- Ruda, Jeffrey (1982) *Filippo Lippi Studies. Naturalism, Style, and Iconography in Early Renaissance Art*, New York : Garland.
- Ruda, Jeffrey (1999) *Fra Filippo Lippi – Life and Work*, London : Phaidon.
- Ruiz Blanco, Matías (1965) *Conversión del Piritú*, Caracas : Academia Nacional de la Historia.
- Runciman, Steven (1931) « Some Remarks on the Image of Edessa », *Cambridge Historical Journal*, 3, 3 : 238-252.
- Rusconi, Roberto (1981) *Predicazione e vita religiosa nella società italiana : da Carlo Magno alla controriforma*, Turin : Loescher.
- Rusconi, Roberto (2002) *L'ordine dei peccati : la confessione tra Medioevo ed età moderna*, Bologne : il Mulino.

- Russell, Frederick H. (1997) « Augustine : Conversion by the Book », dans Muldoon, James (éd.) (1997) *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, Gainesville : University Press of Florida.
- Russo, Luigi (1955) « Matteo Maria Boiardo », dans *Belfagor*, juillet.
- Russo, Mauda Bregoli (1994) *Studi di critica boiardesca*, Naples : Federico & Ardia.
- Sahagún, Bernardino de (Ms) *Catecismo en imágenes y en cifras acompañadas de una interpretación en lengua española*, Fonds Mexicains, Paris, Bibliothèque Nationale, Ms n. 78.
- Said, Edward T. (2002) « La muerte lenta : un castigo minucioso », *El País*, 12 août 2002 : 9-10.
- Saint-Martin, Fernande (1990) *Semiotics of Visual Language*, Bloomington : Indiana University Press.
- Saint-Martin, Isabelle (2003) *Voir, savoir, croire : Catéchismes et pédagogie par l'image au XIXe siècle*, Paris : Honoré Champion.
- Saint-Pé, François de (1669) *Le nouvel Adam, troisième partie, où sont expliquées les cérémonies du baptême*, Paris : F. Léonard.
- Saint-Pé, François de (1675) (1^e édition 1667) *Dialogue sur le Baptême, ou la Vie de Jésus communiquée aux chrétiens dans ce sacrement, avec l'explication de ses cérémonies et de ses obligations*, Paris : L. Roulland.
- Saint-Saëns, Alain (1995) *Art and Faith in Tridentine Spain (1545 - 1690)*, New York et Washington : Peter Lang.
- Salas, Juan de (1609) *Disputationvm [...] in Primam secundæ diui Thome*, 2 vols, Barcelone : expensis Ioannis Simon.

- Sale, Giovanni (éd.) (2003) *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, Milano : Jaka Book.
- Salines, Emily et Raynalle, Udris (2002) *Intertextuality and Modernism in Comparative Literature*, Dublin : Philomel.
- Sallmann, Jean-Michel (1994) *Naples et ses Saints à l'âge baroque (1540 – 1750)*, Paris : PUF.
- Sallmann, Jean-Michel (éd.) (1992) *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris : Presses universitaires de France.
- Salvadori, Mario George (1980) *Why Buildings Stand Up*, New York : Norton, tr. fr. Nadine Aucoc (1983) *L'Architecture : des pyramides aux gratte-ciel*, Paris : Pygmalion.
- Salvy, Gerard-Julien (2001) *Revi*, Milan : Electa.
- Samoyault, Tiphaine (2001) *L'intertextualité : memoire de la littérature*, Paris : Nathan.
- Sanctis, Francesco de (1912) *Storia della letteratura italiana*, 2 vols, Bari : Laterza.
- Sanctis, Sante de (1924) *La conversione religiosa : studio bio-psicologico*, Bologne : Zanichelli.
- Santarelli, Giuseppe (1974) *Studi sulle Rime sacre del Tasso*, Bergamo : Centro Tassiano.
- Sarpi, Paolo (1974) *Istoria del Concilio Tridentino*, 2 vols (éd. Corrado Vivanti), Turin : Einaudi.
- Sauer (Suhr, Surius), Laurentius (1570-5) *De Probatis sanctorum historiis*, 6 vols, Cologne : sumptibus J. Kreps et H. Mylii.
- Saussure, Ferdinand de (1972) *Cours de linguistique générale*, (éd. Tullio de Mauro), Paris : Payot.

- Saussure, Ferdinand de (2002) *Ecrits de linguistique generale*, Paris : Gallimard.
- Sauzet, Robert (éd.) (1992) *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIIe siècle*, Actes du XXXIe colloque international d'études humanistes sous la direction d'Alain Ducellier, Janine Garrison, Robert Sauzet (Université de Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance), Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Sawday, Jonathan (1995) *The Body Emblazoned : Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres et New York : Routledge.
- Saxen, Ludolph Von (1522) *Vita Jesu Christi*, Lyon : G. Huyon.
- Saxer, Victor (1984) « La ricerca agiografica dai bollandisti in poi », dans *Augustinianum*, 24 : 333-45.
- Sbisà, Marina (éd.) (1978) *Gli atti linguistici*, Milan : Feltrinelli.
- Sbordone, Filippo (1936) *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco*, Naples : G. Torella.
- Scacchi, Fortunato (1639) *De cultu, et veneratione seruorum Dei liber primus qui est de notis, et signis sanctitatis beatificandorum, et canonizandorum in quo non tantum de sanctitate in genere, atque de virtutibus tam theologalibus, quam cardinalibus in gradu heroico ad praxim canonizationis agitur: sed etiam de quibuscumque alijs argumentis, quae sanctitatem ad effectum eiusdem indicare possunt*, Rome: ex typographia Vitalis Mascardi.
- Scaraffia, Lucetta (1993) *Rinnegati : per una storia dell'identità occidentale*, Rome : Laterza.
- Scattigno, Anna (1998) « "Il racconto del Pellegrino" di Ignazio di Loyola – Annotazioni a margine », dans Bocchini Camaiani, Bruna et Scattigno, Anna (éds) (1998) *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata : Quodlibet.

- Scavizzi, Giuseppe (1981) *Arte e architettura sacra - Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500-1550)*, Reggio Calabria : Casa del Libro Editrice.
- Schauffler, Marina F. (2003) *Turning to Earth: Stories of Ecological Conversion*, Charlottesville : University of Virginia Press.
- Scherz, Gustav (éd.) (1964) *Niels Stensen : Denker und Forscher im Barock, 1638-1686*, Stuttgart : Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.
- Schlanger, Judith (1997) *La vocation*, Paris : Seuil.
- Schmid, Georg (1986) *Die Zeichen der Historie : Beitrage zu einer semiologischen Geschichtswissenschaft*, Vienne : H. Bolhau.
- Schmidt, Michael (2001) *Germanien unter den Merowingern und fruhen Karolingern : auf den Spuren der ersten Herzoge, Bischofe und Missionare, von 482 bis 755*, Frankfurt : Artaunon.
- Schmitt, Jean-Claude (2003) *La conversion d'Hermann le Juif – Autobiographie, histoire et fiction*, Paris : Seuil.
- Schmitter, Peter (1987) *Das sprachliche Zeichen : Studien zur Zeichen- und Bedeutungstheorie in der griechischen Antike sowie im 19. und 20. Jahrhundert*, Munster : Institut fur Allgemeine Sprachwissenschaft der Westfalischen Wilhelms-Universität.
- Schnapper, Antoine (1988) *Le géant, la licorne et la tulipe – Histoire et histoire naturelle*, Paris : Flammarion : 71-4.
- Schneeman, Gerhard (1880) *Weitere Entwicklung der thomistisch-molinistischen Controverse, dogmengeschichtliche Studie von Gerhard Schneemann, [...] mit den autographen Aufzeichnungen Paul V über die Schlussssitzung der Congregatio de auxiliis [...]*, Freiburg : Herder.
- Schoemaker, Sydney (2003) *Identity, Cause, and Mind*, Oxford : Clarendon Press.

- Schöller, Bernadette (1993) « Eine wiederentdeckte 'Wundervita' des Hl. Franz Xaver », *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 52 : 313-318.
- Schurhammer, Georg (1923) *Shin-t. Der Weg der Götter in Japan. Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der japanischen Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts, etc.*, Bonn et Lipsie : s.n.
- Schurhammer, Georg (1928) *Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvanoka Bâhu und Franz Xavier 1539-1552. Quellen zur Geschichte der Portugiesen, sowie des Franziskaner- und Jesuitenmission auf Ceylon im Urtext herausgegeben und erklärt von G. Schurhammer und E.A. Voretzsch*, 2 vols, Lipsie : s.n.
- Schurhammer, Georg (1928a) « Tempel des Kreuzes », *Asia Maior*, 5 : 247-55.
- Schurhammer, Georg (1929) « Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.I. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 », *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, vol. 24A.
- Schurhammer, Georg (1955) *Franz Xaver : sein Leben und seine Zeit*, Freiburg ; Basel ; Wien :
- Schurhammer, Georg (1965) « Ein Xaveriusleben in Bildern », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 203-8.
- Schurhammer, Georg (1965b) « Das Bild des hl. Franz Xaver », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 209-212.
- Schurhammer, Georg (1965c) « Das wahre Bild des hl. Franz Xaver ? », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80*

- Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 213-216.
- Schurhammer, Georg (1965d) « Les Reliques de S. François Xavier et leur histoire », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 366-370.
- Schurhammer, Georg (1965e) « Uma Relação inédita do P.e Manuel Barradas SI sobre São Francisco Xavier », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 431-466.
- Schurhammer, Georg (1965f) « Festas en Lisboa em 1622 », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 483-492.
- Schurhammer, Georg (1965g) « Festas em Goa no ano 1622 », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 493-496.
- Schurhammer, Georg (1965h) « Xaveriusverehrung in Mexiko-Stadt », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 497-510.
- Schurhammer, Georg (1965i) « Der Silberschrein des hl. Franz Xaver in Goa », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 561-568.

- Schurhammer, Georg (1965l) « Las Fuentes Iconográficas de la Serie Javeriana de Guasp », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 599-604.
- Schurhammer, Georg (1965m) « Sulle orme del Saverio », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 619-622.
- Schurhammer, Georg (1965n) « Die Xaveriadas des P. Bernardo de Monzón », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 605-609.
- Schurhammer, Georg (1965o) « Das Japan-Epos des Annibale Canale SI », dans Id. (1962-65) *Gesammelte Studien : herausgegeben zum 80 Geburtstag des Verfassers*, Rome : Institutum historicum Societatis Iesu, 4, 1 : 611-613.
- Scianatico, Giovanna (1990) *L'arme pietose : studio sulla Gerusalemme Liberata*, Venice : Marsilio.
- Sclafert, Clément (1951) *L'âme religieuse de Montaigne*, Paris : Nouvelles éd. latines.
- Scobie, Geoffrey E.W. (1975) *Psychology of Religion*, London et Sidney : B.T. Batsford Ltd.
- Scribner, Robert W. (éd.) (1990) *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden : in Komm. bei O. Harrassowitz.
- Scroggs, James R. et Douglas, William G.T. (1977) « Issues in the Psychology of Religious Conversion », dans Newton, Malony H. (éd.) (1977) *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans Publishing Company.

- Sebastián, Santiago (1990) *El barroco iberamericano : mensaje iconográfico*, Madrid : Encuentro.
- Sebastián, Santiago (1992) *Iconografía e iconología del arte novohispano*, Mexico : Azabache.
- Sebeok, Thomas A. (1992) *Biosemiotics*, Berlin ; New York : Mouton de Gruyter.
- Sebeok, Thomas A. (2001) *Signs : An Introduction to Semiotics*, Toronto; Buffalo : University of Toronto Press.
- Sebeok, Thomas A. (2001a) *Global Semiotics*, Bloomington : Indiana University Press.
- Sebeok, Thomas A. (éd.) (1994) *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, 3 vols, Berlin ; New York : Mouton de Gruyter.
- Seggar, John et Kunz, Philippe (1972) « Conversion : Evaluation of a Step-Like Process for Problem Solving », *Review of Religious Research* 13, 3 : 178-84.
- Segre, Cesare (1977) *Semiotica, storia e cultura*, Padoue : Liviana.
- Segre, Cesare (2003) *La pelle di san Bartolomeo*, Turin : Einaudi.
- Segre, Renata (1986) « Il mondo ebraico nei cardinali della Controriforma », dans Sermoneta, Giuseppe (éd.) (1986) *Italia Judaica*, « Gi Ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca », Actes du 2^e Colloque International, Gênes, 10-15 juin 1984, Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato : 119-138.
- Segre, Renata (1996) « La Controriforma : espulsioni, conversioni, isolamento », dans Vivanti, Corrado (éd.) (1996) *Gli Ebrei in Italia, Storia d'Italia – Annali*, éd. Ruggiero Romano et Corrado Vivanti, 2 vols (11* et 11**), Turin : Einaudi : 707-778.

Seguel, Gerardo (1940) *Pedro de Oña : su vida y la conducta de su poesía*, Santiago : Ercilla.

Serís, Homero (1956) « Nueva genealogía de Santa Teresa », dans *Nueva Revista de Filología Española*, 10 : 365-384.

Sermoneta, Giuseppe (1972) « Tredici giorni nella Casa dei conversi : dal diario di una giovane ebrea del XVIII secolo », *Michael*, 1 : 261-315.

Sermoneta, Giuseppe (éd.) (1986) *Italia Judaica*, « Gi Ebrei in Italia tra Rinascimento ed Età barocca », Actes du 2^e Colloque International, Gênes, 10-15 juin 1984, Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

Serouet, Pierre (1958) *De la vie devote a la vie mystique : Sainte Thérèse d'Avila, Saint Francois de Sales*, Paris : Desclee de Brouwer.

Serrão, Vitor (1992) « Quadros de Vida de S. Francisco Xavier », dans *Oceanos*, 12 : 56-69.

Serrão, Vitor (1993) *A Lenda do São Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso : estudo histórico, estético e iconológico de um ciclo barroco existente na sagristia da igreja de São Roque*, Lisbonne : Quetzal ; Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

Serry, Jacques Hyacinthe (1740) *Historia congregationum de Auxiliis divinæ gratiæ sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V in quatuor libros distributa [...]. Accedit [...] liber quintus superiorum librorum apologeticus [...]*, Venise : apud F. Pitteri (Louvain, 1700).

Sers, Philippe (2002) *Îcônes et saintes images – La représentation de la transcendance*, Paris : Les Belles Lettres.

Sessa, Gaetano (1961) « Uno strano quadro e un episodio inedito riguardante San Filippo Neri », dans *L'Oratorio di S. Filippo Neri*, 18, 11 : 7.

- Sessa, Gaetano (1963) « San Filippo, un quadro e un sonetto », *L'Oratorio di S. Filippo Neri*, 20, 6 : 4-5.
- Shapiro, Meyer (1996) *Words, Script, and Pictures : Semiotics of Visual Language*, New York : G. Braziller.
- Shapiro, Michael (1991) *The Sense of Change – Language as History*, Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.
- Sheringham, Michael (1993) *French Autobiography. Devices and Desires. Rousseau to Perec*, Oxford : Clarendon Press.
- Shulvass, Moses A. (1973) *The Jews in the World of the Renaissance*, Leiden : Brill.
- Sicroff, Albert A. (1960) *Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XVe au XVIIe siècle*, Paris : Didier.
- Simonin, J. (1890) *Bibliographie douaisienne des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Douai : impr. de L. Dechristé.
- Simonsohn, Shlomo (1988) *The Apostolic See and the Jews, I (492-1404)*, Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Simpson, Richard (1896) *Edmund Campion. A Biography*, Londres : John Hodges.
- Skinner, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols, Cambridge : Cambridge University Press.
- Slors, Marc (2001) *The Diachronic Mind : an Essay on Personal Identity, Psychological Continuity and the Mind-Body Problem*, Dordrecht : Kluwer academic publ.
- Smith, Graham (1969) « Rubens' Altargemälde des Hl. Ignatius von Loyola und des Hl. Franz Xaver für die Jesuitenkirche in Antwerpen », in *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen in Wien*, 65 : 39-60.

Smith, Jeffrey Chipps (2002) *Sensuous Worship : Jesuits and the Art of the early Catholic Reformation in Germany*, Princeton : Princeton University Press.

Smith, Malcolm (1991) *Montaigne and Religious Freedom : the Dawn of Pluralism*, Genève : Droz.

Smith, Richard Candida (éd.) (2002) *Art and the Performance of Memory : Sounds and Gestures of Recollection*, Londres et New York : Routledge.

Soberón, Arturo (1997) *Cristobal de Villalpando : el pincel bien temperado*, Mexico : Consejo Nacional Para la Cultura.

Societas Goerresiana (1901-2001) *Concilium Tridentinum : diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio*, 13 vols, Freiburg : Herder.

Sommervogel, Carlos (1890-1909) *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 vols, Bruxelles : O. Schepens ; Paris : A. Picard.

Sontag, Susan (2002) *Where the Stress Falls*, Londres : Jonathan Cape.

South, Malcolm H. (1999) *The Jesuits and the Joint Mission to England during 1580-1581*, Lewiston, N.Y. : Lampeter and Mellen.

Sparti, Davide (2000) *Identità e coscienza*, Bologna : il Mulino.

Spear, Richard E. (1997) *The « Divine » Guido : Religion, Sex, Money, and Art in the World of Guido Reni*, New Haven : Yale University Press.

Spence, Jonathan D. (1984) *The Memory Place of Matteo Ricci*, New York : Viking Penguin.

Spengler, Dietmar (1996) « Die Ars jesuitica der Gebruder Wierix », dans *Wallraf-Richartz-Jahrbuch*, 57 : 161-194.

Sperber, Dan (1996) *La contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*, Paris : Éditions Odile Jacob.

- Sperber, Dan (2004) *Cultura e modularità*, text inédit en anglais traduit en italien par Massimo Leone, Florence : Le Monnier.
- Sperber, Dan et Wilson, Deirdre (1986) *Relevance : Communication and Cognition*, Cambridge, Mass. : Cambridge University Press.
- Spike, John T. (1999) *Mattia Preti. Catalogo ragionato dei dipinti*, Taverna (Italie) : Museo Civico.
- Sponde, Jean de (1978) *Œuvres littéraires – Suivies d'Écrits apologétiques avec des Juvénilia*, éd. par Alan Boase, Genève : Droz.
- Stegmüller, Friedrich (1935) *Geschichte des Molinismus*, Münster : Aschendorff.
- Stoichita, Victor I. (1995) *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, Londres : Reaktion Books.
- Stoichita, Victor I. (1999) *L'instauration du tableau : métapeinture à l'aube des temps modernes*, Genève : Droz.
- Stoichita, Victor I. (2000) *Brève histoire de l'ombre*, Genève : Droz.
- Stoichita, Victor I. et Coderch, Anna Maria (1999) *Goya : the Last Carnival*, Londres : Reaktion Books.
- Stow, Kenneth R. (1972) « The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth-Century Catholic Attitudes towards the Talmud », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 34 : 425-459.
- Stow, Kenneth R. (1976) « Conversion, Christian Hebraism and Hebrew Prayer in the Sixteenth Century », *Hebrew Union College Annual*, 47 : 217-236.
- Stow, Kenneth R. (1986) « Delitto e castigo nello Stato della Chiesa : gli Ebrei nelle carceri romane », dans Sermoneta, Giuseppe (éd.) (1986) *Italia Judaica*, « Gi Ebrei in Italia tra Rinascimento ed

- Èta barocca », Actes du 2^e Colloque International, Gênes, 10-15 juin 1984, Rome : Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato : 173-92.
- Stow, Kenneth R. (1994) *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Cambridge, Mass. ; London : Harvard University Press.
- Strada, Famiano (1622) *Saggio delle feste che si apparecchiano nel Collegio Romano in honore de' Santi Ignatio et Francesco da N.S. Gregorio XV canonizzati*, All' Illustrissimo, et Eccellentissimo Signor Principe di Venosa, Rome : Alessandro Zannetti, in-4°, 6 p.
- Straten, Roelof van (1987) *Antonio Tempesta and his Time : an Iconographic Index to A. Bartsch, Le peintre-graveur, vols. 12, 17 and 18*, Doornspijk, The Netherlands : Davaco Publishers.
- Strinati, Claudio (éd.) (1995) *La regola e la fama : San Filippo Neri e l'arte*, catalogue de l'exposition de Rome, Musée National de Palazzo Venezia, Milan : Electa.
- Strzygowski, Josef Rudolf Thomas (1885) *Iconographie der Taufe Christi, ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Kunst*, Munich : T. Riedel.
- Suárez, Francisco (1620-1) *De divina gratia pars prima*, 3 vols, Mayence : sumptibus Hermanni Mylii Birckmanni.
- Suárez, Francisco (1621) *De triplici virtute theologica*, Louvain : Cardon, Jacques & Cavellat, Pierre.
- Suárez, Francisco (1856) *Opera Omnia*, 5 vols, Paris : éd. Charles Berton.
- Suétone (G. Suetonius Tranquillus) (1993) *De vita Caesarum : libri VIII*, éd. Maximilian Ihm, Stoccarde : B.G. Teubner.
- Suire, Eric (2001) *La sainteté française de la réforme catholique : XVIe-XVIIIe siècles : d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation*, Bordeaux : Pessac.

- Susta, Josef (1905) *Ignatius von Loyola's Selbbiographie. Eine Quellengeschichtliche Studie von J.S.* : Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 26, Innsbruck : 45-106.
- Swift, James E. (1988) *Bernard Lonergan on Conversion-Faith and Critical Theological Methodology*, Rome : P. Studium Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe.
- Swoyer, Chris (1984) « Causation and Identity », dans French, A. Peter ; Uehling jr, Theodore E. et Wettstein, Howard K. (1984) *Causation and Causal Theories*, Midwest Studies in Philosophy, 9, Minneapolis : University of Minnesota Press : 593-622.
- Tacchi Venturi, Pietro (1922) « La canonizzazione e la processione dei cinque Santi negli scritti e nei disegni di due contemporanei (Giovanni Bricci ; Paolo Guidotti Borghese), dans Id. (éd.) (1922) *La Canonizzazione dei Santi Ignazio di Loyola, Fondatore della Compagnia di Gesù e Francesco Saverio, Apostolo dell'Oriente – Ricordo del terzo Centenario XII marzo 1622 – A cura del Comitato Romano-Ispano per le Centenarie Onoranze*, Rome : Tipografia « Grafia ».
- Tacchi Venturi, Pietro (1929) *S. Ignazio di Loyola nell'arte dei sec. XVII e XVIII*, Rome : A. Stock.
- Tacchi Venturi, Pietro et Scaduto, Mario (1950) *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 5 vols, 7 tomes, Rome : La Civiltà Cattolica.
- Tallon, Alain (1997) *La France et le Concile de Trente (1518-1563)*, Rome : École Française de Rome.
- Tallon, Alain (2000) *Le Concile de Trente*, Paris : Cerf.

- Tasso, Torquato (1629) *Disperatione di Giuda*, Pontremoli : s.l.
- Tasso, Torquato (1688) *La disperazione di Giuda, poemetto postumo del signor Torquato Tasso*, impresso la prima volta in Milano l'anno 1628. E di nuouo in questa seconda impressione dedicato all'Em.mo e Rev.mo Sig.re card. Felice Rospigliosi, Rome : Per D. A. Ercole.
- Tasso, Torquato (1956) *Gerusalemme liberata*, éd. Bartolo Tommaso Sozzi, Turin : UTET.
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self – the Making of the Modern Identity*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham : Duke University Press.
- Tejada Ramiro, Juan (1855) *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, vol. 5, Madrid : Pedro Montero.
- Tellini Santori, Barbara et Manodori, Alberto (éd.) (1995) *Messer Filippo Neri, Santo – L'Apostolo di Roma*, Rome : De Luca.
- Tellini Santori, Barbara et Manodori, Alberto (éd.) (1999) *I volti della santità – Ritratti e immagini di Santi dell'età moderna*, Rome : Ratable.
- Tenenti, Alberto (1952) *La vie et la mort a travers l'art du 15^e siècle*, Paris : A. Colin.
- Tentler, Thomas N. (1977) *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton : Princeton University Press.
- Thelen, Heinrich (1967) *Zur Entstehungsgeschichte der Hochaltar-Architektur von St. Peter in Rom*, Berlin : Mann.
- Theuerkauf, Gerhard (2003) « Semiotische Aspekte der Geschichtswissenschaften : Geschichtssemiotik », dans Posner, Roland ; Robering, Klaus et Sebeok, Thomas A. (1997-2003) *Semiotik : ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von*

- Natur und Kultur*, 3 vols, Berlin; New York : Walter de Gruyter, 3, 14 : 2937-2976.
- Thom, René (1991) *Esquisse d'une sémiophysique*, Paris : Interéditions.
- Thomas Aquinas (1984) *Summa theologiae*, 6 vols, Bologne : Edizioni Studio Domenicano.
- Thouless, Robert Henry (1971) *An Introduction to the Psychology of Religion*, Cambridge : The University Press.
- Tietze, Hans (1948) *Tintoretto : the Paintings and Drawings – with three hundred illustrations*, Londres : the Phaidon Press.
- Tiraboschi, Girolamo (1786) *Notizie de' pittori, scultori, incisori, e architetti nati degli stati del serenissimo signor duca di Modena con una appendice de' professori di musica raccolte e ordinate dal caualiere ab. Girolamo Tiraboschi*, Modène : presso la Società tipografica.
- Tixeront, Joseph (1888) *Les Origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar, étude critique, suivie de deux textes orientaux inédits*, Paris : Maisonneuve et C. Leclerc.
- Toaff, Ariel (1989) *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologne : il Mulino.
- Toaff, Ariel (1996) « Gli ebrei a Roma », dans Vivanti, Corrado (éd.) (1996) *Gli Ebrei in Italia, Storia d'Italia – Annali*, éd. Ruggiero Romano et Corrado Vivanti, 2 vols (11* et 11**), Turin : Einaudi : 121-152.
- Tolan, John Victor (2002) *Saracens : Islam in the Medieval European Imagination*, New York : Columbia University Press.
- Tolan, John Victor (éd.) (1996) *Medieval Christian Perceptions of Islam : a Book of Essays*, New York : Garland Pub.

- Tolnai, Károly (1963) « Conceptions religieuses dans la peinture de Piero della Francesca », dans *Quaderni di arte antica e moderna*, 3, Florence.
- Tolnay, Charles de (1970) *Michelangelo : the Tomb of Julius II*, Princeton : Princeton University Press.
- Torquemada, Juan de (1977) *Monarquía Indiana*, 3 vols, Mexico : UNAM, première éd. Séville : s.n., 1615.
- Torres Quintero, Rafael (1963) « Homenaje al poeta Hernando Domínguez Camargo », *Boletín de la Academia Colombiana*, 13 : 321-31.
- Torsellini, Orazio (1597) *De vita Francisci Xauerii qui primus e Societate Iesu in Indiam & Iaponiam Euangelium inuexit, libri sex Horatii Tursellini, e Societate Iesu, ab eodem aucti & recogniti*, Lodi : ex officina Henrici Houij.
- Torsellini, Orazio (1600) *Francisci Xauerii Epistolarum libri quatuor ab Horatio Tursellino e Societate Jesu in Latinum conuersi ex Hispano*, Mayence : apud Bathasarum Lippium : sumptibus Arnoldi Mylij.
- Torsellini, Orazio (1605) *Vita del b. Francesco Sauerio il primo della Compagnia di Gesu che introdusse la santa fede nell'India e nel Giappone. Scritta in lingua latina & in sei libri diuisa dal r.p. Orazio Torsellini della detta Compagnia. Tradotta nella toscana da Lodouico Serguiglielmi cittadin fiorentino*, Florence : appresso Cosimo Giunti.
- Torti, Luigia (1986) *Correggio e Ariosto : il pittore, il poeta e il loro tempo*, Pavie : s.n.
- Tramsen, Eckhard (2003) « Semiotische Aspekte der Religionswissenschaft », dans Posner, Roland ; Robering, Klaus et Sebeok, Thomas A. (1997-2003) *Semiotik : ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur*, 3 vols, Berlin; New York : Walter de Gruyter, vol. 3, sec. 14 : 3310-3344.

- Treffers, Bernard (éd.) (1998) *Docere, Delectare, Movere - Affetti, devozione e retorica nel linguaggio artistico del primo barocco romano*, Rome : Edizioni De Luca.
- Turchini, Angelo (1984) *La fabbrica di un santo: il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casale Monferrato: Marietti.
- Turner, Victor W. (1979) *Process, Performance, and Pilgrimage : a Study in Comparative Symbolology*, New Delhi : Concept.
- Turner, Victor W. et Turner, Edith (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*, New York : Columbia University Press.
- Turtas, Raimondo (1990) « Missioni popolari in Sardegna tra '500 e '600 », dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 44 : 369-412.
- Ullman, Chana (1989) *The Transformed Self : the Psychology of Religious Conversion*, Dordrecht, Hollande : Kluwer.
- Ulrich, Leo (1953) *Angelica ed i « migliori plettri » : appunti allo stile della Controriforma*, Krefeld : Scherpe.
- Unamuno, Miguel de (2000) *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid : Alianza (1905).
- Uriarte y Mariano Lecina, José Eugenio de (éd.) (1930) *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua asistencia de España, desde sus orígenes hasta el año de 1773*, 2 vols, Madrid : Editorial « Razón y Fe ».
- Valadés, Diego (*Fray*) (1579) *Rethorica Cristiana*, Pérouse : apud Petrumiacobum Petrutium.

- Valadés, Diego (*Fray*) (1989) *Retórica cristiana*, trad. cast. de Tarcisio Herrera Zapièn, México : Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica.
- Valbuena Briones, Angel (1961) « A propósito de la *Obras de Hernando Domínguez Camargo*, publicadas por el Instituto Caro y Cuervo », *Thesaurus*, 16 : 494-98.
- Valdivieso, Enrique (1988) *Juan de Valdés Leal*, Séville : Guadalquivir.
- Valencia, Gregorio de (1603) *Gregorii de Valentia Metimnensis [...] Commentariorum theologorum tomī quatuor, in quibus omnes quaestiones quae continentur in Summa theologica D. Thomas Aquinatis, ordine explicantur ac suis etiam in locis controversiae omnes fidei elucidantur [...] Cum variis indicibus [...]*, troisième éd., 4 vols, Louvain : sumptibus Horatii Cardon.
- Valentin, Jean-Marie (2001) *Les Jésuites et le théâtre, 1554-1680: contribution à l'histoire du monde catholique dans le Saint Empire romain germanique*, Paris: Desjonquères.
- Valentyn, François (1724-6) *Oud en nieuw Oost-Indiën, vervattende een naaukeurige en uitvoerige verhandeling van Nederlands mogentheyd in die gewesten*, 5 vols, Dordrecht : J. van Braam et Amsterdam : G. onder de Linden bsr.
- Valéry, Paul (1957) « L'homme et la coquille », dans Id (1957) *Œuvres*, 2 vols, éd. Jean Hytier, Paris : Gallimard, 2 : 886-7.
- Van Cleve, James (1986) « Mereological Essentialism, Mereological Conjunctivism and Identity through Time », dans French, Peter A. ; Uehling jr, Theodore E. et Wettstein, Howard K. (1986) *Studies in Essentialism*, Midwest Studies in Philosophy, 11, Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Van der Veer, Peter (1996) *Conversion to Modernities : the Globalization of Christianity*, New York, Londres : Routledge.

- Vance, Eugene (1986) *Mervelous Signals : Poetics and Sign Theory in the Middle Ages*, Lincoln : University of Nebraska Press.
- Vanneste, Alfred (1922) *Nature et grâce dans la théologie occidentale : dialogue avec H. de Lubac*, Louvain : Peeters.
- Vasquez, Gabriel (1618) *Disputationes metaphysicæ desumptæ ex variis locis suorum operum*, Anvers : apud Ioannem Keerbergium.
- Vachez, André (1988) *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Paris : École Française de Rome.
- Vazquez Janeiro, Isaac (OFM) (1988) « Fray Diego de Valadés. Nueva aproximación a su biografía », dans *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, Madrid : Deimos : 843-71.
- Vega, Miguel Angel (1970) *La obra poetica de Pedro de Oña*, Santiago du Chile : Editorial Orbe.
- Venard, Marc (1981) « 'Vos Indes sont ici'. Missions lointaines ou/et missions intérieures dans le Catholicisme français de la première moitié du XVIII siècle », dans Société d'histoire ecclésiastique (éd.) (1981) *Les réveils missionnaires en France du moyen age a nos jours : 12.-20. siècle*, Actes du Colloque de Lyon, 29-31 mai 1980, Paris : Beauchesne : 83-89.
- Vendittis, Luigi de (1988) « Ancora sul sentimento religioso in Tasso », *Giornale storico della letteratura italiana*, 145 : 481-511.
- Venturi, Lionello (1931) *Pitture italiane in America*, 2 vols, Milan : U. Hoepli.
- Verdi Webster, Susan (1998) *Art and Ritual in Golden-Age Spain : Sevillan Confraternities and the Processional Sculpture of Holy Week*, Princeton : Princeton University Press.

- Vermeulen, Alphonse (1958) *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle, 1600-1660*, Louvain : Publications Universitaires.
- Vest, Douglas C. (1998) *On Pilgrimage*, Cambridge, Mass : Cowley Publications.
- Vetancourt, A. de (1971) *Teatro mexicano*, Mexico : Porrúa.
- Vetter, Martin (1999) *Zeichen deuten auf Gott : der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente*, Marburg : Elwert.
- Vian, Nello (1973) « Per una iconografia di San Filippo Neri », *Oratorium*, 4, 2 : 111-113.
- Victoria, José Guadalupe (1986) *Pintura y sociedad en Nueva España, siglo XVI*, Mexico : UNAM.
- Vignau-Wilberg, Peter (1968) *Andrea Pozzos Innenraumgestaltung in S. Ignazio*, Kiel : thèse doctorale.
- Villari, Rosario (2001) *L'uomo barocco*, Roma-Bari : Laterza.
- Villegas, Alonso de (1583) *Flos sanctorum y historia general en que se escribe la Vida de la Virgen Sacratísima, Madre de Dios y Señora nuestra, y las de los Santos Antiguos, que fueron antes de la venida de Nuestro Salvador al mundo*, Toledo: Blas de Robles.
- Villegas, Alonso de (1596) *Nuovo leggendario della vita di Maria Vergine, immacolata madre di Dio, et signor nostro Giesù Christo; Delli Santi Patriarchi, & Profeti dell'Antico Testamento, & delli quali tratta, & fa mentione la Sacra Scrittura [...]*, trad. de l'espagnol à l'italien par Valentino, Giulio Cesare, Venise : Giovan Battista Ciotti.
- Villoslada, Riccardo G. (1954) *Storia del Collegio Romano – dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)* (Analecta Gregoriana – Cura Pontificiæ Universitatis Gregorianæ edita, vol. LXVI – Series facultatis historiæ ecclesiasticæ, Sectio A – n.2), Rome : Apud Ædes Universitatis Gregorianæ.

- Vinson, Martha Pollard (1995) « The Terms Eekolpion and Tenantion and the Conversion of Theophilus in the Life of Theodora (BHG 1731) », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 36 : 89-99.
- Viswanathan, Gauri (1998) *Outside the Fold : Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton : Princeton University Press.
- Vittori, Girolamo (1609) *Tesoro de las tres lenguas francesa, italiana y española. Thresor des trois langues françoise, italienne et espagnolle*, Genève : Philippe Albert & Alexandre Pernet.
- Vives, Juan Luis (1544) *De veritate fidei christianæ*, Bâle : ex officina Ioannis Oporini.
- Vlieghe, Hans (1973) *Saints, 2 vols (Corpus Rubenianum Ludwig Burchard – An Illustrated Catalogue Raisonné of the Work of Peter Paul Rubens Based on the Material Assembled by the Late Dr. Ludwig Burchard in Twenty-Six Parts)*, Londres et New York : Phaidon.
- Vogelstein, Hermann and Rieger, Paul (1895) *Geschichte der Juden in Rom*, 2 vols, Berlin: Mayer & Müller.
- Völkel, Markus (1987) « Individuelle Konversion und die Rolle der 'famiglia'. Lukas Holsteinius (1596-1661) und die deutschen Konvertiten im Umkreis der Kurie », *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 67 : 221-81.
- Volli, Ugo (1988) *Contro la moda*, Milan : Feltrinelli.
- Volli, Ugo (1991) *Apologia del silenzio imperfetto : cinque riflessioni intorno alla filosofia del linguaggio*, Milan : Feltrinelli.
- Volli, Ugo (1992) *Per il politeismo : esercizi di pluralità dei linguaggi*, Milan : Feltrinelli.
- Volli, Ugo (1994) *Il libro della comunicazione : idee, strumenti, modelli*, Milan : il Saggiatore.

- Volli, Ugo (2003) *Manuale di semiotica*, Rome-Bari : Laterza.
- Von Einsiedel, Wolfgang (éd.) (1981) *Dizionario letterario Bompiani delle Opere e dei Personaggi di tutti i tempi e di tutte le letterature*, 10 vols, 13 tomes, Milan : Bompiani.
- Voorst van Beest, Cornelis Wernard (1975) *Pilgrimages*, Guildford : Lutterworth Press.
- Voss, Gustav et Cieslik, Hubert (1940) *Kirishito-ki und Sayo-yoroku Japan : Dokumente zur Missionsgeschichte d. 17. Jh.*, Tokyo : Sophia University.
- Vovelle, Michel (1982) « La conversion par l'image : des vanités aux fins dernières en passant par le macabre dans l'iconographie du XVII^e siècle », dans Godard de Donville, Louise de (éd.) (1982) *La conversion au XVII^e siècle*, Actes du Colloque de Marseille (janvier 1982), Marseille : C.M.R. 17 (Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle).
- Vovelle, Michel (1989) *Histoires figurales : des monstres médiévaux à Wonderwoman*, Paris : Usher.
- Wagner, Karl et Keller, Albert (éd.) (1983) *St. Michael in München. Festschrift zum 400. Jahrestag der Grundsteinlegung und zum Abschluß des Wiederaufbaus*, Munich-Zurich : Schnell & Steiner.
- Walther, Hans Robert (éd.) (1963-67) *Proverbia sententiæque latinitatis mediæ ævi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung*, 3 vols, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.

- Wandel, Lee Palmer (1995) *Voracious Idols and Violent Hands : Iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg, and Basel*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Wanegffelen, Thierry (1999) *Une difficile fidélité : catholiques malgré le Concile en France, XVIe-XVIIe siècles*, Paris : PUF.
- Wang, Youxuan (2001) *Buddhism and Deconstruction : towards a Comparative Semiotics*, Richmond : Curzon.
- Warburg, Aby (1988) *Schlangenritual. Ein Reisebericht*, Londres : the Warburg Institute.
- Ward, Roger A. (2004) *Conversion in American Philosophy – Exploring the Practice of Transformation*, New York : Fordham University Press.
- Watzlawick, Paul ; Weakland, Janet Helmick et Fisch Richard (1974) *Change – Principles of Problem Formation and Problem Solution*, New York : Norton.
- Watzlawick, Paul, Beavin Janet Helmick et Jackson, Don D. (1967) *Pragmatics of Human Communication*, New York : Norton
- Waugh, Evelyn (1987) *Edmund Campion*, Londres : Cassell.
- Weber, Max (2000) *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, Weinheim : Beltz.
- Weddigen, Tristan (éd.) (2000) *Federico Zuccaro : Kunst zwischen Ideal und Reform*, Basel : Schwabe & Co.
- Weinstein, Donald et Bell, Rudolph M. (1982) *Saints and Society : The Two Worlds of Christendom 1000-1700*, Chicago : Chicago University Press.
- Weisbach, Werner (1921) *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlin : P. Cassirer.

- Weiss, Karl (1908) *P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moralthologe – in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit*, Klagenfurt : St. Josef Dereins Buchdruckerei.
- Wellbery, David (1984) *Lessing's Laocoon : Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, New York et Cambridge : Cambridge University Press.
- Wellesz, Emmy (1999) *Religious Thought Reflected in Mogul Painting*, London : G. Allen and Unwin.
- Whelcel, Love Henry (2002) *Hell without Fire : Conversion in Slave Religion*, Nashville : Abingdon Press.
- White jr., Lynn (1963) « What accelerated technological progress in the Western Middle Ages », dans Crombie, Alistair Cameron (1963) (éd.) *Scientific Change*, New York : Basic Books.
- Whitehead, Alfred North et Russell, Bertrand (1910-3) *Principia mathematica*, 3 vols, Cambridge : Cambridge University Press.
- Wholrab-Sahr, Monika (1999) *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt : Campus.
- Wicki, Iosephus (éd.) (1948-1950) *Documenta Indica*, éd., 2 vols, Rome : Monumenta Historica Societatis Iesu-Monumenta Missionum.
- Wiesberger, Franz (1990) *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion : soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*, Berlin : Duncker & Humblot.
- Wiggins, David (1967) *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Oxford : Basil Blackwell.
- Wiggins, Peter Desa (1986) *Figures in Ariosto's Tapestry, from Character to Design in the Orlando Furioso*, Baltimore : Johns Hopkins University Press.

- Willaert, Léopold (1960) *Histoire de l'Église. Après le concile de Trente, la Restauration catholique, 1563-1648*, Paris : Bloud et Gay.
- Williamson, George C. (éd.) (1904) *Bryan's Dictionary of Painters and Engravers*, 5 vols, Londres : George Bell and Sons.
- Willocx, F. (1929) *L'introduction des Décrets du Concile de Trente dans les Pays-Bas et dans la Principauté de Liège*, Louvain : Librairie Universitaire.
- Wilson, Carolyn (1993) « Domenico Tintoretto's *Tancredi Baptizing Clorinda* : A Closer Look », *Venezia Cinquecento*, Rome, 1993, 6 : 121-138.
- Wilson, Stephen (éd.) (1983) *Saints and their Cults : Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Winn, Colette H. (1984) *Jean de Sponde, Les sonnets de la mort, ou, La poetique de l'accoutumance*, Potomac, Md. : Scripta Humanistica.
- Wittkower Rudolf et Jaffe, Irma B. (1972) *Baroque Art : the Jesuit Contribution*, New York : Fordham University Press.
- Wittkower, Rudolf (1942) « 'Marvels of the East' : a study in the history of monsters », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5 : 159-97.
- Wolfe, Michael (1993) *The Conversion of Henri IV : Politics, Power and Religious Belief in Early Modern France*, Harvard : Harvard University Press.
- Wood, Christopher S. (2000) *The Vienna School Reader : Politics and Art Historical Method in the 1930s*, New York : Zone Books ; Cambridge, Mass. : distributed by the MIT Press.

- Woodward, Gary C. (2003) *The Idea of Identification*, Albany (N.Y.) : State University of New York Press.
- Woodward, Kathryn (1997) *Identity and Difference*, Londres : Sage.
- Woodward, Kathryn (2000) *Questioning Identity : Gender, Class, Nation*, Londres et New York : Routledge.
- Woodward, Kenneth (1996) *Making Saints : how the Catholic Church determines who becomes a Saint, who doesn't, and why*, New York : Simon & Schuster, trad. it. Lodovica Barilli (1991) *La fabbrica dei santi*, Milan : Rizzoli.
- Wright, Anthony David (1982) *The Counter-Reformation. Catholic Europe and the Non-Christian World*, Londres : Weidenfeld and Nicholson.
- Wright, Robin M. (éd.) (1999) *Transformando os deuses : os multiplos sentidos da conversão entre os povos indigenas no Brasil*, São Paulo : Fapesp.
- Wuttke, Dieter (éd.) (1998) *Aby M. Warburg-Bibliographie 1866 bis 1995 : Werk und Wirkung : mit Annotationen*, Baden-Baden : V. Koerner.
- Wuttke, Walter (1977) « Zu Fragen des Zustandekommens potentieller sprachlicher Wirkungen des Oxymorons und Problemen ihrer experimentellen Verifikation », *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 98 : 83-90.
- Xavier, Filipe Nery (1859) *Resumo historico da maravilhosa vida, conversões e milagres de S. Francisco Xavier*, Nova-Goa : Impr. Nacional.

- Yates, Francis A. (1944) « Paolo Sarpi's History of the Council of Trent », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 7, 1944 : 123-143.
- Yates, Francis A. (1966) *The Art of Memory*, Chicago : Chicago University Press.
- Yepes, Diego de (1946) *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Buenos Aires : Emecé Editores.
- Zanette, Emilio (1934) « Sull'ispirazione religiosa nella Gerusalemme liberata », *Rivista di sintesi letteraria*, Turin, I, 3.
- Zanutel, Paolo ; Rietti, Marco et Romani Brizzi, Arnaldo (1996) *San Filippo Neri (1515-1595)*, Rome : Edizioni il Polittico.
- Zatti, Sergio (1983) *L'uniforme cristiano e il multiforme pagano : saggio sulla Gerusalemme liberata*, Milan : il Saggiatore.
- Zeri, Federico (1957) *Pittura e Controriforma – L'« arte senza tempo » di Scipione da Gaeta*, Turin : Einaudi.
- Zerner, Henri (1969) *École de Fontainebleau ; gravures*, Paris : Arts et Métiers Graphiques.
- Zilberberg, Claude (1981) *Essai sur les modalités tensives*, Amsterdam : J. Benjamins.
- Zunzunegui Diez, Santos (1984) *Mirar la imagen*, Zarautz : Servicio Editorial, Universidad del País Vasco.
- Zupanov, Ines. G. (1999) *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, New Dehli : Oxford University Press.

NOTES.

¹ Leone 2010 est une version abrégée, en anglais, du présent livre.

² Kermode 1983 : 139.

³ Pour l'instant nous ne donnerons pas une définition précise de « changement spirituel » ou de « conversion religieuse ». Toutefois, nous soulignons que la première expression est plus générique que la seconde : la conversion religieuse est un type de changement spirituel, peut-être le plus éclatant, mais non pas le seul ; il y en a d'autres : la vocation, par exemple. Toute conversion religieuse est un changement spirituel, mais tout changement spirituel n'est pas une conversion religieuse.

En outre, l'épistémologie structuraliste qui guide nos recherches nous suggère de ne pas adopter une approche substantialiste, et de ne pas attribuer, donc, une signification précise aux expressions « changement spirituel » ou « conversion religieuse ». Etablir ce que c'est le changement spirituel serait sans doute utile pour les buts de la recherche et de la connaissance de ses textes, mais cette opération aboutirait inévitablement à des tautologies. A la fin de la recherche, l'on n'aurait pas poursuivi autre résultat que celui de collectionner un certain nombre de textes sur la base d'une définition préalable de la conversion religieuse (ou du concept, encore plus vague, de changement spirituel). Mais la connaissance des changements spirituels, et surtout de leur représentation, doit être un résultat, non pas un postulat, de la recherche ! En revanche, nous ne souhaitons pas nous contenter de ce type de résultat, mais voulons comprendre la façon dont le langage de la spiritualité se modifie après le Concile de Trente. A cette fin, au lieu de donner une définition cuirassée de « changement spirituel », nous procéderons de façon circulaire (une acception nébuleuse de « changement spirituel » nous permettra de focaliser notre attention sur un certain nombre de textes, mais l'analyse de ceux-ci nous poussera à changer nos définitions de départ) ; en outre, nous adopterons le postulat structuraliste et sémiotique selon lequel la définition des éléments est théoriquement moins intéressante et inter-subjectivement moins fiable que l'analyse de la différence entre les éléments. Plus qu'une quête de définitions (« la conversion est ceci ou cela »), la nôtre sera, plutôt, une étude des différences (*avant* le Concile de Trente, le changement spirituel était représenté avec de telles ou telles caractéristiques ; *après* le Concile de Trente, il est représenté avec de telles ou telles caractéristiques...). Pour l'instant, nous ne proposerons, donc, que des définitions lexicales ; changer : « rendre autre ou différent » ; spirituel : « qui est de

l'ordre de l'esprit considéré comme distinct de la matière » ; conversion : « le fait de passer d'une croyance considérée comme fausse à la vérité présumée ». Nous ne transcrivons ces définitions (du *Robert micro*) que pour le déconstruire ensuite.

⁴ Par « culture catholique » nous entendons le vaste archipel de textes influencé par cette religion et par les formes de son développement. Naturellement, les confins de cette influence ne peuvent pas être déterminés à priori, mais ils se définissent au fur et à mesure que l'on avance dans l'étude des textes individuels. La recherche est donc guidée, comme toute entreprise herméneutique, par des préjugés intellectuels, qui ne seront estompés, ou même abandonnés, que grâce à une étude rigoureuse.

L'image de l'archipel nous semble l'une des plus efficaces pour évoquer ce jeu d'interactions multiples entre préconceptions et expérience : un archipel, en effet, n'est perçu que s'il est observé globalement, et non comme une simple multiplicité d'îles. Cependant, la proximité géographique entre ces mêmes îles est indispensable pour qu'elles puissent être perçues conjointement comme un archipel. Malheureusement, mesurer la contiguïté culturelle n'est pas toujours aussi facile que rendre compte des distances géographiques. Sur l'idée d'archipel comme métaphore intellectuelle, *cf* Lancioni 1992 ; Cacciari 1997 ; Lestringant 2002.

Le choix du point de vue catholique n'a pas été déterminé par nos préoccupations religieuses (quoique nous ayons été élevés dans un contexte culturel inspiré aux valeurs du Catholicisme – mais pour être plus précis il faudrait spécifier quel type de Catholicisme : celui de l'Italie méridionale du dernier quart du vingtième siècle ; mais encore, cette indication serait, peut-être, trop abstraite : il faudrait spécifier les présuppositions religieuses et culturelles qui sous-tendent nos activités intellectuelles. Mais cela nécessiterait une autobiographie plus qu'un livre). En tous cas, nous tenons à affirmer dès le début de notre ouvrage que nous avons choisi la perspective catholique sur la conversion religieuse non pas parce qu'elle nous semble la meilleure du point de vue théologique, mais parce qu'elle nous paraît la plus adaptée du point de vue culturel (du moins dans le cadre de nos recherches), pour deux raisons : 1) le Catholicisme est la culture religieuse que nous connaissons mieux (et que cependant nous connaissons si peu !) ; 2) l'étude de cette culture nous a paru indispensable pour la compréhension de nombre de phénomènes qui nous intéressent profondément, et qui relèvent, notamment, de l'histoire de l'art et de la littérature, ainsi que de l'histoire des mentalités. Naturellement, il est impossible d'étudier l'histoire du Catholicisme sans jamais le

considérer dans son interaction avec les Christianismes réformés ainsi qu'avec les autres religions. C'est ce que nous ferons constamment.

⁵ *Cfr* l'entrée « conversion », écrite par Henry Pinard de la Boullaye, dans le DS, et notre introduction à l'étude de la conversion religieuse, Leone 2004.

⁶ La définition du Catholicisme (ou du Christianisme en général) comme religion pastorale, apostolique et universelle (et donc par conséquent « expansionniste ») ne va pas de soi. Elle entraîne nombre de problèmes théologiques, qui ont été abordés surtout par la discipline que l'on appelle « missionologie ». C'est dans le contexte des missions, en fait, qu'il devient urgent de préciser les traits de ladite définition. Pour une introduction générale à l'histoire et aux problèmes de la missionologie, *cfr* Barreda 2003. Quoique cet ensemble de problèmes théologiques soit très important vis-à-vis de notre recherche, nous ne le considérerons qu'en relation à tel ou tel texte spécifique qu'il puisse contribuer à interpréter. En outre, le problème éthique ou politique de la conversion, la question de savoir si le fait d'essayer de convertir un autre individu à telle ou telle religion puisse être considéré comme juste ou injuste, ne sera pas centrale dans notre livre. Cependant, pour une critique de « l'expansionnisme » des monothéismes, conduite à partir du cadre conceptuel de la philosophie du langage, *cfr* Volli 1992.

⁷ Pour une périodisation qui définit le concept de « catholicisme moderne », *cfr infra*.

⁸ Mais aussi l'opposition du Catholicisme au manque de croyances religieuses, ou à des formes « sécularisées » ou « tièdes » de religiosité. Le sujet de la « religiosité séculaire » n'a pas attiré suffisamment l'attention des chercheurs qui s'occupent de la période moderne ; ce sujet, en effet, a été abordé surtout en relation à l'histoire contemporaine des religions.

⁹ Nous traiterons abondamment ce sujet, sur lequel Armogathe 1982 reste un essai fondamental. *Cfr* aussi Garrigou-Lagrange 1951 et Gromolard 1998. Il ne faudrait pas oublier non plus que les structures narratives qui racontent la seconde conversion ont leur contrepartie séculaire dans les récits de retour aux origines. Les parallèles entre ces deux types de textes mériteraient une étude à part.

¹⁰ C'est l'hypothèse la plus délicate et compliquée de notre ouvrage. Une grande partie de nos efforts, en fait, sera dédiée à démontrer l'existence de cette interaction entre le développement de l'imaginaire catholique de la conversion après le Concile de Trente et l'évolution de la façon dont les cultures influencées par le Catholicisme représentent l'identité et le changement des êtres humains. À notre connaissance, il n'y a pas d'ouvrages qui se consacrent à ce sujet, dont l'étude est d'autant plus difficile en ce qu'elle requiert des vastes compétences interdisciplinaires (dans l'histoire des religions, notamment, mais aussi, plus en générale, dans l'histoire culturelle). Malheureusement, les études sur le Concile de Trente ont tendance à ne viser que les conséquences religieuses de la Réforme catholique, négligeant l'impact qu'elle ait pu avoir sur la culture en générale. Il y a cependant des exceptions, que nous mentionnerons au cours de notre recherche. Une étude classique s'occupant de l'influence de la dimension religieuse sur celle sociale, politique, économique, etc. est celle de Weber (2000).

D'autres auteurs ont suggéré que les changements relatifs à l'histoire de la sainteté, à laquelle nous prêterons une attention particulière, aient pu déclencher des retombées importantes même pour la compréhension de l'histoire de la technologie, comme l'affirme David S. Landes dans son essai *The Unbound Prometheus* (Landes 1969). Quoiqu'il consacre son étude aux transformations technologiques et au développement industriel en Europe occidentale de 1750 jusqu'à l'époque contemporaine, cet auteur avance l'hypothèse que, d'un certain point de vue, ce fut l'Église même qui, sans le vouloir, alimenta l'hérésie protestante (que Weber jugea comme liée au développement du capitalisme) avec sa sanctification du travail et son opposition à l'animisme. Jusqu'à ce que dans chaque arbre, fontaine ou ruisseau l'on avait vu une divinité, l'homme demeurait intimidé devant la nature. Mais, comme l'écrit Lynn White jr (White 1963), quand les Saints prirent la place des forces naturelles personnifiées et devinrent la cible la plus fréquente et intime de la dévotion populaire, le monopole terrestre de l'espèce humaine sur l'« esprit » fut réaffirmé, et l'homme devint libre d'exploiter la nature à son plaisir. Ainsi, selon cette hypothèse, le culte des Saints enfrenait l'animisme et jeta les bases de la conception naturaliste (mais non nécessairement irreligieuse) du monde, essentielle pour toute technologie fortement développée. Cette hypothèse nécessiterait d'une réflexion plus approfondie et

systématique, mais elle montre efficacement jusqu'à quel point l'étude de l'histoire religieuse puisse se révéler fructueuse pour la compréhension de celle « profane ».

Toutefois, celle-ci comme d'autres études proposent souvent des schématisations trop rigides, qui figent les différentes couches de l'histoire culturelle à l'intérieur de typologies d'interaction et de modèles d'explication trop génériques (par exemple, le fait de considérer la religion comme une simple superstructure, incapable de produire des effets sur les autres dimensions de la vie sociale et culturelle qui ne soient pas préalablement déterminés par la structure économique ou sociale, est une attitude très diffuse, mais trop simpliste. Nous citerons maints exemples où la religion joue plutôt le rôle de couche structurelle des changements qui ont lieu dans une culture ; *cfr* Leone 2004).

Au lieu de produire des généralisations trop schématiques, nous souhaitons restituer le premier plan aux représentations, aux détails textuels et contextuels qui en constituent l'originalité et même l'unicité. Nos hypothèses théoriques de départ, en fait, n'auront du sens que dans leur interaction avec les analyses ponctuelles.

¹¹ Il faut approfondir pour l'histoire des formes artistiques (qui comprend celle des représentations littéraires) le même discours que l'on a introduit dans la note précédente, à propos de l'impact de la religion sur la culture. Normalement, les chercheurs tendent à ne pas s'occuper de cet impact que lorsqu'il se manifeste dans les formes du discours artistique prêté à la religion (l'on parle, alors, de « littérature religieuse », « peinture religieuse », etc.). Cependant, l'on néglige le fait que cette influence se manifeste souvent de façon beaucoup plus profonde, par exemple dans les formes narratives que telle ou telle culture adopte pour raconter le changement (soit-il ou pas religieux). Malheureusement, une histoire générale des formes, la seule discipline qui puisse saisir ces tendances abstraites, est encore loin d'être développée. Les contributions les plus intéressantes à cet égard ont été proposées, à notre avis, par les historiens de la culture qui se sont emparés de certains concepts de la théorie des formes artistiques développée entre la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième (à son tour influencée par le développement de la morphologie). Notamment, l'école warburgienne a produit dans ce domaine des résultats intéressants ; pour une transposition de la théorie warburgienne dans le cadre de l'histoire des formes

littéraires, *cf*r Jolles 1974 et 2003). Cependant, ces tentatives sont encore en quelque sorte compromises par le manque d'un vocabulaire qui puisse décrire les formes sans retomber dans les contraintes du discours historique conventionnel. L'un des buts théoriques du présent livre sera celui de démontrer que la sémiotique peut fournir à la théorie et à l'histoire des formes le genre de vocabulaire et d'outils analytiques dont elles ont besoin (dans un seul mot, un « metalangage »). Sur les difficultés de combiner l'étude historique et celle morphologique, *cf*r Ginzburg 2000.

¹² Plusieurs auteurs ont fait le même choix. Notamment, cette hypothèse a été appuyée par Hubert Jedin. Dans son *Handbuch der Kirchengeschichte* (Jedin 1965), il affirme que la périodisation ne s'imposa dans l'histoire de l'Église que lorsque les schémas de l'histoire du monde et du salut, formulés par l'historiographie médiévale et par la méthode annalistique des Centuriateurs, suivie par le même Cesare Baronio, furent considérés comme dépassés. En effet, d'après Jedin, la tripartition entre antiquité, Moyen-Âge et âge moderne, que l'histoire profane accueillit à partir du dix-septième siècle, n'a jamais été complètement acceptée en ce qui concerne l'histoire de l'Église. Toutefois, selon cet auteur, il est tout de même indéniable que le Concile de Trente représente – surtout du point de vue privilégié qui nous est offert par notre collocation dans l'histoire (le futur du passé) – un passage d'importance capitale, et même une césure, dans l'évolution de la culture catholique (*cf*r également Jedin 1946).

La première périodisation de l'historiographie moderne, celle proposée par le philologue de Smalkalde Christopher Keller (mieux connu comme « Cellarius », - Halle, 1638-1707) dans l'*Historia medii evi a temporibus Costantini Magni usque ad Constantinopolim a Turcis captam* (1685), adopte des points de césure différents, mais toujours étroitement liés à l'histoire religieuse : l'édicte de Constantin de 313, qui accepta le Christianisme comme religion de l'état romain, et le 29 mai 1453, la conquête de Constantinople par les Turcs de Mahomet II (sur cette périodisation, *cf*r Placanica 2001).

En réalité, une périodisation parfaite n'existe pas. L'histoire est un continuum hétérogène où l'analyste décide de marquer des césures, selon la pertinence sémantique de ses recherches. Toutefois, par rapport à une même pertinence (dans notre cas, le changement spirituel dans le Catholicisme moderne) une périodisation peut certainement être jugée meilleure par rapport à une périodisation alternative (car elle

permet de mieux expliquer les mêmes phénomènes, par exemple, ou car elle permet d'en expliquer de façon cohérente un nombre plus élevé).

Sur le sujet de la périodisation, *cfr* surtout Diakonof 1999 ; Guarracino 2001 ; et Koselleck 2002. Sur le problème de la périodisation de la modernité, *cfr* surtout Koselleck 1979 ; Habermas 1985 ; et Osborne 1995.

Pour une conception sémiotique de l'histoire et du problème de sa périodisation, *cfr* Segre 1977 ; Schmid 1986 ; Lozano 1987 ; Lotman 1990 (ainsi que les autres ouvrages de l'école de Tartu) ; Pencak 1993 ; et Certeau 2002. *Cfr* aussi les numéros spéciaux de *Semiotica* consacrés à ce sujet en 1982, 1984 et 1991 (surtout ce dernier, sous la direction de William Pencak et Brook Williams) et Theuerkauf 2003.

La bibliographie sur le Concile de Trente est immense. Nous citerons des ouvrages spécifiques au fur et à mesure que nous traiterons de thèmes ponctuels. Pour une introduction générale, et pour saisir l'importance de cet événement dans le cadre de l'histoire occidentale, nous avons fait référence, outre qu'aux ouvrages généraux sur l'histoire moderne d'Europe et des pays européens, et aux ouvrages sur l'histoire du Catholicisme moderne, à Jedin 1975. Nous avons consulté, également, des synthèses plus concises, parmi lesquelles il faut mentionner surtout : Prodi *et al.* 1965 ; Jedin et Prodi 1979 ; Andreani 1985 ; Buzzi 1995 ; Prodi et Reinhard 1996 (surtout en relation à la définition de modernité) ; Alberigo et Rogger 1997 ; Marcocchi, Scarpati et Alberigo 1997 ; Mozzarelli et Zardin 1997 ; Prospero 1999 ; Tallon 2000 ; Prospero 2001. Plusieurs de ces ouvrages de synthèse contiennent des bibliographies abondantes. Pour un aperçu du point de vue de l'histoire espagnole, Gutierrez 1981 ; Cadenas y Vicent 1990 et Fernandez Terricabras 2001 ; pour les Flandres espagnoles, Willocx 1929 demeure un ouvrage de référence ; pour la France, Tallon 1997 et Wanegffelen 1999 ; pour l'application du Concile en Italie, Alberigo 1958 ; pour le Portugal (surtout en relation à l'histoire des missions) Castro 1945 et Caetano 1965. Nous avons consulté également Pallavicino (édition de 1968) et Sarpi (édition de 1974, *cfr* aussi Yates 1944). Pour les documents du Concile, nous avons utilisé les volumes édités par la Societas Goerresiana (Societas Goerresiana 1901-2001).

¹³ D'ailleurs, le concept de conversion et celui de Réforme sont liés sémantiquement. *Cfr* O'Malley 2000 : 16 :

One of the most consistent themes of the Bible is the need for conversion, that is, the need for individuals to reform themselves, with the help of God's grace, by turning to a better way of life. This basic understanding of reform persisted throughout the patristic period, but it was not without institutional applications and ramifications, especially in the West. Not until the Investiture Controversy of the eleventh Century, however, did the idea clearly emerge that the church itself, as a corporation, might be subject to reform and, indeed, require it.

La Réforme catholique, qui atteint son sommet institutionnel dans le Concile de Trente, serait donc une période de conversion de l'Église en tant qu'institution.

¹⁴ L'une et les autres peuvent être considérées comme deux aspects du même phénomène : la « médiation sacrée », à savoir l'ensemble des formes expressives que l'Église catholique a utilisées afin d'établir et gérer une communication entre Dieu et les êtres humains (de ce point de vue, les Saints seraient une sorte de moyen de communication entre immanence et transcendance). Ces formes avaient fait l'objet des critiques et des activités iconoclastes des Protestants, et furent donc redéfinies pendant le Concile de Trente. L'expression « représentation sacrée » est préférée à celle d'« image sacrée (ou sainte) » car elle inclut toute forme de représentation (et donc non seulement les images, mais aussi le théâtre, la littérature, etc.)

¹⁵ Cette section n'est pas consacrée au concept de sainteté en général, mais aux changements profonds que le Concile de Trente introduisit dans son évolution. Pour une introduction générale à la sainteté catholique et à son étude, lire le début du chapitre « L'âme jésuite ». Pour un efficace ouvrage de synthèse sur la sainteté moderne (avec une très riche bibliographie), *cfr* Gotor 2004.

¹⁶ Pour une introduction aux positions des Protestants à propos du culte des Saints, *cfr* Eire 1986 et Heming 2003. Ce dernier auteur soutient une position quelque peu divergente par rapport à la littérature précédente (surtout Huizinga 1932 et Rothkrug 1980), qui avait plutôt minimisé l'importance de ce sujet en comparaison avec d'autres thèmes de l'agenda protestante. Des études plus récentes, cependant, ont démontré la centralité de la question de la sainteté dans la religiosité populaire mais aussi dans la théologie des Réformes. L'on a découvert, en outre, que le culte des Saints, même dans

les pays protestants, survécût plus que l'on a eu tendance à penser (par exemple au sein des certaines manifestations de la culture religieuse, encore peu étudiées par les chercheurs, comme la dévotion féminine populaire) ; *cfr* aussi Kolb 1987 et Ozment 1992).

¹⁷ Le promoteur le plus important du décret fut le cardinal de Lorraine, chef de l'épiscopat français. Il voulait réglementer surtout la question de la représentation visuelle des Saints, qui en France avaient créé beaucoup de conflits confessionnels entre les Catholiques et les Calvinistes.

¹⁸ *Cfr* Maag 1999 et Kuroпка 2002.

¹⁹ Pour une étude détaillée de ce décret, *cfr* Burschel 1995, qui contient aussi une riche bibliographie.

²⁰ Pour une introduction à la vie et à l'œuvre de Villegas, *cfr* Martín Fernández 1981 et Aragiúés Aldaz 1994. Nous avons pu lire, et nous allons citer, une traduction italienne de Giulio Cesare Valentino (« *Piouano di Carpeneto* »).

²¹ L'exemplaire que nous avons consulté est conservé auprès de la bibliothèque « Roberto Caracciolo », à Lecce, Italie.

²² Tous les passages extraits de Villegas se trouvent dans le prologue. La comparaison entre les Saints et ceux qui ont déjà parcouru un chemin périlleux continue :

Insertarono bene i Santi la via del Cielo, guardandosi da gli assassini che sono i Demonij, da una banda, & il mondo, & la carne dall'altra ; Tutti procurano di assalire in questa vita, senza portare rispetto a persona, & però è cosa giusta, che seguiamo quelli, & andiamo dietro alle loro pedate per fuggir cosi fatti assassini, & non ci smarriremo.

²³ La circonstance historique de ce changement d'attitude vis-à-vis de la sainteté justifie notre choix d'adopter la sémiotique comme méthode d'analyse (car elle permet de saisir les stratégies rhétoriques implicites dans la construction d'un texte), mais aussi notre volonté de rédiger un livre double, concernant à la fois la littérature religieuse et l'iconographie de la sainteté.

²⁴ La bibliographie sur l'idéologie exégétique des Protestantismes est très vaste. Pour une introduction, *cf.* Ozment 1980 ; Levi 2002 ; Lindberg 2002 ; McGrath 2004.

²⁵ Ici la sainteté est décrite en termes artistiques. Les Saints sont le portrait vivant de la parole chrétienne. Leur vie peut donc être racontée, mais aussi représentée en images.

²⁶ Le passage continue par une série de citations érudites qui sont censées confirmer la thèse de l'auteur : le salut dérive non seulement de la parole théologique, mais aussi des exemples concrets de sainteté :

*Di questo ce ne diede il documento il grande Agostino, che in lui poco giouauano le molte lettere, che possedeua, per essere buono ; & quello, che intese dire della vita, gran penitenza, & famosi miracoli di Santo Antonio Abbate, gli giouò assai per farlo diuentar Santo. [L'auteur se réfère ici à la Vie d'Antoine écrite par Saint Athanase, qui peut être considéré comme l'un des créateurs du genre hagiographique. La thèse selon laquelle l'exemple de la vie des Saints produit, par la lecture des ouvrages hagiographiques qui la racontent, des nouveaux Saints, se retrouve souvent dans la culture catholique moderne (*cf.*, à ce propos, l'histoire de la « conversion » de Saint Ignace de Loyola)]. A questo proposito disse il medesimo Sant'Agostino sopra i Salmi, che due cose sono mezzo, per che l'uomo vadi a Dio, cioè la Scrittura, & la creatura. Niceforo Calisto narra di Sant'Antonio, che dimandato come poteva vivere nel deserto senza libri ; alludendo a quello, che dice San Paolo ; Le cose invisibili di Dio si vanno congetturando dalle visibili.*

À première vue, cet éloge de la créature peut apparaître paradoxale ou même contradictoire, au début d'un ouvrage hagiographique (l'hagiographie étant tout de même un type d'écriture). Mais l'introduction de Villegas propose une opposition entre l'Écriture sacrée et son incarnation dans la vie des Saints. De ce point de vue, l'hagiographie n'est pas une écriture, elle ne se substitue pas à l'Écriture sacrée ; elle n'est qu'un moyen par lequel la vie des Saints est racontée et comme revivifiée par la parole. En outre, comme Saint Antoine dans le désert, ainsi plusieurs lecteurs d'hagiographies (surtout des plus populaires), tout en n'étant pas capables de

comprendre les ouvrages compliqués de la théologie, en pourront néanmoins déduire le contenu à partir des *Vies* des Saints.

²⁷ Fidèle à son style didactique, l'auteur clarifie sa position théologique par l'exemple : « *Vidde S. Giovanni Euangelista in vna occhiata che diede nel Cielo, vn Angelo tanto bello, che prouocò la vista sua à gettarsi in terra per adorarlo. Volle adorarlo, & l'Angelo gli disse ; Non fare, che io sono tuo conseruo. Sono tali, & tante le virtù, che hanno alcuni Santi, che pare, che inuitino ad essere adorati, & riueriti, come se ciascuno di loro fosse Dio per natura.* » Cette dernière affirmation met l'accent sur l'un des problèmes principaux de l'hagiographie moderne : elle doit atteindre un équilibre paradoxal entre d'une part la glorification des Saints, qui sont proposés comme des modèles pour tous les Chrétiens, et d'autre part la distinction entre la vénération qui leur est consacrée et celle qui est destinée à Dieu. L'auteur distingue aussi entre l'adoration pour les Saints (« *dulia* ») et celle pour la Vierge (« *hiperdulia* »).

²⁸ « *Ponga mente ogn'uno alla via che tennero i Santi, & in particolare quello, à cui porta maggiore diuotione, d'onde egli alza il piede, & mettavi il suo, & tenga per fermo che da Dio hauerà il rimedio.* »

²⁹ « *Per sapere adunque la via tenuta de i Santi, bisogna intendere le vite di quelli, & cosi l'istoria delle vite dei Santi è importantissima, & molto profittevole ; massime quando chi la legge, è sicuro che sia vera.* » [L'auteur justifie ainsi son choix de raconter la vie des Saints de l'Ancien Testament ; si la véracité de l'histoire des nouveaux Saints catholiques peut être mise en doute, celle de la Bible est irréfutable. L'ouvrage de Villegas pourtant n'adhère pas aux critères de l'historiographie moderne : la véracité du récit ne dépend pas de la qualité historique des sources (qui serait généralement meilleure dans le cas des nouveaux Saints) mais de l'autorité de la source biblique. L'introduction de Villegas exprime alors une pensée paradoxale : la lecture de l'hagiographie, et donc de l'exemple vivant des Saints, doit accompagner celle de la Bible, mais en même temps elle a dans la Bible sa source ultime de véracité. Ainsi, un épisode de la vie de Saint Bernardin peut être vérifié par la lecture d'un épisode analogue, contenu dans l'Ancien Testament :

Et così a chi potesse parere che sia souerchio quello, che si dice intorno alla castità di vn San Bernardino nella sua vita, che prouocato da una certa donna, ricca, & bella, gli fece resistenza, & ne riportò vittoria, vedrà anco in un Giuseppe, figliuolo di Giacob, che la sua propria padrona con simili, & maggior segni di bellezza, & valore, lo stimolò vna, & più volte, infino ad essergli importuna & noiosa ; & quel Santo giouane sempre gli fece resistenza, senza temere il danno [...]

³⁰ L'usage de la langue vulgaire est justifié par une autre raison : l'hagiographie n'est pas la traduction d'un texte sacré, comme les traductions protestantes de la Bible, mais un récit qui élabore une synthèse de sources différentes.

³¹ Notre usage du terme « texte » suit celui de la sémiotique structurale, où il désigne un nombre et une variété d'objets beaucoup plus vastes que ceux de la signification traditionnelle (où généralement l'on n'entend par « texte » que le seul texte verbal).

³² Ce passage du prologue fournit plusieurs indications intéressantes à l'égard de l'histoire de la lecture des ouvrages hagiographiques.

³³ Les choix des hypothèses théoriques, de la période historique, du corpus, et de la pertinence sont étroitement connectés, et même inextricables. Notre discours ne peut que décrire en séquence ces éléments, qui cependant forment un réseau de pensées plutôt qu'une ligne de réflexion. Nous essayerons constamment de les mettre en relation ; nous prions les lecteurs d'excuser les répétitions qui pourront se produire à cause de cet effort.

³⁴ La sainteté et l'iconographie religieuse ne sont pas des domaines coextensifs. Cependant, ils partagent une région assez vaste de la « sémantique catholique ».

³⁵ En outre, les évêques de Léon et Lérida firent remarquer que l'assentiment du Roi Catholique n'était pas encore parvenu.

³⁶ *Cfr* Freedberg 1985, 1988, 1989 ; Feld 1990 ; Scribner 1990 ; Christin 1991 ; Michalski 1993 ; Wandel 1995 ; Besançon 2000 ; et Blickle 2002.

³⁷ Châlons-sur-Marne, 1511 – Paris, 1571.

³⁸ Comme l'affirme Hubert Jedin dans son interprétation des résultats du Concile, tous les grands Saints que l'Église proposa à l'imitation des fidèles à partir de la conclusion des travaux de Trente étaient des « guérisseurs d'âmes » plus que des guérisseurs de corps.

³⁹ À la fin de sa *Geschichte des Konzils von Trient* (1975), Jedin remarque que si l'histoire du Concile de Trente a été écrite, la description de l'exécution et de la mise en pratique de ses principes et des ses décrets reste à être élaborée. La difficulté de cette opération dérive de l'ampleur des domaines disciplinaires qu'il faudrait prendre en compte. Un objectif aussi ambitieux ne peut être atteint que par une histoire interdisciplinaire de la culture. La recherche décrite dans le présent livre se veut une modeste contribution à cette démarche. Sur l'application du Concile de Trente, *cfr* Willaert 1960 ; Prodi 1965 ; Bossy 1970 ; Rosa 1970 ; Bossy 1975 ; Tentler 1977 ; Wricht 1982 ; et Prosperi 1998a.

⁴⁰ Jusqu'à la fin du siècle, l'on peut mentionner Gilio da Fabriano 1564 ; Molanus 1570 ; Paleotti 1582 ; Borghini 1584 ; Alberti 1585 ; Armerini 1587 ; Possevino 1595. Sur la figure du cardinal Paleotti et sur sa théorie des représentations sacrées, *cfr* Prodi 1959-67. Pour une liste plus complète de traités post-tridentins sur les images sacrées, *cfr* Dejob 1884 et Barocchi 1960-2. Sur la question de l'influence du Concile de Trente sur l'évolution de l'art chrétien, la bibliographie est très vaste. Parmi les ouvrages généraux, *cfr* surtout Dejob 1884 ; Weisbach 1921 ; Blunt 1956 ; Zeri 1957 ; Prodi 1962 ; Wittkower et Jaffe 1972 ; Knipping 1974 ; Brown 1978 ; Pinto Crespo 1978-9 ; Maio 1983 ; Freedberg 1985 ; Cali 1980 ; Cali 1986 (qui contient une riche bibliographie) ; Freedberg 1988 ; Bouza Álvarez 1990 ; Menozzi 1991 ; Fabre 1992 ; Johns 1993 ; Jones 1993 ; Michalski 1993 ; Fumaroli 1994 ; Saint-Saëns 1995 ; Stoichita 1995 ; Morgen 1998 ; Prosperi 1998 ; Treffers 1998 ; Christin et Gamboni 1999 ; Corby Finney 1999 ; Dillenberger 1999 ; Cousinié 2000 ; Bailey 2001 ; Sers 2002 ; Smith (Jeffrey Chipps) 2002 ; Bailey 2003 et 2003a ; et Levy 2004. Nous ferons référence aux traités post-tridentins concernant l'art sacré de façon ponctuelle, en relation à tel ou tel texte visuel, tel ou tel problème iconologique. De même, nous enrichirons cette bibliographie générale par des références à des ouvrages spécifiques concernant des auteurs individuels.

⁴¹ L'usage de ces deux termes, normalement liés à la théorie de la communication, se justifie en relation à l'idée de sainteté comme « moyen de communication » du Catholicisme. Cette idée dérive d'une comparaison analogique qui introduit une composante d'anachronisme dans l'étude de la sainteté (la théorie de la communication

ne s'était pas encore développée de façon formelle au seizième et au dix-septième siècle, quoique certaines idées sur le signe, sur la signification et sur la communication fussent déjà présentes chez nombre de philosophes ou de savants) ; cependant, cet anachronisme est fécond, car il permet de saisir, décrire et comprendre certains aspects de la sainteté qui n'ont pas été considérés par d'autres approches d'étude.

⁴² Sur cette expression, *cfr* Woodward 1996 (traduction italienne) ; sur l'origine de cette expression, *cfr* Turchini 1984 (sur la canonisation de Charles Borromée).

⁴³ Il s'agit, en réalité, plutôt d'une succession de mesures dont la somme parut en 1642. *Cfr* Castellini 1628, 1629, et 1630 et Scacchi 1639 (un véritable traité sur la sémiotique de la sainteté, conçu comme une étude des signes par lesquels la sainteté peut être reconnue).

⁴⁴ Cela augmenta également les coûts des procès. Aniolo Nipho, procureur de la cause pour la béatification de Gregorio Lopez, écrivait encore le 4 juillet 1727 :

Aguinaldos para los criados de los cardenales, obsequios de chocolate, tabaco, paños finos e imágenes para los cardenales postulado y promotor de la fe, pago de derechos para los ministros de la Congregación, salarios de abogados, agentes, copistas y traductores, impresión de memoriales, remisoriales, sumarios y biografías, factura de pinturas y estampas de los postulados para promover su culto y sus milagros y el salario de los gestores, eran gastos que debían salir de las limosnas recogidas en los países que querían ver a sus venerables en los altares.

(*Archivo General de Indias*, Séville, Espagne, cité dans Rubial García 1999 : 37)

⁴⁵ Pour une introduction à l'évolution de la bureaucratie (mais aussi de l'idéologie) des canonisations, *cfr* Suire 2001 et Gotor 2004.

⁴⁶ Alessandro Ludovisi ; Bologne, 1554 – Rome, 1623.

⁴⁷ Avant la réforme d'Urbain VIII, l'on pouvait instruire et conclure ce genre de procès dans des temps beaucoup plus rapides.

⁴⁸ Ignace de Loyola mourut en 1556 et fut béatifié en 1609 ; Thérèse d'Avila mourut en 1582 et fut béatifiée en 1614 ; Philippe Neri mourut en 1595 et fut béatifié en 1615 ; François Xavier mourut en 1552 et fut béatifié en 1619.

⁴⁹ Grégoire XV avait étudié chez les Jésuites à Rome, au Collège Romain et ensuite au Collège Allemand. Lorsque il devint pape, lui et son neveu Ludovico protégèrent beaucoup les Ordres religieux, et notamment la Compagnie de Jésus. Par exemple, le 2 octobre 1621 Grégoire XV donna aux Jésuites la permission de réciter l'office et de célébrer une messe pour honorer Louis Gonzague. Giovanni Francesco Barbieri, dit « Guercino » (Cento, 1551 – Bologne, 1666) exécuta une image qui exprime visuellement l'attention de Pape Grégoire XV vis-à-vis des Jésuites. Dans un tableau peint après la mort du pape, et commissionné par son neveu le cardinal Ludovisi, Saint Grégoire le Grand apparaît entouré par Saint Ignace de Loyola et Saint François Xavier, FIGURE 1 (autour de 1625-6, Londres : collection de Sir Denis Mahon, huile sur toile, 296 x 211 cm). Pour une étude détaillée de ce tableau, *cf* Mahon 1991 : 188-90. Saint Grégoire le Grand fut choisi car il portait le même nom du pape, mais aussi parce que le jour dans lequel les nouveaux Saints furent canonisés, le 12 mars, était aussi la fête de Saint Grégoire (Guercino, en outre, le peignit de façon à le faire ressembler beaucoup à Grégoire XV).



Figure 1



Figure 2

⁵⁰ Les énormes dépenses relatives à la fastueuse décoration de Saint Pierre lors des canonisations furent soutenues par la communauté espagnole de Rome et par la ville de Madrid.

⁵¹ Une liste des sources écrites et visuelles concernant ces célébrations se trouve dans Fagiolo dell'Arco 1997 : 241-7. Pour une relation très détaillée de la fête de canonisation, *cfr* Gigli (éd. 1958 : 57-64). D'autres relations sont recueillies dans Bombini 1622 et Briccio 1622 (traduit également en français), FIGURE 2. *Cfr* aussi Bombini 1622a (qui contient, entre autres choses, une hagiographie de Sainte Thérèse d'Avila, rédigée dans l'occasion de sa canonisation).

⁵² Représentées dans un tableau grand format que les Jésuites placèrent dans la sacristie du *Gesù* à Rome.

⁵³ *Cfr* la relation de Gigli. *Cfr* aussi une incision de Greuter, *Theatrum in Ecclesia S. Petri [...]* (FIGURES 3 et 4, détail, dessin préparatoire de Paolo Guidotti – Vienne, GSA : FIGURE 5), conservée auprès de la Bibliothèque Vaticane, où une image du théâtre est accompagnée, aux quatre coins, par quatre représentations des Saints canonisés (Saint Ignace et Saint François Xavier occupant le même cadre), entourés par quelques scènes tirées de leurs vies (les huit petits cadres représentent les miracles accomplis par les Saints, avant et après leur mort).

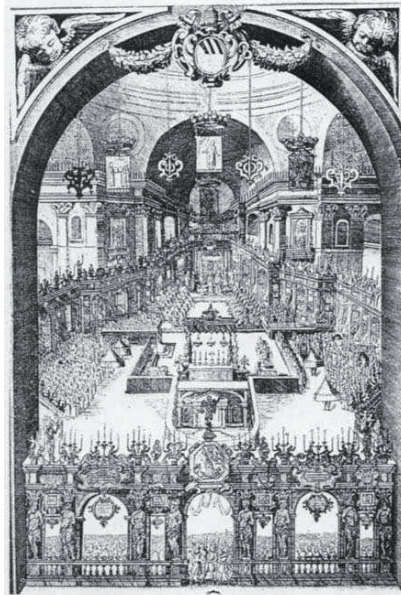


Figure 3



Figure 4

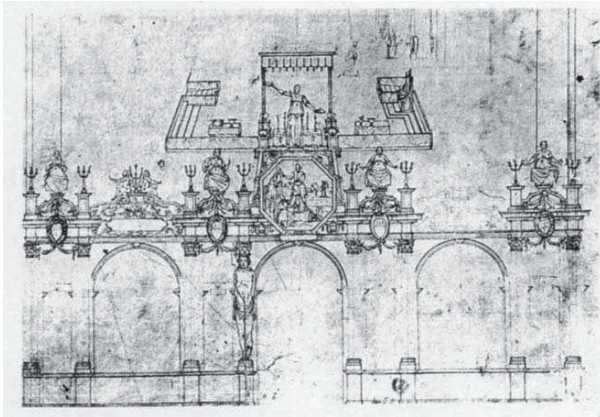


Figure 5

⁵⁴ Une autre description détaillée se trouve dans Briccio 1622 :

Sotto la cupola, attorno all'altar maggiore de' gloriosi Apostoli, fu fatto un theatro di molti mesi avanti, tanto grande, che per lunghezza era il vano solo più

de cento passi, et per larghezza il vano solo sessantasei passi, et per altezza palmi cinquanta. Le scalinate con li suoi steccati di dietro tenevano quindici passi di loco ; da ciascun lato era questo ornamento tutto di legname fatto ad archi, essendo però tra un arco et l'altro un altro sfondato de quattro angoli ; dietro questi archi vi erano fabbricati i sedili, ovvero scalinate divise in molti ordini, di modo che i sedenti, tanto li bassi, come li alti, non si potevano l'un l'altro impedir de vista. A questi seditori si andava per diverse porte e scale dietro l'edificio, quali tutte tiravano al suo appartamento, per comodità non solo delli huomini, ma ancora per signore principesse, dove erano le grate, et altre comodità per questi effetti. Haveva la piazza di questo teatro tre sole entrate [...].

Era l'architettura et compartimento dell'opera tale, che dava luoco (senza li angioletti, festoni, candelieri grandi e piccoli, cartellette, vasi et altre cose) a quarantuno historie colorite della vita et miracoli di S. Isidoro, et a quattordici cartelle dove eran scritte la sustanzia di dette historie, brevemente, et a sedici strofe di un'ode fatta in versi latini molto leggiadri sopra il detto Santo, et ancora vi entravano tutte le armi dell'illustrissimi signori cardinali, et principalmente del Papa e del Re Cattolico. Nella facciata del teatro di fuora erano in luoco di colonne sotto i capitelli de Corinto, otto statue in termine di foglia de bronzo coperte, alte doi volte più del naturale, dove si vedea, oltra l'ordinario che porge il disegno dell'architettura, tre cartelle et una historia grande come di sotto se dirà.

Questo teatro è stato d'incredibil spesa, prima per il gran legname che si è adoperato, e poi perché l'opera con tutti i risalti, per minimi che fussero, erano di tutto rilievo ; e quello che assai importa è, che ogni cosa era tocca di oro, con molti candelieri, figure, et altre cose coperte d'oro [...].

La facciata di fuora del Teatro era di tre archi della medesima architettura, salvo che in luoco di colonne, o vero cartoccioni, vi erano otto termini sotto i capitelli corintii che sembravano de bronzo. Et perché i termini dinotano cosa oppressa e schiava, rappresentavano otto vitti principalmente fuggiti dal Santo, cioè Odio, Gola, Furore, Superbia, Inganno, Ozio, Invidia et Avarizia. Sopra l'arco di mezzo era dipinto in una historia grande S. Isidoro il quale, percotendo con l'asta una pietra, ne usciva una fonte.

⁵⁵ Selon Gigli, ces processions passèrent par toute la partie antique de Rome, accompagnées par de la musique et par des chants, avec des « gentilshommes » et des Ordres religieux (le Sénateur de Rome avec les Conservateurs y prirent part aussi). Pour une analyse sémiotique de ce genre de processions, *cfr* Leone 2004b. Sur la signification des processions dans le catholicisme post-tridentin, *cfr* Prosperi 1998a.

⁵⁶ Aux mois de mars (14, 15, 16 et 19) et avril (22) les Saints furent célébrés dans leurs églises respectives. L'on alluma aussi des *fochi di allegrezza* (une sorte de feux d'artifice). Grégoire XV participa souvent à ces fêtes. La célébration du 16 mai, en hommage à Saint Philippe Neri, fut particulièrement fastueuse :

La facciata della detta Chiesa di S. Giovanni era adornata molto bene con le porte di Pietra finta (perché la facciata non era finita) et molti quadri fatti a posta con diverse pitture, et di dentro era apparata tutta splendissimamente, et nel mezzo della Chiesa sotto la Cuppola era accomodato un Altare in tal maniera che quando giunse, vi fu sopra inalberato lo Stendardo di S. Filippo, et la Reliquia fu posata sopra l'Altare.

L'on peut voire une image du moment culminant de la procession dans un tableau peint par un anonyme romain et gardé dans la Pinacoteque Vaticane : *Cerimonia in onore di San Filippo Neri alla Chiesa Nuova*, huile sur toile, 98 x 74 cm.

⁵⁷ *Cfr* la description de Gigli :

Poi che fu celebrata la Canonizatione con le solite Ceremonie, si fece subito grandissimi segni di allegrezza, con suoni di trombe, di tamburi, di campane, con sparare mortaletti, et artiglierie, et si fece allegrezza per Santo Isidoro alla Chiesa di S. Giacomo delli Spagnoli, per li Santi Ignazio, e Francesco al Giesù, per Santa Teresa alla Madonna della Scala in Trastevere, et per Santo Filippo a S. Maria in Vallicella detta la Chiesa nova [...]. La sera poi si fecero gran fochi per tutte le strade et quasi per tutte le case di Roma con abrugiare botte, et metter lumi alle finestre, et particolarmente li Padri della Compagnia, non solamente empiro di lumi tutte le fenestre, et il cornicione del

Collegio Romano, et abbrugiorno botte, et fecero la girandola : ma nella Chiesa del Gesù tutta la Cuppola della Chiesa fu piena di lumi, che faceva bellissimo vedere, et ancora tutta la facciata della Chiesa dal cornicione in su era piena di fochi artificiali, che pareva una meraviglia. Le facciate ancora delle altre tre Chiese per li altri Santi furno ancor esse piene di lumi ; et questi fochi et allegrezze con tamburi e trombe, et campane, et mortaletti si fecero le due sere seguenti ancora.

Quant à la façade du Gesù, elle se montre

adornata con quattro Statue di stucco poste in quattro Nicchie, che vi erano ; una rappresentava Santo Ignazio, l'altro S. Francesco, et queste erano le più basse, di sopra poi vi era la Chiesa Romana, et la Cristianità del Giappone. In oltre vi erano collocati con vaghissimo disegno molti quadri di pitture giall'oscure fatte a posta, et diversi fregi di pitture e festoni, et iscrizzioni, che era cosa bellissima, perché queste cose non coprivano tutta la facciata della Chiesa, ma erano accomodate tra le colonne et li pilastri, in modo, che non togliendo il disegno proprio della facciata, la facevano con nova prospettiva non di meno comparir diversa.

Cette dialectique entre la continuité et le changement possédait une valeur symbolique : les nouveaux Saints avaient réformé le Catholicisme, sans le déformer.

Dans le Gesù, cinq tableaux avec la vie, la mort et les miracles de Saint Ignace furent situés à côté de l'autel du fondateur de la Compagnie (chaque Ordre voulut compenser le fait que son propre Saint n'était pas autant célébré qu'Isidore Laboureur dans la Basilique de Saint Pierre. Ainsi, des célébrations à part furent organisées dans les églises des différents Ordres). Les Jésuites construisirent également un autel en bois pour Saint François Xavier, et le décorèrent avec quatre tableaux représentant des scènes de sa vie. 101 portraits de martyres de la Compagnie, alternés avec des devises jésuites, furent placés sur la frise de l'église. Sous les corniches du toit il y avait des anges en stuc et 24 tableaux grands avec des miracles de tous les Saints. Dans les décorations, un petit hommage fut réservé aux autres Saints canonisés le même jour :

Sopra le colonne dell'Altar Maggiore erano tre quadri con i ritratti di Santa Teresa, et di S. Filippo, et in mezzo di Santo Isidoro. Il che fu ancora osservato nelle altre Chiese dove si fece la festa di questi Santi, cioè che oltre al Santo proprio per il quale si faceva la festa, vi fossero ancor li Ritratti delli altri quattro Santi, allora canonizzati.

⁵⁸ Une feuille conservée auprès de la Bibliothèque Vaticane contient des gravures de Greuter qui illustrent la *Rappresentazione* (FIGURES 7 et 8).



Figure 7

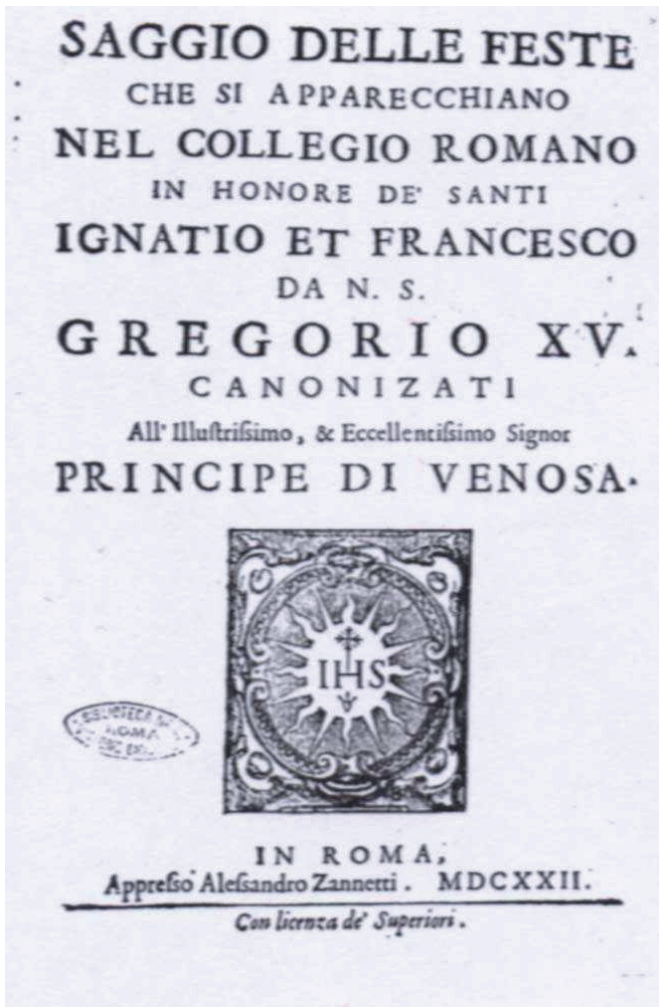


Figure 8

Une longue didascalie explique le contenu des ces images :

[Première figure] *Scende dal mezzo della prospettiva chiusa, una nuvola, la quale picciola al primo apparire, pian piano ingrandendosi s'apre, e scuopre à gli occhi de spettatori la Sapienza in un bel trono assisa. Questa scesa in palco fa il Prologo, dichiarando l'obbligo ch'ella ha à questi santi da quali non meno sono stati promossi i studi delle scienze divine, et humane, di quello che sia stata la pietà, e Religione. Invita perciò i giovani del Collegio Romano à rappresentare in honor loro più piamente quei riti, e ceremonie, che usorno già i Romani nelle consagrationi de loro falsi Dei. Nel partir poi sale in un'altra nuvoletta, che la rapisce dal lato manco della scena.*

ATTO I. Vien Roma in un carro, tirato da cavalli bianchi accompagnata da un bel choro di 16 giovani Romani, e da Metagene nobile architetto, à cui ordina che fabbrichi la mole della consacrazione, il che egli eseguisce con prestezza mirabile, cantando in tanto il Choro le lodi de Santi a' quali ella s'innalza. [Deuxième figure] *Vengono in tanto Spagna e Portogallo ne' loro carri ciascuna da 17 giovanetti accompagnata. Formano i Spagnoli ad Ignatio un trofeo delle armi ch'egli già adoprà in guerra, i Portoghesi à Francesco offeriscono la nave ch'ei portò all'India, assicurata poi da lui, con quella sì bella profetia, da ogni sciagura di vento, ò di mare, fanno gli uni, e gli altri insieme un bel gioco di spade, e broccieri, e porte preghiere a' Santi si partono.*

ATTO II. Viene nel suo carro l'India con 17 de' suoi Indiani armati d'archi, e saette, portano all'Indiana, in capo un ucello di color purpureo, non finto, ma vero, e reale, venuto da quelle parti, cosa rara à vedere in tanta moltitudine. L'India stessa porta abiti di bellissime piume tessuti, e venuti parimente da quei paesi. Portano questi al Saverio doni di perle. Giunge la Palestina con altrettanti de' suoi vestiti alla turchesca con archi, e dardi, e poi gl'Indiani con gli archi loro formano al Saverio un nuovo mondo et è cosa mirabile, come con sei archi si formi un globo tutto intero, nel quale sono dipinte tutte le parti della terra, e ciò in un batter d'occhio, imperciocché era ogni arco doppio, e composto in maniera che racchiudeva in sé piegata la sesta parte del globo. I Palestini de' suoi, con pari artificio formano una nave ad Ignatio.

[Troisième figure] *La Francia col numero de suoi già detto offerisce ad Ignatio la Senna, fiume di Parigi, in cui s'attuffò il Santo in tempo gelato, per convertire un giovine di brutto amore acceso, scorrono dall'urna del fiume acque*

infocate, rappresentanti la carità d'Ignatio. Viene intanto il Giappone con la sua squadra, e per la moltitudine de martiri di quella novella Chiesa, parto delle fatiche del Saverio, offerisce all'istesso corone di alloro, e palme, fanno giuochi con spade, e pugnali, e doppo le solite preghiere partono.

ATTO IV. Vengono l'Italia, e la China, quella ad Ignatio offerisce hori, et herbe odorifere, questa à Francesco drappi di seta; combattono con haste, e targhe; e doppo i Chinesi con le targhe loro, composte tutte di più parti talmente, che spiegate crescono all'altezza d'un huomo, formano il gran muro, che da' Tartari divide quel Regno, e gl'Italiani con le loro di uguale artificio formano una nuvola di fiamme, dalla quale inaspettatamente sono tutti insieme in aria rapiti, rappresentando in quella fiamma la protezione d'Ignatio, che per la via del Cielo li guida.

Nell'ATTO V. Vien Roma con l'altre Provincie, e loro squadre al numero di più di 100 persone distinte in 9 livree, vien portata avanti una gran fiaccola accesa, la cui fiamma al commandamento di Roma si spicca dal resto della fiaccola, e vola in Cielo, si formano le statue de' Santi, con l'incenso portato da' Celestini, e si pongono sopra la più alta parte delle mole, in tanto si rappresentano i giochi gladiatorij, come de Retiarij, Trecci, Mirmilloni, Secutori, Hessedarij, e Catervarij. Poi viensi all'atro di bruciare la mole, nel quale le fiamme si spengono, siegue un tremoto, la mole cinta in un tratto da nuvole, con quelle svanisce, s'apre il Cielo, dove accompagnato da gran numero di angioi, si mostrano gloriosi i due Santi. Roma, e gli altri tutti à tal vista, prostrati in terra riverenti gli onorano, e per Santa Chiesa, e suo gran Pastore Gregorio XV, porgono loro calde preghiere. Promettono i Santi la loro protezione. Chiudesi il Cielo, e con festivo canto il tutto finisce.

Ce texte, et la représentation qu'il décrit, mériteraient une attention plus ponctuelle. Au sein de notre livre, nous ne pouvons qu'y souligner quelques éléments de relief. En premier lieu, le fait qu'il confirme l'importance du théâtre pour la représentation de la sainteté, et en particulier pour la construction de l'imaginaire de la conversion, après le Concile de Trente (*cf*r surtout l'épisode du bain de Saint Ignace de

Loyola dans la Seine, et de la conversion qui en suit, sur laquelle nous retournerons – car elle fait également l'objet de maints récits hagiographiques et de quelques représentations visuelles). La Réforme catholique, et notamment les Jésuites, se servirent souvent du théâtre comme instrument de rhétorique religieuse (Carandini 1990 ; 1994 ; 1995 ; 1997 ; 2000). Nous avons dédié à ce sujet une étude spécifique (*cf* Leone 2004i). En deuxième lieu, l'on constate aisément l'analogie de formes expressives qu'il y a entre, d'une part, le théâtre qui met en scène la poésie chevaleresque (notamment celle de Tasso) et, d'autre part, la transposition théâtrale de la vie des nouveaux Saints. La Réforme catholique – c'est une des hypothèses de notre travail – déclenche non seulement la conversion des âmes, mais également celle des média expressifs : par exemple, elle s'approprie des formes de l'épique profane et les utilise pour célébrer les nouveaux héros de l'Église. En troisième lieu, l'on doit mettre en évidence l'exotisme de ces représentations, que nous retrouverons également dans celles de Madrid, et qui exalte le « cosmopolitisme » de la Compagnie de Jésus.

Sur cette représentation, *cf* Strada 1622 ; Fagiolo et Carandini 1977-8 : 57-8 ; Moli Frigola 1992 : 235-6, figures 1 et 2.

⁵⁹ Les pages de la relation ne sont pas numérotées.

⁶⁰ Castelnau-L'Estoile 2000 a choisi le même événement comme point d'arrivée de son enquête historique sur les missions brésiliennes : « Le point d'arrivée de ce livre est un événement symbolique : la fête par laquelle en 1622, les jésuites du collège de Salvador de Bahia, comme ceux du monde entier, célèbrent avec faste les canonisations d'Ignace de Loyola et de François Xavier » (p. 12). Les fêtes qui furent organisées pour accueillir la nouvelle des canonisations de 1622 furent un phénomène véritablement global, peut-être le premier événement global de l'histoire moderne. Cette globalité devait souligner par tous les moyens expressifs (y compris ceux de l'art) l'universalité que le Catholicisme réformé avait acquise dans la planète, surtout grâce à l'action évangélisatrice des missionnaires (et, notamment, des Jésuites). Pour les buts de notre livre, il est important de remarquer que le concept de conversion fut un trait d'union fondamental de toutes les représentations proposées aux fidèles lors de ces fêtes, en Asie comme en Europe et en Amérique. Nous avons déjà décrit les célébrations de Rome et de Madrid, peut-être les plus fastueuses. Mais des fêtes analogues eurent lieu aussi dans toute la « géographie catholique ». Il existe un corpus très intéressant de relations qui décrivent ces activités festives, et qu'il serait utile d'analyser de façon

comparée. Des descriptions des fêtes de canonisation furent imprimées à Antwerpen, Avignon, Besançon, Bourges, Bruxelles, Cologne, Douai, Ecija, Fribourg, Lisbonne, Maastricht, Messine, Milan, Naples, Paderborn, Palerme, Paris, Pont-à-Mousson, Prague, Rennes, Rouen, Saint-Omer, Séville, Syracuse, Tolède, Turin et Winoxberg. Des panégyriques, des poèmes et d'autres textes de plusieurs types furent publiés à Baeza, Cálher, Castelnuovo, Coimbra, Logroño, Macerata, Malaga, Montilla, Palencia, Sassari, Ségovie, Tarragone et Ypres. Aussi, des « relations des fêtes romaines » furent publiées à Bologne, Lille, Mayence, Milan, Munich, Paris, Pont-à-Mousson, Reggio, Rome, Toulouse et Vilnius. Dans cette même occasion, des exemplaires des *Vies* de nouveaux Saints, et surtout des Saints jésuites Ignace de Loyola et François Xavier, commencèrent de circuler à Antwerpen, Barcelone, Bologne, Douai, Grenade, Jaroslav, Lime, Macao, Malinas, Naples, Palerme, Paris, Poznanie, Rome, Rouen, Séville et Venise. Pour une introduction à cette littérature, *cfr* Schurhammer 1965f : « *Estas relaçes, fonte preciosíssima para a história da língua e da literatura, da cultura e da religiosidade...* » (p. 483). Le même article contient la relation des fêtes organisées à Lisbonne (mais *cfr* aussi le texte *Relaçes / das / sumptuosas festas, / com que / a Companhia de Jesus / Da Provincia do Portugal celebrou a Ca / nonização de / S. Ignacio de Loyola, / e / S. Francisco Xavier / nas Casas e Colegios de Lisboa, Coim- / bra, Évora, Braga, Bragança, Villa- / Viçosa, Porto, Portoalegre, e nas / Ilhas de Madeira, e Terceira* (publié à Lisbonne en 1622, cet opuscule se conserve dans la bibliothèque nationale de la même ville). D'autres textes analogues, imprimés ou inédits (relations, programmes des fêtes, *Vies*, poèmes, textes de tragicomédies, etc.) sont cités toujours par Schurhammer 1965f. La relation relative à Lisbonne, en particulier, contient une description détaillée de la décoration des églises, des masques, des luminaires, de la messe et de la procession, et même d'un combat simulé qui fut mis en scène pour remémorer la bataille de Pampelune. La relation se termine par un compte rendu de la participation des Ordres religieux et du triomphe qui marqua le final des célébrations. Pour une étude de la littérature concernant les célébrations de Goa (consacrées, tout particulièrement, à l'apôtre de l'Asie Saint François Xavier), *cfr* Schurhammer 1965g et (ibid.) les planches XXVII-XLI (qui reproduisent la relation intitulée *Traça da pom- / pa triunfal* [...]). Pour les célébrations de Mexico, *cfr*

Schurhammer 1965h, qui reproduit la *Relación de las fiestas que se hicieron en esta ciudad de México* [...].

⁶¹ Ceci dit, il reste que la délimitation temporelle d'un corpus doit être flexible, c'est-à-dire elle doit tolérer des exceptions qui permettent d'établir des points de vue comparatifs. Dans l'annexe 1, nous avons résumé brièvement les événements les plus importants qui eurent lieu dans la période visée par notre livre, à savoir les soixante ans allant de 1563 à 1623. Il serait impossible de dresser une liste, quoique fortement synthétique et incomplète, des faits historiques les plus significatifs de cette période, sans la rédiger autour d'une pertinence. Ainsi, nous n'allons mentionner que les événements qui, dans *notre interprétation*, jouèrent un quelquel rôle dans la construction de l'imaginaire catholique de la conversion. Au fur et à mesure que nous analyserons des textes particuliers, nous allons rappeler également tel ou tel événement historique qui puisse être mis en relation avec les formes textuelles étudiées.

⁶² Encore une fois, il est opportun de rappeler que cette séparation entre les éléments qui sont décrits dans la présente introduction est plutôt artificielle : la méthode d'étude est en fait en quelque sorte déjà présupposée dans la formulation des hypothèses, et même dans le choix de la période étudiée. Cependant, la structure du discours verbal nous oblige à traiter séparément et en séquence tous ces éléments.

⁶³ Notamment, des textes syncrétiques, constitués par plusieurs substances expressives.

⁶⁴ Pour une introduction générale, *cf* Eco 1975 ; Noth 1985 ; Caprettini 1997 ; Marsciani 1999 ; Bonfantini 2000 ; Fabbri et Marrone 2000-2001 ; Marsciani et Lancioni 2001 ; Pozzato 2001 ; Rastier 2001 ; Chandler 2002 ; Larsen 2002 ; Fontanille 2003 ; Hawkes 2003 ; Volli 2003 ; Gensini 2004 ; Magli 2004. Les différents manuels (ou traités) valorisent souvent telle ou telle interprétation de la sémiotique (et donc de son histoire). L'on pourra consulter également les dictionnaires et les encyclopédies sémiotiques : Greimas et Courtès 1979 et Greimas et Courtès 1986 ; Colapietro 1993 ; Bouissac 1998 ; Posner, Robering et Sebeok 1997-2003 ; Danesi 2000 ; Brown et Ringham 2000. Des bibliographies spécifiques seront suggérées en relation aux différents sujets.

⁶⁵ Plusieurs spécialistes se sont efforcés de retracer la préhistoire ou la proto-histoire de la sémiotique. L'un des ouvrages les plus importants dans ce domaine, relativement à l'histoire ancienne, est Manetti 1987 (*cf* également Dutz et Schmitter

1985 et 1986 ; Schmitter 1987 et Manetti 1996). Pour une histoire de la sémiotique depuis la philosophie présocratique jusqu'à Hegel, *cfr* Calabrese 2001. Sur le Moyen-Âge, Brind'Amour et Vance 1983 ; Vance 1986 ; Eco et Marmo 1989 ; Marmo 1997 ; et Fuchs 1999. Sur le siècle des Lumières, Auroux 1979 ; Formigari 1993 ; Rosenfeld 2001. *Cfr* aussi Eschbach et Trabant 1983 et la monumentale histoire de la sémiotique rédigée par John Deely (Deely 2001). Manetti et Bertetti 2003 recueille une série d'articles sur les textes fondateurs de la sémiotique (*cfr* aussi Clarke 1990). *Cfr* également, dans Posner 1997-2003 : « The Historiography of Semiotics », vol. 1, section 5 : 668-762 ; « History of Western Semiotics I : Celtic, Germanic and Slavic Antiquity », 1, 6 : 763-830 ; « History of Western Semiotics II : Ancient Greece and Rome », 1, 7 : 831-983 ; « History of Semiotics III : The Middle Ages », 1, 8 : 984-1198 ; « History of Western Semiotics IV : From the Renaissance to the Early 19th Century », 2, 9 : 1199-1427 ; « History of Western Semiotics V : from the 19th to the Present », 2, 10 : 1428-1784.

⁶⁶ La bibliographie sur ce philosophe, l'un des plus importants de l'histoire des EEUU, fondateur du pragmatisme, est immense. Pour une autobiographie, *cfr* Peirce 1998 ; pour une bibliographie mise à jour jusqu'à 1986, Kettner 1986. Les écrits de Peirce se trouvent dans Peirce 1982-2000. Pour une introduction générale à sa philosophie, *cfr* Misak 2004.

⁶⁷ La vie et l'œuvre de Ferdinand de Saussure, père du structuralisme et de la linguistique structurale, ont attiré également l'attention de nombre de chercheurs. Pour une introduction générale, *cfr* Badir 2001 ; Buquet 2003 ; Harris 2003. Les écrits principaux se trouvent dans Saussure 1972 et 2002.

⁶⁸ La sémiotique a également un « oncle », à savoir le russe Iouri Mikhaïlovitch Lotman (1922 – 1993), fondateur de l'école sémiotique de Tartu, en Estonie. La pensée de Lotman (conjointement avec celle de Boris Andreïevitch Ouspenski) est l'une de plus originales et fécondes de la sémiotique contemporaine, surtout en ce qui concerne l'analyse de la culture ou des macroséries de textes. Malheureusement, Lotman est encore peu traduit dans les langues de l'Europe occidentale. En français, *cfr* Lotman 1973 ; 1977 ; 1990 ; 1999 ; Lotman et Ouspenski 1976.

⁶⁹ Il faut faire attention à ne pas confondre la sémiotique et la sémiologie avec la sémiologie : ce dernier terme dérive, lui aussi, du mot grec « μ », mais il ne désigne qu'une partie de la sémiotique générale, à savoir l'étude des signes médicaux (ou symptômes) (quoique plusieurs sémioticiens contemporains se soient voués à l'étude des signes médicaux du point de vue de telle ou telle école de sémiotique). Toutefois, d'habitude en français cette distinction n'est respectée que dans un seul sens : les sémioticiens dénomment « sémiologie » l'étude des symptômes, ou signes médicaux, mais l'envers n'est pas toujours vrai ; la plupart des traités de sémiologie publiés en France en fait contient le mot « sémiologie » ou « sémiotique » dans le titre.

⁷⁰ De cet auteur prolifique, récemment disparu, nous ne mentionnons que les ouvrages les plus récents : 1992 ; 2001 ; 2001a.

⁷¹ Barthes 2002.

⁷² Parmi les ouvrages fondamentaux de cet auteur, véritable fondateur de la sémiotique générative et l'un des penseurs les plus influents du structuralisme contemporain, *cfr* 1966 ; 1970 ; 1975 ; 1976 ; 1979 ; 1983 ; 1984 ; 1987 ; 2000 ; 1979 ; et 1986 (avec Jacques Courtès) ; 1991 (avec Jacques Fontanille) ; 1984 (avec Eric Landowski). Pour une bibliographie plus détaillée, *cfr* Marsciani et Zinna 1991 et Greimas 1995 (éd. Francesco Marsciani).

⁷³ Jacques Fontanille, l'un des plus importants sémioticiens vivants, est l'auteur d'un nombre très élevé d'ouvrages. Nous ne mentionnons que les plus connus : 1989 ; 1991 (avec Greimas) ; 1995 ; 1999 ; 1999a ; 2003 ; 2004.

⁷⁴ L'œuvre d'Umberto Eco est immense. Encore plus vaste est la bibliographie des études qui lui ont été consacrées. Pour une introduction, *cfr* Magli, Manetti et Violi 1992 et Petitot, Fabbri et Lorusso 2001.

⁷⁵ Les deux expressions se réfèrent à deux idéologies différentes : dans le premier cas (sciences de la religion) la religion est considéré comme un phénomène anthropologique unitaire et homogène, au delà des différences superficielles et apparentes ; dans le second cas (sciences des religions) ce sont ces différences même à être valorisées et mises en évidence par le discours analytique. Les deux attitudes sont complémentaires et efficaces, selon les caractéristiques du phénomène religieux spécifique à étudier.

⁷⁶ *Cfr* aussi Patte 1976 ; 1978 ; 1981 ; 1983 ; 1990 ; et 1990a.

⁷⁷ Gay a étudié surtout les relations entre la psychanalyse et les sciences religieuses.

⁷⁸ *Cfr* aussi Delorme 1982 ; 1987 ; 1989 ; et 1991.

⁷⁹ *Cfr* aussi Johnson 1979 et quelques-unes des publications préliminaires du Centre International de Sémiotique et Linguistique de l'Université d'Urbino, Italie : 56B, par Jacques Geninasca, intitulé « Luc 5,1-11, 'La pêche abondante'. Essai d'analyse » ; 240-241-242B, éd. Jean Delorme *et al.*, sur « Bible, récit et figures » ; 150-151-152 B, éd. Michel de Certeau, sur « Le discours mystique: approches sémiotiques » ; *cfr* aussi Tramsen 2003.

⁸⁰ C'est ce que nous essayerons de faire à l'égard de notre sujet d'étude, à savoir les transformations spirituelles.

⁸¹ Pour une introduction, *cfr* Raposa 1989 ; Vetter 1999 et les recherches menées par Alejandro García-Rivera auprès du *Graduate Theological Union* de Berkeley (García Rivera 1995 ; 1998 ; 1999 ; 2003).

⁸² Il faut ajouter que la pensée liturgique a tout de suite adopté la sémiotique comme l'une des disciplines qui guident sa réflexion théorique. *Cfr* le chapitre sur les signes dans Martimort 1984, qui contient aussi une riche bibliographie d'études liturgiques qui adoptent une perspective sémiotique.

⁸³ Les recherches dans ce domaine sont très variées, selon la perspective théologique adopté par chaque auteur ; *cfr*, par exemple, Corrington 2000 ; Aichele 2001 ; Wang 2001.

⁸⁴ *Cfr*, par exemple, Grabner-Haider 1973 ; *cfr* aussi Augustyn 2002.

⁸⁵ *Cfr*, parmi les nombreux ouvrages de ce chercheur, Certeau 1975 ; 1975b ; 1982 ; 1989 ; 1989b ; 1990 ; 1991 ; 1991a ; et 2003. *Cfr* aussi les essais d'un jeune élève italien de Michel de Certeau, Mino Bergamo, qui, avant sa mort prématurée, étudia la littérature spirituelle du dix-septième siècle en utilisant des moyens sémiotiques (1992 ; 1994).

⁸⁶ *Cfr*, par exemple, Marin 1972 ; 1977 ; 1981 ; 1989 ; 1992 ; 1993 ; 1994 ; 1995 ; 1995b ; et 1999.

⁸⁷ *Cfr* Panier 1973 ; 1983 ; 1984 ; 1991 ; 1993 ; 1999 ; et 1999a.

⁸⁸ Les travaux du chercheur suisse Giovanni Pozzi doivent être situés entre la deuxième et la troisième catégorie : il utilisa des instruments sémiotiques pour l'analyse des textes religieux, mais en même temps il proposa souvent une interprétation sémiotique de la théologie catholique. Né à Locarno en 1923 et mort en Suisse en juillet 2002, Giovanni Pozzi poursuit des études de théologie en Suisse et en Italie avant d'entrer dans l'Ordre des Capucins. Muni d'une extraordinaire formation en lettres classiques, aussi bien qu'en philosophie systématique et rhétorique, il écrivit sa thèse sur le style des sermons au dix-septième siècle sous la direction du plus grand philologue de la littérature italienne, Gianfranco Contini. Il subit également l'influence de Giuseppe Billanovich et de Carlo Dionisotti, deux parmi les meilleurs philologues de la littérature italienne. Dans ses nombreuses études, Giovanni Pozzi s'est concentré surtout sur la littérature italienne du dix-septième siècle, mais aussi sur le rapport entre la parole et l'image, ainsi que sur les styles du discours religieux, et notamment du sermon, du texte mystique, de l'hagiographie. Dans ses analyses, il parvint à combiner de façon parfaitement harmonieuse une profonde connaissance historique et philologique des textes, le goût pour l'érudition antiquaire, mais aussi les techniques et les tactiques les plus avancées et sophistiquées de l'étude stylistique des textes, à la manière de Leo Spitzer, de la néo-rhétorique, et surtout de la lecture structurale et sémiotique. Les travaux de Giovanni Pozzi sont un véritable modèle pour tous ceux qui s'intéressent à l'interprétation structurale des textes religieux (ils démontrent qu'une formation méticuleuse dans les sciences religieuses est indispensable afin de comprendre une grande partie de l'histoire culturelle européenne, à partir de la littérature jusqu'aux arts visuels). Dans ce domaine s'inscrivent l'édition des *Dicerie sacre* du poète baroque Giovanbattista Marino (Marino 1960), celle de l'*Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna (Colonna 1964), des *Castigationes Pliniane* d'Ermolao Barbaro (Barbaro 1973). Mais c'est surtout sur le rapport entre la parole et l'image sacrée, et sur les figures de la littérature, que Giovanni Pozzi élabora des études incontournables, dont les titres poétiques révèlent à la fois la subtile sensibilité de l'exégète et la grâce précise de l'écrivain : *La rosa in mano al professore* (Pozzi 1974) ; *La parola dipinta* (Pozzi 1981) ; *Rose e gigli per Maria* (Pozzi 1987) ; *Sull'orlo del visibile parlare* (1993) ; *Alternatim* (1996). En ce qui concerne Giovanni Pozzi comme éditeur de textes plus étroitement religieux, il ne faut pas oublier l'édition des ouvrages d'Angela da Foligno (1992), Maria Maddalena de' Pazzi (1984), Chiara

d'Assisi (1999), outre qu'une monumentale anthologie des femmes mystiques italiennes (Leonardi et Pozzi 1988) et surtout un livre sur l'influence que le langage religieux exerce sur la communication humaine, *Grammatica e retorica dei santi* (Pozzi 1997).

⁸⁹ L'un des plus grands spécialistes vivants sur la conversion religieuse, le Professeur Lewis Rambo du *San Francisco Theological Seminar (Graduate Theological Union)* soigne la compilation d'une bibliographie en ligne sur la conversion religieuse, mise à jour régulièrement : http://www.sfts.edu/rambo/Con_Bib_6_4_02.htm

⁹⁰ Aucun ouvrage n'a adopté une perspective qui exclue complètement les autres. Par exemple, les études sociologiques n'ont pas nié l'importance des mécanismes psychologiques. Plutôt, chaque chercheur, selon sa propre formation, a proposé une différente hiérarchie des niveaux épistémologiques (les sociologues ont donc eu tendance à considérer les manifestations psychologiques des individus comme dépendant des leurs interactions sociales).

⁹¹ La plus importante et connue de ces études est Nock 1998. Cet ouvrage, publié originairement en 1933 et republié maintes fois, est l'un de plus réputés à propos de la conversion comme phénomène religieux qui fut à la base de la formation des premières communautés chrétiennes. *Cfr* également Assman et Stroumsa 1999, qui adoptent un point de vue plus anthropologique et interprétatif. Les autres travaux historiques sur la conversion peuvent être divisés selon la période, la région ou la religion qu'ils analysent. Pour l'époque du christianisme primitif, *cfr* Bardy 1949 ; Aubin 1963 ; Ferguson 1993 ; Nolte 1995 ; Vinson 1995 ; Finn 1997 ; Fletcher 1997 ; Frascetti 1999 ; et Mills et Grafton 2003a. D'autres études s'enquèrent de la conversion telle qu'elle représentée dans le Nouveau Testament ou chez les Pères de l'Église (Haudebert 1981 ; Gaventa 1986 ; Gnilka 1993 ; McKnight 2002 - elles incluent aussi les travaux sur la conversion de Paul, comme Gaventa 1985 ; sur la bibliographie concernant cette conversion, lire Leone 2004 ; *cfr* le même ouvrage pour la bibliographie, très vaste, sur la conversion d'Augustin ; sur l'influence de Jean Chrysostome sur l'imaginaire chrétien de la conversion, lire Bouларand 1939). Ces travaux ne choisissent pas un point de vue purement historique, car ils le mélangent avec les instruments de l'exégèse textuelle, surtout biblique.

Pour la période médiévale, *cfr* surtout l'ouvrage collectif Muldoon 1997, en particulier les trois articles Elukin 1997 ; Goodman 1997 et Russell 1997. *Cfr* également Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1967 ; Burns 1971 ; Chiampi 1981 (sur la conversion dans la *Comédie* de Dante ; à ce sujet, lire aussi Freccero 1986) ; Fletcher 1997 ; Higham 1997 ; Crawford 1998 ; Cusack 1998 ; Armstrong et Wood 2000 ; Lauwers 2002 ; Carver 2003 ; Mills et Grafton 2003a ; Schmidt 2001 ; Schmitt 2003.

Sur la conversion dans l'époque moderne, à savoir dans une période qui coïncide plus ou moins avec celle étudiée par le présent livre, *cfr* Harran 1983, ouvrage fondamental sur la conversion de Luther ; sur la conversion au dix-septième siècle *cfr* Godard de Donville 1983 et Van der Veer 1996 ; sur d'autres aspects de l'histoire de la conversion religieuse en époque moderne *cfr* surtout Dupront 1968 ; Mandrou 1974 ; Gouhier 1986 ; Bennassar 1988 ; Gervers et Bikhazi 1989 ; Castillo Mattasoglio 1993 ; Coope 1995 ; Fajardo Spínola 1996 ; Questier 1996 ; Maio 1997 ; Mulsow et Popkin 2004.

Les ouvrages sur la conversion à l'époque contemporaine sont très nombreux, mais il vaut mieux les classer selon leur perspective méthodologique ou selon la religion dont ils s'enquêtent (naturellement, dans cette occasion l'on ne pourra que citer les recherches les plus récentes). Les études sur la conversion en Inde sont assez nombreuses. *Cfr* surtout Chowgule 1999 ; Paul 2002 ; Kim 2003 ; Mustafa et Sharma 2003. Sur la conversion dans le Judaïsme *cfr* Cohen 1999 ; Hayes 2002 et Parfitt et Trevisan Semi 2002. Sur l'Islam, Allievi 1998 (ainsi que les autres ouvrages de cet auteur) ; Wholrab-Sahr 1999, García Arenal 2001. Sur l'église épiscopale méthodiste américaine *cfr* Whelchel 2002. Sur l'Amérique latine, Canton Delgado 1998 ; Wright 1999 ; Dow et Sandstrom 2001 ; Falla 2001. Sur le Maghreb, Liauzu 2000. Sur le Cameroun, Labourthe-Tolra 1999.

⁹² *Cfr* James 1902, qui demeure un véritable classique sur le sujet ; Sanctis 1924 (ouvrage que Freud lut et cita dans une réponse ironique qu'il adressa à qui l'avait interrogé sur le problème de la grâce et de la conversion) ; Clark 1929 ; Lang 1931 ; Luca 1934 ; Barra 1959 ; Thouless 1971 ; Seggar and Kunz 1972 ; Gillespie 1973 ; Scobie 1975 ; Scroggs et Douglas 1977 ; Conn 1986 ; Kirkpatrick 1988 ; Kirkpatrick et Shaver 1990 ; Oksanen 1994 ; Capps et Liebman Jacobs 1995 ; Gromolard 1998.

⁹³ *Cfr* Lofland et Stark 1965 ; Billette 1976 ; Lofland et Skonovd 1981 ; Wiesberger 1990 ; Rambo 1989 et surtout 1993 (quoique la méthode de ce dernier

chercheur soit véritablement interdisciplinaire, entre la sociologie, la psychologie sociale et les sciences religieuses) ; Viswanathan 1998 ; Mathew 1999 ; Hervieu-Léger 2001. Pour une vue d'ensemble jusqu'à la fin des années quatre-vingt, *cfr* Kilbourne et Richardson 1988.

⁹⁴ Dans cette quatrième catégorie d'ouvrages sur la conversion religieuse, *cfr*, par exemple, les études missionologiques, ou bien les articles consacrés à ce sujet par le DS. *Cfr* également le dictionnaire des conversions, contenu dans le Trente-troisième dictionnaire de la *Nouvelle Encyclopédique Théologique* de l'Abbé Migne (Chevé 1852). *Cfr* également Buck 1805 ; Archibald 1841 ; Frost 1908 ; Brunshvicg 1951 ; Cecci 1958 ; Mello 1985 ; Paternoster 1985 ; Muhlen 1986 ; Ciolini 1987 ; Swift 1988 ; Panimolle 1995.

⁹⁵ Outre les travaux de Rambo, *cfr* les ouvrages collectifs Attias 1997 ; Lamb et Bryant 1999 ; Buckser et Glazier 2003 ; Brucker 2005. La première étude suit une perspective plutôt historique, la seconde adopte un cadre d'ensemble sociologique, la troisième présente le point de vue de l'anthropologie. *Cfr* aussi Mills et Grafton 2003.

⁹⁶ La bibliographie sur la rhétorique religieuse est très vaste. Pour le sujet et la période de notre livre, *cfr* Darst 1998, qui cependant concerne un corpus uniquement espagnol.

⁹⁷ Notamment Ricoeur 1979 ; Hawkins 1985 ; Morrison 1992 and 1992a ; Marin 1992a ; Peters 1993 ; Fabbri 2000 ; Genet-Delacroix *et al.* 2002 ; Blaise 2004. *Cfr* aussi l'étude très originale de Schauffler 2003 sur la conversion à l'écologie. A toutes ces études il faudrait ajouter celles qui se trouvent à l'antérieur des principaux dictionnaires et encyclopédies de la religion. Sur la sémiotique de la conversion, *cfr* également notre ouvrage Leone 2004.

⁹⁸ Le terme de compétence est employé ici selon la théorie de Greimas (qui élabore certaines intuitions de Ferdinand de Saussure et du linguiste américain Noam Chomsky : « si l'acte est un « faire-être », la compétence est « ce qui fait être », c'est-à-dire tous les préalables et les présupposés qui rendent l'action possible. » (Greimas et Courtès 1979 : 53).

⁹⁹ Une description plus approfondie de la méthode bricoleuse se trouve dans Leone 2004c.

¹⁰⁰ En tant que discours métalogue la sémiotique non seulement se prête à ces expérimentations post-modernes, mais elle est aussi capable d'en guider le développement.

¹⁰¹ Pour une introduction à la théorie sémiotique et glossématique de Hjelmslev, *cfr* Badir 2000.

¹⁰² Sur l'évolution de la discipline que l'on appelle aujourd'hui la « sémiotique de l'art », *cfr* Calabrese 1985b et 2003.

¹⁰³ Benveniste 1971 ; *cfr* aussi Calabrese 1999 et Segre 2003. Pour une introduction à la linguistique et à la sémiotique de Benveniste, *cfr* Lotringer et Gora 1981.

¹⁰⁴ Outre aux innombrables ouvrages spécifiques, qui s'occupent de thèmes particuliers, *cfr* tous les ouvrages de Calabrese (surtout 1985b) ; Zunzunegui 1984 ; Floch 1985 ; 1987 ; Saint-Martin 1990 ; Groupe μ 1992 ; Eugeni 1995 ; Floch 1995 ; Corrain et Valenti 1991 ; Shapiro 1996 ; Beyaert 2001 ; Basso 2003 ; Segre 2003 ; Caliendo 2004. Il faut rappeler aussi que la sémiotique de l'art se croise souvent avec d'autres disciplines de l'image, telle que les études visuelles de tradition anglophone (« *visual studies* », qui contiennent parfois des références à la sémiotique), l'iconologie, l'esthétique, la philosophie de l'art ou le domaine interdisciplinaire que l'on appelle « texte et image ».

¹⁰⁵ *Cfr* Hubert Damisch (1971 ; 1972 ; 1984 ; 1987 ; 1992 ; 1995 ; 1997) ; Daniel Arasse (1992 ; 1993 ; 1997 ; 1999 ; 2001) ; George Didi-Huberman (1982 ; 1985 ; 1990 ; 1990b ; 1992 ; 1998 ; 1999 ; 2000 ; 2002 ; 2002b) ; Giovanni Careri (1991 ; 1999 ; 2003) et surtout Louis Marin. Dans nos analyses nous nous sommes référés souvent à l'iconologie, qui présente, parfois, des analogies profondes avec la sémiotique de l'art.

Notre pratique d'analyser les images a été guidée également par le souhait de développer ce que certains courants de l'histoire de la culture, et spécialement de l'histoire de l'art et des formes, dénomment « histoire de l'art sans noms et sans dates. » (Ginzburg 1994) L'école viennoise de théorie de l'art, et principalement Alois Riegl (1893) ont sondé la possibilité de tracer l'histoire d'une culture figurative par la description de son évolution stylistique (sur l'école de Vienne, *cfr* Olin 1992 ; Iversen 1993 ; Wood 2000). De façon analogue, l'histoire des idées religieuses et de leurs représentations peut être écrite non seulement selon des critères chronologiques, mais aussi par une démarche morphologique (l'inventaire des formes) et taxinomique (leurs

classification). Le répertoire des structures sémiotiques et la description de leur évolution conduirait à une fusion entre lecture diachronique et synchronique, puisque l'écriture de l'histoire y émergerait de la superposition des analyses sémiotiques, dans le cadre d'une méthode où l'interprétation des représentations ne se substitue pas à l'histoire, mais en fournit une vision différente. Il faut ajouter que la théorie warburgienne des images a souvent influencé nos analyses, notamment lorsque il s'agissait de retrouver dans telle ou telle représentation de la conversion des « stylèmes » empruntés à des textes sémantiquement analogues (par exemple, lorsque l'iconographie de la conversion pauline est utilisée pour projeter des connotations sur la représentation d'une autre conversion ; *cfr* notre Leone 2004 ; la bibliographie concernant Warburg et ses théories est de plus en plus abondante. *Cfr* l'ouvrage classique de Gombrich 1986 ; Wuttke 1998 et Didi-Hubermann 2002).

¹⁰⁶ Dans cette occasion, nous ne pouvons pas discuter en détail la vaste bibliographie qui s'est accumulée autour de ce thème. Nous ne mentionnerons que les ouvrages principaux : Les études de Huizinga (1993), celles de l'école historique française, et notamment de Philippe Ariès (1983) et de Michel Vovelle (*cfr* tous les ouvrages de ce chercheur, mais surtout 1989), ainsi que les essais de nombre de médiévalistes, comme ceux de Chiara Frugoni (surtout 1993) et de Lina Bolzoni (2002), ou les travaux d'Alberto Tenenti (1952). Pour faire le point sur les tentatives des historiens d'utiliser des sources visuelles, l'historien de la culture moderne Peter Burke a publié un ouvrage de synthèse, intitulé *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence* (2001) ; *cfr* aussi Rotberg et Rabb 1988 ; Margolis 1999 ; Smith, Richard Candida 2002 ; Bolvig et Lindley 2003 ; Farago et Zwijnenberg 2003. Il faut signaler également les ouvrages qui se concentrent en particulier sur la relation entre images et histoire des idées religieuses, comme par exemple les essais de Louis Marin sur Poussin et sur Philippe de Champaigne (1995 ; 1995b), Fumaroli 1994 ou les nombreuses études dédiées par M. Jean-Robert Armogathe à la peinture du dix-septième siècle (par exemple, Armogathe 2000). *Cfr* aussi les essais de Serge Gruzinski, sur lesquels nous reviendrons (surtout Bernard et Gruzinski 1988 ; Gruzinski 1988 ; 1989 ; Sallmann 1992 ; Gruzinski 1994). En ce qui concerne les ouvrages écrits par des

historiens de l'art, il faut naturellement citer Haskell 1993, désormais un classique, et Saint-Martin 2003.

¹⁰⁷ Le terme « imaginaire » est plutôt vague et ambigu, à cause des plusieurs façons différentes dont il a été utilisé. Dans notre livre, nous l'emploierons dans le sens de « style de narration iconique », définition qui ne concerne pas seulement les images au sens stricte, mais aussi les éléments visuels contenus dans d'autres moyens expressifs ou même dans l'imagination mentale.

¹⁰⁸ Ce que l'on appelle techniquement des traductions inter-sémiotiques, pour les distinguer des traductions intra-sémiotiques, qui ont lieu à l'intérieur d'un même système d'expression.

¹⁰⁹ Mais il faudra toujours tenir compte du degré de généralisation que l'iconographie, avec ses stéréotypes et ses clichés, introduit à l'intérieur de ces transpositions visuelles.

¹¹⁰ Laquelle se nourrit, en effet, de représentations, comme la langue dans la linguistique de Saussure ne se constitue et ne se modifie qu'à partir des paroles individuelles.

¹¹¹ La sémiotique, et surtout la sémiotique de l'art, s'est beaucoup occupé de ces simulacres, surtout à l'intérieur de la théorie de l'énonciation. Pour une efficace introduction, *cfr* Manetti 1998 ; pour l'énonciation visuelle, un bon point de départ est Fontanille 1989. Toutefois, les ouvrages qui connectent l'étude formelle des simulacres avec celle de l'histoire des idées sont encore peu nombreux.

¹¹² Sur la notion de pertinence en linguistique, *cfr* surtout Sperber et Wilson 1992.

¹¹³ Quant à la genèse de cette pertinence, il faudrait peut-être ajouter que nous conçûmes la première idée, plutôt vague et nébuleuse, d'une étude sur les représentations de la conversion religieuse en 1999, dans le cadre d'un programme de DEA/*Masters of Philosophy* organisé conjointement par l'Université « Denis Diderot » (Paris VII) (Mme Anne-Marie Christin) et par le *Trinity College* de Dublin (M. David Scott, Mme Barbara Wright). Mme Wright, spécialiste de la littérature française du dix-neuvième siècle et de ses relations avec les arts visuels de la même époque, au cours de ses recherches sur la biographie et l'autobiographie a souvent mis l'accent sur l'importance de ce qui en anglais est dénommé le « *turning point* » (le « dé clic »), à savoir le moment où la vie d'un individu, aussi bien que le récit biographique ou autobiographique (ou, plus en général, les représentations) qui le racontent, prennent

une direction tout à fait différente (souvent opposée) par rapport au passé. Ce moment s'avère significatif d'un point de vue philosophique, car il permet l'analyse des relations entre identité et changement, nécessité et contingence, essence et accident, mais aussi du point de vue de la sémiotique des représentations, de la narratologie et des autres « disciplines du récit », où l'intérêt du *turning point* porte sur les formes qui sont utilisées pour le représenter, selon le type de support textuel choisi (écriture, peinture, musique, etc.), selon le genre et le style de la représentation et selon la nature du déclic même. La lecture d'ouvrages concernant les mécanismes narratifs du genre biographique ou autobiographique (Lejeune 1975 ; Sheringham 1993), nous a permis de formuler l'hypothèse que l'étude de la conversion religieuse pouvait jouer un rôle central à l'égard de plusieurs pistes de recherches :

1) du point de vue de l'histoire et de la philologie, elle permettrait de cerner les filiations existant entre certaines représentations du *turning point* religieux et les textes représentant des déclics « laïques », où l'emprunt des modèles tirés des récits spirituels serait dissimulé (volontairement ou non) par la sécularisation du contexte de l'écriture. Ainsi, par exemple, les structures narratives qui racontent la conversion de Saint Augustin (dans le texte autobiographique des *Confessions*) ou de Saint Ignace de Loyola (dans son autobiographie spirituelle ou dans les hagiographies qui le concernent) ont exercé une influence profonde non seulement sur les récits de conversion postérieurs (surtout ceux qui se situent, respectivement, dans le sillon de la spiritualité augustinienne ou jésuite), mais également dans des récits qui ne représentent aucune conversion religieuse, et qui, toutefois, empruntent (aux récits des « déclics » de Saint Augustine ou de Saint Ignace, par exemple) des fragments plus ou moins complexes de discours afin de décrire d'autres types de changement spirituel ou psychologique. Ce même mécanisme de transposition des formes narratives peut être retrouvé dans la « laïcisation » de l'art religieux. Les instruments de la sémiotique textuelle (et notamment le paradigme de l'intertextualité) sont indispensables afin de détecter ces parcours de filiations (qui d'habitude ont lieu de façon transversale par rapport aux classifications traditionnelles de la recherche purement philologique). [Il existe une bibliographie très vaste sur la notion d'intertextualité, qui relève principalement d'un savoir sémiotique, et sur la notion, en quelque sorte parallèle, d'influence (qui relève, au

contraire, d'un savoir – et d'un savoir-faire – philologique). Pour une explication approfondie des relations et des différences entre ces deux concepts (outils) de la connaissance et de l'interprétation des textes, *cfr.* à part les études spécifiques qui les utilisent, Hebel 1989 et, parmi les ouvrages les plus récents, Graham 2000 ; Martinez 2001 ; Samoyault 2001 ; Rabau 2002 ; Salines et Raynalle 2002 ; Orr 2003 ; Gauthier et Marillaud 2004. En générale, l'intertextualité et l'influence ne sont que les stratégies (et les moyens) par lesquels les disciplines synchroniques (la sémiotique) et celles diachroniques (la philologie, l'histoire), essaient d'expliquer, chacune à sa façon, la ressemblance entre deux ou plusieurs objets. Selon la philologie la ressemblance s'explique en termes de phénomènes temporels (c'est à dire en termes de sources), tandis que selon la sémiotique elle s'explique également en termes d'analogies. Sur l'opportunité de choisir l'une ou l'autre de ces stratégies, *cfr.* Leone 2002b, 2003 et 2004j. Sur l'intertextualité en peinture, les travaux de Calabrese demeurent fondamentaux (1985)].

2) La conversion religieuse est intéressant non seulement à l'égard de la dialectique paradoxale entre identité et changement, ineffabilité et expression sémiotique, mais aussi parce qu'elle est la pierre angulaire à partir de laquelle s'organise le récit existentiel (soit-il réel ou fictif, biographique ou autobiographique, écrit ou visuel) du converti. La nature paradoxale de la représentation de ce phénomène (et donc son intérêt théorique) jaillit aussi du contraste entre ces deux volets de la conversion : d'une part, elle est le centre architectural de la vie spirituelle ; d'autre part, elle est un obstacle narratif (car elle ne permet pas de saisir l'identité dans la continuité du temps). La lecture des ouvrages de Paul Ricoeur (1979 ; 1983-1985 ; 1990 ; qui formulent le problème de la subjectivité en termes de construction narrative de l'identité) et d'un essai de John Freccero (1986) (qui identifie dans la conversion l'élément qui sous-tend l'élaboration du récit dantesque de la *Commedia*) ont encouragé le développement de cette hypothèse.

La thèse de *Masters of Philosophy* qui essaya d'élaborer ces premières intuitions sur la narratologie de la conversion (Leone 2000a) est profondément marquée par cette perspective, mais aussi par la nature du milieu intellectuel dans lequel elle fut écrite : un programme de spécialisation concernant le rapport entre texte écrit et image (domaine de recherche qui s'est développé surtout à partir des années quatre-vingt-dix, sous l'impulsion de M. David Scott et de l'association internationale qu'il dirige, IAWIS –

« *International Association for Word and Image Studies* »). Ce cadre institutionnel, aussi bien que les premières expériences en sémiotique textuelle, menées à Sienne sous la direction de M. Omar Calabrese (*cf* Leone 1999) ont conduit à une étude comparative des représentations de la conversion religieuse, à la fois dans la parole et dans les images, ainsi que des multiples relations entre ces deux types de texte. Cette thèse de *MPhil*, s'intitulant *Conversion and Identity - The Fig-Tree, the Ointment and the Horse*, porte principalement sur les représentations des conversions de Saint Augustin, de la Madeleine et de Saint Paul, et sur la façon dont elles ont servi de modèles narratifs pour d'autres conversions (ou déclics spirituels) analogues. Ce genre de filiations philologiques et intertextuelles a été sondé par les figures du figuier, de l'onguent et du cheval, lesquelles parviennent à résumer emblématiquement l'essence paradoxale de la conversion (respectivement, de Saint Augustin, de la Madeleine et de Saint Paul) par la nature ambivalente de leur tradition symbolique. Cet essai était foncièrement synchronique (dans le sens qu'il ne prêtait pas une attention systématique aux contextes historiques des représentations); néanmoins, la majorité des textes analysés remontait à l'époque historique (aux marges assez effilochées) qui est dénommée, en anglais, « *early-modern*. » [Une combinaison analogue d'étude synchronique et choix d'une période historique précise se retrouve dans Leone 1999, concernant le problème de la représentation de l'extase dans l'art baroque, ainsi que dans le mémoire de DEA (Leone 2000), portant sur les représentations de la remise des Tables de la Loi dans l'iconographie et dans l'exégèse du Pentateuque (les résultats de cette enquête ont été publiés partiellement dans Leone 2001 et dans Leone 2001a)].

Notre thèse de *MPhil* a été ensuite transformée dans un livre (Leone 2004) où la méthode sémiotique apparaît fortement contaminée non seulement par l'histoire, mais aussi par les apports théoriques de la phénoménologie, de l'herméneutique et d'autres disciplines. Les représentations de la conversion ont été considérées comme des fragments du récit de l'évolution de l'identité religieuse, à partir de sa déstabilisation (« *the destabilization of the self* ») jusqu'à la construction d'un nouveau langage de l'âme (« *the re-stabilization of the self* »), en passant par la crise des systèmes de croyances (« *the crisis of the self* »). Dans le présent livre, nous allons nous référer souvent à notre ouvrage, mais nous exprimerons des contenus complètement nouveaux

(on peut lire Leone 2004 comme une introduction épistémologique à la présente recherche).

¹¹⁴ Il serait assez difficile de résumer ou même simplement de signaler dans une note toutes les études qui se sont occupées, d'une façon ou de l'autre, du changement spirituel. Nous préférons donc indiquer exclusivement celles qui ont exercé l'influence la plus sensible sur nos recherches au cours des dernières cinq années.

Théories générales sur le langage du changement et de l'identité spirituels.

Celui de changement est un concept central dans la théorie sémiotique de Greimas. L'on pourrait même affirmer que la totalité des outils analytiques mis au point par le sémiologue lithuanien ont pour but de décrire la façon dont le récit - ou plus en général la narration - représentent les changements [pour une introduction générale à cette théorie, *cfr* Marsciani et Zinna 1991]. Selon le modèle greimasien, les changements peuvent être de trois types : cognitifs, pragmatiques et émotionnels. L'on se tromperait si l'on classât la conversion religieuse uniquement dans l'une ou dans l'autre de ces trois catégories. Comme nous l'avons souligné dans notre étude (Leone 2004), en fait, même lorsque l'une de ces trois dimensions est dominante, les autres ne disparaissent point. En même temps, puisque indéniablement le changement spirituel concerne des états de l'âme, plutôt que des états de choses, nous avons tiré des suggestions utiles à notre recherche surtout de la branche des études structurales que l'on appelle « sémiotique des passions », dont l'un des objectifs est justement celui de saisir les structures récurrentes qui sous-tendent les changements passionnels et leurs représentations (Greimas et Fontanille 1991 ; *cfr* aussi Pezzini 1991 ; 1998 ; Fabbri et Sbisà 2001 ; Pezzini 2001). Toutefois, une limite de ces études sémiotiques a été peut-être celui de se borner toujours à une vision synchronique du « langage de l'âme », comme si les règles qui déterminent la formation de ses structures (de son « discours ») fussent constantes et invariables, une sorte de socle anthropologique profond et immuable de l'humanité. Nous croyons, au contraire, surtout grâce aux études historiques que nous avons lues, et grâce aussi à celles que nous avons menées nous mêmes, que ces règles ont subi à leur tour des changements profonds, comparables à ceux qui ont caractérisé l'évolution des langues. D'ici découle la nécessité non pas d'abandonner la théorie sémiotique, mais de ne pas la considérer non plus comme une clef universelle capable d'ouvrir toutes les portes de l'histoire. Aux tentatives de lier les

instruments de la sémiotique à ceux de la biologie (et donc d'ancrer la théorie dans le *hardware* de l'humanité), nous préférons les efforts qui essayent, au contraire, de culturaliser les structures du langage et de les placer à l'intérieur du flux de l'histoire. Malheureusement, jusqu'à présent ces efforts, qui requièrent à la fois une compétence théorique fine et beaucoup de travail de recherche historique, ont été très peu nombreux (pour une tentative de combiner une vision systématique – et donc structurelle – du langage avec le concept d'évolution – et même de téléologie – *cfr* Shapiro 1991). Au moment où nous achevons la dernière rédaction du présent livre, nous prenons connaissance de l'ouvrage remarquable de Roger A. Ward, portant sur *Conversion in American Philosophy – Exploring the Practice of Transformation* (Ward 2004). L'auteur y discute la place du concept de changement spirituel (ou de transformation spirituelle) dans la philosophie américaine, et en particulier dans le pragmatisme. Très intéressant pour les buts de notre recherche sémiotique est le chapitre sur *Habit, Habit Change, and Conversion in C.S. Peirce* (p. 29-61). *Cfr* également l'ouvrage collectif (assez hétérogène, à vrai dire) Coleman et Collins 2004.

Si les études sémiotiques ont souvent manqué d'une perspective historique adéquate, celles menées par des historiens n'ont pas assez profité de la rigueur des instruments structuraux d'analyse des textes. *Cfr*, pour une histoire des changements dans la spiritualité catholique occidentale, perçue par l'étude de la littérature, Bremond 1967. Quoique cet ouvrage mérite un commentaire approfondi, nous ne pouvons qu'en souligner ceux qui sont, à notre avis, ses vertus et ses vices principaux : parmi les vertus, nous classerions sans doute l'originalité extrême de l'approche et l'étendue exceptionnelle des connaissances ; parmi les vices, le manque de rigueur dans l'analyse des textes (dont la description est fortement biaisée par la subjectivité de l'auteur) et la négligence des représentations non littéraires – d'ailleurs, l'ampleur de la période étudiée par Bremond ne lui permet pas de mener des analyses trop approfondies ; cet auteur souligne souvent, néanmoins, l'urgence d'accompagner l'étude de la littérature par celle des sources visuelles) ; sur Bremond, *cfr* Hermans 1965 ; Nedoncelle et Dagens 1967 ; Blanchet 1975 ; Goichot 1982. Il ne faut pas oublier non plus que le concept de conversion a été fondamental dans l'œuvre de Bremond ; *cfr* Bremond 1903 ; 1925.

Les études structurales sur l'identité sont certainement beaucoup plus nombreuses que celles sur le changement. En effet, quoique les deux concepts soient indissociables, les chercheurs ont accordé leur préférence, pour des raisons qu'il faudrait approfondir, plutôt aux persistance qu'aux variations (probablement, le langage humain est mieux équipé pour décrire les premières que les secondes). La bibliographie sur l'identité est immense, et touche à peu près toutes les disciplines. Sur le rapport entre conversion religieuse et identité, *cfr* notre Leone 2004 ; Shaun Gallagher, Professeur de Philosophie et Sciences Cognitives auprès de l'Université de la Floride Centrale, est l'éditeur d'une très riche bibliographie en ligne sur les concepts de « *person, self, personal identity*, etc. » : <http://www.philosophy.ucf.edu/pi.html> Quoique cette bibliographie privilégie le point de vue des sciences cognitives, elle est un bon point de départ.

Pour notre part, nous avons tiré beaucoup de profit des études d'histoire culturelle concernant le concept d'identité, qu'elles n'interprètent pas comme un élément donné (ou même inné) de la vie cognitive, mais plutôt comme le fruit d'un développement historique (s'appuyant, naturellement, sur certaines caractéristiques anthropologiques, ou même biologiques, de l'esprit humain). Taylor 1989, par exemple, propose une histoire culturelle (relativement à l'Europe occidentale moderne) du concept d'identité. Parmi les éléments qui en ont déclenché la genèse, il souligne comme particulièrement importants la nouvelle évaluation du commerce, le développement de la forme littéraire du roman, une différente compréhension de la famille et du mariage, une emphase majeure donnée à l'idée de sentiment. L'hypothèse principale de notre recherche est que, nous le répétons, l'évolution du concept de conversion religieuse ait joué un rôle pareillement fondamental dans l'articulation de la notion moderne d'identité. Pour une analyse structurale de cette notion, *cfr* l'ouvrage collectif Lévi-Strauss 1983 (qui contient aussi un article du sémioticien Jean Petitot sur « Identité et catastrophes. Topologie de la différence ») et Porter 1997, qui recueille une série d'articles s'interrogeant sur le concept de « *self* » et sur son évolution historique ; dans la tradition des *Cultural Studies*, *cfr* surtout Woodward 1997 et 2000. *Cfr* aussi Ferret 1998 ; Gay, Evans et Redman 2000 ; Sparti 2000 ; Bynum 2001 ; Slors 2001 ; Gugutzer 2002 ; Perry 2002 ; Pesic 2002 ; Dours 2003 ; Kearney 2003 ; Woodward 2003.

Les sciences humaines et sociales ont abordé le sujet du changement (collectif ou individuel) à partir des points de vue les plus disparates. Cependant, c'est dans le domaine de la psychologie, et surtout chez les psychologues les plus attentifs à la

dimension linguistique et sémiotique de l'esprit, que nous avons trouvé les suggestions les plus intéressantes. Freud et Jung ont proposé leurs théories du changement psychologique (ou spirituel), mais c'est Wilfred Ruprecht Bion qui a essayé d'élaborer une véritable discipline générale du changement, la « métabeltique », du terme grec « μ », qui signifie « changer. » Né en Inde en 1897 et mort à Oxford en 1979, l'un des élèves les plus brillants de Freud, après avoir étudié sous la direction de John Rickman et de Mélanie Klein, en 1945 il inaugura une nouvelle branche de la pratique psychanalytique, la psychanalyse de groupe, puis il fonda la métabeltique, qui étudie la logique, les lois, les possibilités et les contraintes du changement. Fondamentaux pour la compréhension de la théorie de Bion sont les séminaires qu'il impartit au Brésil entre 1971 et 1975, et surtout celui s'intitulant « *catastrophic change*. » L'adjectif « catastrophique », qui qualifie le changement, n'est pas censé lui attribuer une connotation négative. Il désigne, au contraire, comme dans la topologie moderne, un bouleversement se produisant de façon brusque et inattendue. Bion essaye de décrire et expliquer ce type de mutations spirituelles par ce concept mathématique, que toutefois il interprète de façon assez vague et métaphorique (en revanche, le concept topologique de catastrophe a donné lieu à une nouvelle élaboration, assez rigoureuse, de la sémiotique, qui se sert de cette branche des mathématiques afin de décrire et expliquer les changements dans les parcours de la signification – Petitot 1985 ; Petitot 1991 ; Thom 1991 ; la théorie des catastrophes a été appliquée également à l'étude sémiotique des formes artistiques et culturelles et de leur évolution - Calabrese 1987 ; en outre, elle a exercé une influence importante sur l'interprétation « tensive » de la sémiotique greimasienne, Zilberberg 1981). Bion compare la vie psychique (mais aussi la vie matérielle) à un parcours ponctué de possibilités de changement. À chaque étape de la vie, l'individu peut choisir si changer ou bien continuer de la même façon, et, à la fin du parcours, cette vie individuelle ne sera qu'une conséquence des changements effectués ou refusés. La métabeltique se propose donc deux types différents de buts : un objectif analytique, la description de ce réseau de changements possibles ; un objectif pratique : celui de guider le changement humain afin de rendre la vie psychologique plus agréable. La théorie de Bion contient à la fois des avantages et des obstacles pour son application à l'étude de la conversion religieuse. Ils peuvent être résumés comme il suit : elle

propose en germe une théorie structurale et narrative du changement, dans laquelle la conversion peut être interprétée comme le résultat d'un parcours spirituel individuel, composé d'une série de choix. Elle peut en outre se révéler comme un efficace cadre théorique pour l'analyse des récits (et, en général) de toutes les représentations de la conversion, lesquelles sélectionnent une partie de cet immense réseau d'éléments afin de reconstruire une étiologie de la conversion religieuse. D'autre part, la notion de choix est quelque peu fallacieuse vis-à-vis de l'étude de ce sujet : la conversion religieuse étant un changement spirituel (ou psychologique) plutôt indépendant de la volonté consciente, les convertis ne choisissent pas leur foi. Au contraire, souvent il est peut-être plus raisonnable d'affirmer qu'ils en sont choisis (le délicat équilibre entre volonté personnelle et détermination extérieure représente l'un des enjeux les plus épineux et importants pour la théologie de la conversion - et donc aussi de la grâce - dans toutes les époques - et, notamment, pendant la Réforme catholique).

Nous emprunterons donc à Bion le nom qu'il a choisi pour sa discipline du changement, à savoir la métabletologie (nom qui, à notre connaissance, n'a pas été utilisé par beaucoup d'autres chercheurs après Bion), mais afin de désigner une étude à la fois plus générale et plus rigoureuse de celle du psychanalyste : par « métabletologie », en fait, nous entendons une analyse structurale des changements spirituels, menée grâce aux instruments les plus récents et rigoureux de la théorie sémiotique.

Parmi les études psychologiques qui adoptent le cadre théorique de la sémiotologie (ou de la linguistique) afin d'expliquer les changements spirituels, la pragmatologie de la communication a exercé une influence considérable sur notre conception de la conversion religieuse. Nous faisons référence, notamment, à l'ouvrage s'intitulant *Change – Principles of Problem Formation and Problem Solution*, écrit par Paul Watzlawick, John H. Weakland et Richard Fisch (1974), membres éminents de l'école psychologique de Palo Alto, en Californie. Manifeste de cette école est l'ouvrage *Pragmatics of Human Communication*, écrit par Watzlawick, Janet Beavin et Don D. Jackson en 1974. Les auteurs y jettent les bases pour une étude de la psychologie humaine, et surtout des relations humaines, du point de vue de la communication. Le terme « pragmatologie » désigne, selon une tradition inaugurée par le sémioticien Charles Morris (Morris 1938), l'étude des contextes d'usage possibles de la signification. De façon analogue, selon l'école de Palo Alto, la pragmatologie est la discipline qui étudie les circonstances et les effets de la communication : en d'autres termes, tout ce qui

arrive pendant et après l'énonciation d'un texte. L'hypothèse générale des chercheurs de cette école est que l'analyse des structures complexes de la communication humaine (et surtout de la conversation ou, en tout cas, des structures communicatives dialogiques ou à plusieurs voix) puisse aider non seulement à comprendre le fonctionnement de l'esprit, mais aussi à l'influencer et à le guider.

L'introduction de *Change* contient un apologue qui se situe entre la réalité historique et la fantaisie narrative : en 1334, Marguerite Maultasch, duchesse du Tyrol, fit assiéger par ses soldats le château de Hochosterwitz, dans la Carinthie. Après une lutte longue et exténuante, les assiégés avaient presque terminé leurs provisions. Il ne leur restait qu'un bœuf et deux sacs d'orge. Cependant, la situation des soldats de la duchesse n'était pas meilleure : ils commençaient de montrer des signes d'indiscipline. Soudainement, le capitaine du château ordonna à ses soldats d'assommer le dernier bœuf qui restait, de le remplir avec les deux sacs d'orge, et de le jeter aux ennemis. Après avoir reçu ce message, la duchesse décida de lever le siège et de partir. Les auteurs de *Change* considèrent cet apologue un exemple très instructif de changement inopiné, exprimant une logique apparemment paradoxale et irrationnelle. Ensuite, dans la première partie de l'ouvrage, intitulée « *Persistence and change* », ils décrivent le cadre dans lequel ils souhaitent interpréter ce genre de phénomènes. Après avoir souligné que, quoique le changement soit une composante universelle de la réalité, aucune discipline ne s'est dotée d'instruments théoriques aptes à en décrire les lois et les structures de façon assez générale, ils annoncent les outils logiques qu'ils utiliseront dans la construction de leur propre théorie générale du changement : la théorie des groupes et celle des types logiques [trait caractéristique de l'école de Palo Alto est la tendance de ses membres à adopter les résultats de la recherche la plus abstraite et avancée dans les domaines de la logique et de la mathématique. Cette opération ne vise nullement à attribuer de la rigueur scientifique à la théorisation psychologique. Au contraire, les notions logiques et mathématiques ne sont employées que comme des stratégies heuristiques ou comme des sources d'inspiration analogique]. La façon dont les psychologues se réfèrent à la première se démontre assez métaphorique, et présente peu de relation avec la véritable théorie mathématique (le noyau le plus important de laquelle fut élaboré par le mathématicien français Évariste Galois en 1832) : les auteurs

se limitent à souligner que dans la communication qui a lieu à l'intérieur d'un groupe, il y a des classes de changements qui ne sont qu'apparents, car la structure du groupe en question est telle que, comme dit le proverbe, plus cela change, plus c'est la même chose. La deuxième théorie, celle des types logiques, élaborée de façon systématique par Alfred North Whitehead et Bertrand Russell dans leur *Principia Mathematica* (Whitehead et Russell 1910-13) est utilisée de façon plus approfondie et fournit aux psychologues l'axiome central autour duquel ils fondent leur théorie du changement : si un changement apparaît comme inexplicable à un certain niveau logique, il résulte néanmoins rationnellement compréhensible à un niveau logique supérieur. Contrairement à Aristote, selon lequel un changement de changement n'existerait pas, les psychologues de Palo Alto affirment la nécessité de distinguer entre des niveaux logiques différents de changement. De l'école de Palo Alto nous n'adopterons pas le cadre logique ou mathématique, qui nous semble excessivement lourd pour une recherche menée dans le domaine des sciences humaines, mais plutôt l'idée que le changement spirituel soit décomposable (même dans le discours qui le raconte) dans plusieurs niveaux, chacun fonctionnant avec une logique différente. Nous adhérons, en outre, à la conviction, typique du centre d'étude animé par Paul Watzlawick, qu'il y ait des analogies profondes entre la communication intrapsychique (la conversion telle qu'elle se déroule à l'intérieur de l'esprit humain) et celle interpsychique ou sociale (les représentations de la conversion).

Changement et identité dans les représentations.

En ce qui concerne l'analyse des textes, la représentation du changement pose un problème théorique surtout lorsqu'on s'intéresse aux images fixes, qui ne peuvent représenter le temps (et donc le changement) que de façon indirecte, notamment à travers l'espace. Gotthold Ephraim Lessing (Kamenz, 1729 – Sachsen, 1781) fut le premier à aborder spécifiquement et systématiquement ce problème dans son essai *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie* (Lessing 1967). Cet ouvrage est le produit d'une réflexion philosophique (esthétique) à propos des confins entre la poésie et la peinture, mais il donne également des conseils pratiques aux artistes qui veulent capturer le temps dans l'image fixe. Afin de transmettre aux spectateurs l'illusion du mouvement (et donc du changement de la position des objets dans l'espace à travers le temps) Lessing suggère aux artistes de ne pas sélectionner le moment

culminant d'un processus (un mouvement, une action, etc.), mais de choisir, plutôt, l'instant immédiatement précédent ou suivant, à partir duquel le spectateur pourra déduire le déroulement global (la bibliographie sur Lessing est assez vaste ; pour une introduction, Fick 2000 ; pour une interprétation sémiotique, Gebauer 1984 et Wellbery 1984). La représentation de la conversion religieuse pose un problème même plus épineux à ceux qui veulent en figer le développement dans une image (ou dans un autre type de texte dont le langage ne contienne pas une morphologie apte à représenter le temps). Dans ce cas, en effet, l'artiste devra non seulement manifester ce qui est par sa nature invisible (le changement spirituel) par des moyens expressifs visibles (l'attitude du visage, la posture, les vêtements, tout autre genre de codes visuels), mais il devra aussi comprimer tout le déroulement de la mutation du cœur dans un seul instant. L'un des objectifs de notre livre (surtout en ce qui concerne l'étude des images) sera alors celui de cerner les mécanismes et les dispositifs choisis par les textes visuels de notre corpus afin de surmonter ces difficultés. Comme d'habitude, les résultats d'une telle recherche seront intéressants pour les sémioticiens (qui en sauront davantage sur les structures discursives qui représentent le temps et les changements) mais aussi pour les historiens (notamment pour les historiens de l'art) : connaître l'introduction, le développement et les modifications de ce « langage visuel du cœur », en fait, peut nous aider à mieux saisir l'impacte de la Réforme catholique sur l'imaginaire religieux (ou, plus en général, spirituel) de l'Europe catholique.

Après Lessing, le problème esthétique de la représentation du temps dans l'image a été abordé maintes fois. Pour une introduction à ce problème, Calabrese 1985b et Eugeni 1995. Des contributions fondamentales concernant ce sujet ont été fournies souvent par des chercheurs se situant au carrefour entre disciplines différentes, et notamment entre la théorie de l'art et les sciences (où le changement constitue un thème central). *Cfr* les considérations, malheureusement encore trop peu connues dans l'Europe de l'Ouest, du théologien et philosophe russe Pavel Florenskij (né en 1882, il fut fusillé en 1937, après plusieurs années d'exile et de camp de concentration, qui lui furent infligées par le régime stalinien). Notamment, dans *AHA CBEHHOCT H B EHHO- PATEHIX POBEHX* (Florenski 1923-1924, traduit en italien sous le titre de *Lo spazio e*

il tempo nell'arte ; en Français l'on peut lire Florenski 1992), le savant russe considère le temps comme la quatrième dimension de la représentation visuelle. Afin d'expliquer la façon dont cette dimension est représentée par la surface de l'image, Florenski recourt à une métaphore botanique : le monde végétal vit et se développe suivant une ligne temporelle qui en décrit le changement continu ; toutefois, sur cette ligne il y a des points qui sont plus représentatifs que les autres, comme par exemple la floraison. Ainsi, pour Florenskij, la floraison d'un processus en résume et en représente le développement. Dans notre livre, nous essayerons de cerner la façon dont les artistes ont décrit la « floraison » de la conversion religieuse.

Un autre chercheur au profil très singulier, le scientifique italien Ruggero Pierantoni, a développé une théorie de la représentation du changement dans l'essai, très original, intitulé *Forma fluens – Il movimento e la sua rappresentazione nella scienza, nell'arte e nella tecnica* (1986). L'auteur essaie d'y reconstruire toute l'histoire des représentations (surtout visuelles) du changement, non seulement dans les arts mais aussi dans les sciences et dans les techniques. Nous citerons d'autres travaux sur ce sujet dans la continuation de notre livre (sur le problème – opposé mais complémentaire - de la représentation de l'identité dans l'espace et dans le temps, *cfr* Swoyer 1984 et Van Cleve 1986, outre aux ouvrages collectifs Wiggins 1967 et Rajchman 1995).

Si l'analyse des textes visuels permet de mettre en évidence de façon immédiate le problème de la représentation du changement (à cause du manque d'une morphologie temporelle dans le langage visuel), cette même question se manifeste également dans l'analyse des textes littéraires. Encore une fois, il serait impossible de dresser une liste de tous les ouvrages qui se sont occupés de ce sujet. Nous signalerons tout de même l'essai qui a exercé l'influence la plus profonde sur nos réflexions : *Mimesis – Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, l'ouvrage que le philologue allemand Erich Auerbach écrit pendant son exil à Istanbul (dû aux lois antisémites des Nazis) entre 1942 et 1945 (Auerbach 1945). Ce livre ne se veut pas simplement une histoire de la littérature occidentale, mais plutôt une sorte de généalogie des formes discursives littéraires qui représentent la réalité et qui en transmettent l'illusion aux lecteurs (sur les conséquences théoriques du travail d'Auerbach, *cfr* Lerer 1996 et Ginzburg 2002). L'hypothèse d'Auerbach sur la nature de ces mécanismes textuels est la suivante : d'une part il y aurait des stratégies de la tension, d'autre part des dispositifs narratifs de la détente. D'un côté la réalité serait cachée, tandis que de l'autre elle serait

montrée sans entraves. En dépit de l'étendue impressionnante du corpus étudié, Auerbach impartit à son ouvrage des limites méthodologiques précises : il ne considère que les stratégies de la littérature face à une réalité statique. L'un des buts que le présent livre se propose est donc celui d'ajouter à l'ouvrage du philologue allemand un appendice, concernant les représentations de la réalité dynamique, et surtout du changement religieux, dans la culture occidentale (quoique dans une période beaucoup plus restreinte de celle choisie par Auerbach). Les aperçus sur les représentations littéraires de la réalité contenus dans *Mimesis*, d'ailleurs, ne sont pas sans rapport avec nos recherches sur la sémiotique des images. Par exemple, lorsque Auerbach analyse la prose de Montaigne, et la façon dont elle essaye de faire face à l'un des défis les plus cruciaux de la modernité, à savoir celui de représenter l'identité spirituelle (à une époque où ce même concept était en train de se constituer), il choisit un passage du deuxième chapitre du troisième livre des *Essais*, où Montaigne utilise une métaphore picturale :

Les autres forment l'homme : je le récite ; et en représente un particulier bien mal formé, et lequel si j'avaoy à façonner de nouveau, je ferois vrayment bien autre qu'il n'est. Meshuy, c'est fait. Or, les traits de ma peinture ne fourvoyent point, quoiqu'ils se changent et diversifient.

(Montaigne 2004 : 39)

Comme dans la peinture, ainsi dans l'écriture, la représentation de l'identité spirituelle et des changements qu'elle subit (ou qu'elle manifeste) implique toujours le problème de l'incommensurabilité entre la variabilité de l'objet représenté et la fixité du moyen que le représente. En analysant les images de la conversion religieuse, à la fois celles qui la représentent et celles qui la promeuvent (certaines représentations faisant en même temps l'un et l'autre), notre recherche a eu comme but aussi celui de vérifier l'hypothèse suivante : par les images, et surtout par celles représentant des mutations spirituelles, l'art religieux a exercé une influence considérable sur la façon dont la culture occidentale perçoit les changements. Plus que les textes verbaux, les images de conversion ont été une sorte de laboratoire grâce auquel les spectateurs ont pu prendre

conscience des contraintes de la représentation mentale face aux changements, et donc face à l'identité. Cette hypothèse dérive de l'analogie entre la structure sémiotique essentielle des images et celle des représentations mentales ou psychologiques de la conscience. Comme les premières, les secondes ne peuvent que retenir une image plutôt statique du flux des phénomènes (pour cette raison, à une époque où l'idée d'identité individuelle commence d'acquiescer ses connotations modernes, Montaigne compare la perception individuelle des choses à celle offerte par une peinture). En d'autres mots, les artistes de la Réforme catholique ont peut-être prêté à leurs images les codes psychologiques de l'époque, mais en même temps ces images ont enseigné à ceux qui les regardaient comment représenter un objet que la Réforme protestante avait placé au centre de l'attention publique, mais par rapport auquel l'Église catholique devait encore développer un langage efficace : la conscience individuelle moderne.

¹¹⁵ Sponde 1978 : 339 (passage tiré de la première partie de la *Déclaration des Principaux Motifs qui ont induit le Sieur de Sponde, Conseiller et maître des Requestes du Roy, en Navarre, à s'unir à l'Eglise Catholique, Apostolique et Romaine*).

¹¹⁶ Ainsi Paul V, à propos du Cardinal Du Perron. Cité dans Grente 1903 : 79.

¹¹⁷ Pour une introduction à l'épidémiologie de la culture, qui essaye d'expliquer ces cas de contamination par la métaphore de la contagion, *cfr* Sperber 1996 et Sperber 2004. Sur la communication et l'influence (parfois réciproques) entre théorie et pratiques culturelles, *cfr* Taylor 2004, esp. p. 23-30 : « *What is a social imagery ?* » Sur le concept d'imaginaire sociaux *cfr* également l'étude classique de Baczkó 1984.

¹¹⁸ Les « sciences du livre » et les études sur la lecture et la réception des textes ont mis au point une série d'instruments efficaces pour déterminer la diffusion d'un ouvrage dans une culture donnée à une époque donnée : elle se mesure, par exemple, sur la base du nombre d'édition d'un ouvrage (et, si l'on dispose de cette donnée, du tirage d'exemplaire), mais surtout sur la base de la fréquence par laquelle un ouvrage est cité par des ouvrages de la même époque.

¹¹⁹ Tels que Edmund Campion (Londres, 1540 – Tyburn, 1581) ; Robert Southwell (Horsham St. Faith's, Norfolk, 1561 – Tyburn, 1595) and Robert Parsons (Stowey, Somerset, 1546 – Rome, 1610).

¹²⁰ Nous avons consulté l'édition de Venise de 1599.

¹²¹ Sur l'impacte du cardinal Bellarmine sur la Réforme catholique, *cfr* la biographie de Brodrick 1961 et Maio 1990.

¹²² Cfr Pullapilly 1975.

¹²³ Carme, né en 1569 et mort à Rome le 26 mars 1627.

¹²⁴ « Sumpribus viduæ & hæredum Petri Belleri, sub scuto Burgundiæ ». Nous en avons consulté un exemplaire auprès de la Bibliothèque Nationale de Rome.

¹²⁵ Ce livre s'inspire beaucoup du *Propugnaculum Fidei* de Riccoldo da Monte Croce (Florence, 1243 – 1320).

¹²⁶ La bibliographie sur Vives est très vaste. Pour une introduction, Empaytaz de Croome 1989 et Noreña 1990. Sur Vives apologiste, cfr Graf 1932. Les ouvrages de Vives se peuvent lire dans l'édition de Gregorio Mayans y Siscar (réimprimée à Londres en 1964).

¹²⁷ Nous avons consulté une version fac-similée de l'édition Schwerin-Paris-London, 1857 : Bodin 1970.

¹²⁸ Sur la pensée religieuse de Bodin, cfr Rose 1980 ; sur le *Heptaplomeres*, Faltenbacher 1988 et Häfner 1999.

¹²⁹ La bibliographie sur les idées religieuses de Montaigne est très vaste. Pour une introduction, cfr Sclafert 1951 ; Smith 1991 ; Bippus 2000 ; sur le scepticisme de Montaigne, Brahami 2001 ; pour une interprétation sémiotique, Demonet 2002 ; cfr aussi Demonet et Legros 2004 ; sur l'*Apologie de Raymond Sebond*, Blum 1990 et Gessmann 1997.

¹³⁰ Pour une introduction à la vie et à l'œuvre de ce penseur, cfr Daussy 2002.

¹³¹ Paris, 1541 – 1603. Sur cet auteur, cfr surtout Belin 1995.

¹³² Il ne faut pas oublier non plus l'apologétique anti-calviniste de Jean-Pierre Camus (Paris, 1584 – 1652), de Saint François de Sales (Thorens, Savoie, 1567 – Lyon, 1622), de Juan Maldonado (Casas de Reina, 1533 – Rome, 1583) et de François Véron (Paris, 1575 – Charenton, 1625).

¹³³ Sur la littérature apologétique chrétienne, cfr Monod 1970 et Dulles 1971.

¹³⁴ Des ouvrages analogues furent écrits par des Catholiques qui se convertirent à d'autres religions. À ce propos, cfr l'analyse du texte apologétique de Mr Des Écotois, prêtre catholique converti à l'anglicanisme, dans Leone 2004 (où ce document historique est comparé avec la conversion « fictionnelle » d'un personnage du *O Memorial do Convento* de José Saramago). Face à ces autobiographies de convertis

l'historien doit toujours s'interroger sur leur véracité (une partie consistante de ces textes, en fait, suit probablement un cliché littéraire, et poursuit des objectifs persuasifs plutôt que biographiques). Mais du point de vue de la sémiotique, ce qui intéresse n'est pas la vérité de ces récits, mais leur vraisemblance, leur capacité de paraître vrais aux yeux des lecteurs de l'époque, justement par la mise en place de toute une série de mécanismes narratifs aptes à communiquer le sentiment d'un véritable changement spirituel. Un cliché de conversion qui circule largement dans la deuxième moitié du dix-septième siècle, par exemple, est celui relatif à l'histoire du capucin écossais (*cfr* Rinuccini 1645 et Capucci 1974 ; Muscariello et Falangola 1980 ; Botta 1999 pour une introduction à cette tradition textuelle).

Sur les ouvrages apologétiques écrits par des Protestants convertis au Catholicisme, Andreas Räss, évêque de Strasbourg, nous a laissé son ouvrage monumental en treize volumes (Räss 1866-1880).

¹³⁵ Dans les ouvrages apologétiques, la conversion n'est présentée presque jamais comme le résultat d'une soudaine inspiration divine (selon le modèle de la conversion de Saint Paul), mais comme la conséquence « naturelle » de l'étude théologique (*cfr* la typologie des conversions religieuses dans le *DS* et dans Leone 2004). Ces textes visent à exprimer la possibilité de parvenir à la vérité par la raison et par l'étude, notamment grâce à la guide des textes de la tradition catholique et de leurs interprètes. Au contraire, l'« hérésie » protestante n'est pas représentée comme étant fondée sur une rationalité théologique : d'après leur récits, avant de se convertir les auteurs des apologies étaient des hérétiques pour des raisons purement « familiales », parce qu'ils étaient nés dans un milieu religieux protestant. Après, l'étude leur permet de découvrir ce qu'ils croient être la vérité.

¹³⁶ Exc. Alexander & Samuel Weissenhornij fratres. La *Herzog August Bibliothek* de Wolfenbüttel possède un exemplaire de cet ouvrage.

¹³⁷ Souvent ces ouvrages adoptent le modèle épistolaire de l'apologie pauline (*cfr* Räss 1866-1880). La conversion de Rabe inspira la composition d'une satire qui lui fut dédié par Johann Fischart en 1570.

¹³⁸ Né à Stuttgart en 1535 et mort à Ingolstadt en 1578, il s'était lui-même converti du Protestantisme au Catholicisme autour de 1558, probablement à cause de sa fréquentation des Jésuites de Vienne.

¹³⁹ Imprimé par Alexander Weissenhorn & Sam. Weissenhorn. La August Herzog Bibliothek en possède un exemplaire.

¹⁴⁰ Après sa mort, un collègue de l'Université d'Ingolstadt lui rendit hommage par l'épithète suivant : « *Caspar Francus sanctissimæ theologiæ doctor, professor et parochus ad dominum Mauritium tam constans Ecclesiæ fideique romanæ propugnator, quam acer ante fuit Lutheri sectator. Postquam enim agnitis erroribus ad veræ Ecclesiæ gremium se recepit, eandem stilo scriptisque egregie vindicavit.* »

¹⁴¹ Sur la biographie de plusieurs de ces apologistes, *cfr* aussi le *Dictionnaire des conversions* dans l'Encyclopédie de Migne. La Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel possède un exemplaire de l'autobiographie apologétique de Dreiloth.

¹⁴² C'est un motif assez fréquent dans les apologies de la conversion : le premier contact avec le Catholicisme a lieu comme conséquence de la tentative de convertir quelqu'un d'autre. Mais le convertisseur finit par être converti, passage que la rhétorique du discours religieux utilise pour mettre l'accent sur la supériorité de l'orthodoxie sur l'hérésie.

¹⁴³ Il y en a un exemplaire auprès de la Herzog August Bibliothek. Une édition moderne de cet ouvrage, éditée par M.W. Kerp, intitulée *Zweiundzwanzig Beweggründe für den alten Katholischen Glauben*, fut publiée à Mainz en 1827, 1833 et 1840 (par Kirchheim Schott & Thielmann).

¹⁴⁴ Cologne : apud Geruinum Calenium, & hæredes Ioannis Quentelij, 1589 (un exemplaire est conservé auprès de la Bibliothèque alexandrine de Rome).

¹⁴⁵ Ulenberg est l'auteur de plusieurs ouvrages assez lus à son époque, mais il est célèbre surtout à cause de sa traduction allemande de la Bible Sixtine, *Sacra Biblia, das ist, die gantze Heilige Schrift, Alten und Neuen Testaments, nach der letzten Römisch Sixtiner Edition mit fleiss übergesetxt*. Ulenberg reçut la charge de cette traduction de Ferdinand, duc de Bavière, archevêque et électeur de Cologne, en 1614, et il l'acheva juste avant de mourir. La première édition parut à Cologne en 1630, puis encore onze éditions y furent publiées jusqu'à 1747, plus onze à Nuremberg, Bamberg, Frankfurt et Vienne. En outre, la Bible allemande publiée à Mainz en 1662 sous l'impulsion de l'électeur de Mainz, Johan Philip, comte de Schönborn, n'était qu'une révision de la traduction d'Ulenberg, qui continue d'être imprimée même aujourd'hui. Du moins

jusqu'à la nouvelle traduction d'Allioli, en fait, celle d'Ulemburg, un protestant converti, a été la traduction catholique de la Bible la plus répandue en langue allemande.

¹⁴⁶ Johann Pistorius le Vieux fut régisseur de Nidde et prit part à plusieurs disputes religieuses entre les Catholiques et les Protestants de la région.

¹⁴⁷ Pistorius mourut à Fribourg en 1608. Après sa mort, sa bibliothèque devint propriété des Jésuites de Molsheim et fut ensuite transférée dans la bibliothèque du séminaire théologique de Strasbourg.

¹⁴⁸ Durch Gerwinum Calenium, vnd die Erben Johan Quantels.

¹⁴⁹ Il ne s'agit pas d'un cas isolé : l'on retrouve assez souvent, surtout dans les autobiographies des convertis de langue allemande, ce même schéma : un protestant au service d'un aristocrate en suit la conversion au Catholicisme, puis il essaie de justifier à la fois sa propre conversion et celle du maître dans un ouvrage apologétique. La valeur spirituelle de ces changements est assez douteuse, et en tous cas l'on n'arrive pas à démêler les raisons spirituelles de celles d'opportunité politique. Jean Zeschlin, par exemple, chancelier du duc de Neubourg (mort en 1625), suivit la conversion de son maître en 1617 et la justifia dans une *Apologia pro suæ fidei professione et peccatorum confessione romano-catholica* (Neubourg : Laurentius Danhusius, 1625). La Herzog August Bibliothek contient un exemplaire de cet ouvrage assez rare, ainsi que de la *Confessio fidei et peccatorum Catholico-Romana*, publiée par le même auteur l'année de sa conversion.

¹⁵⁰ Nous avons consulté une édition imprimée à Bordeaux, par S. Millanges, en 1595, conservée auprès de la Bibliothèque Nationale de Paris : *Déclaration des principaux motifs qui induisent le sieur de Sponde, conseiller et maître des requestes du Roy, à s'unir à l'Église catholique apostolique et romaine, adressée à ceux qui en sont séparés [...] Le tout reveü et augmenté de nouveau par ledict sieur de Sponde. Au roy de France et de Navarre Henry III. de ce nom.*

¹⁵¹ Théodore de Bèze, né à Vézelay en 1519 d'une famille catholique, noble et riche, se convertit au Calvinisme et fut l'un des protagonistes de cette religion pendant la deuxième moitié du seizième siècle (il mourut à Genève en 1605). L'ouvrage sur lequel Jean de Sponde essaya d'écrire une critique est le *Traicté des vrayes, essentielles et visibles marques de la vraye église catholique* (La Rochelle : H. Haultin, 1592).

¹⁵² L'ouvrage fut imprimé incomplet à Paris, chez A. L'Angelier, en 1596.

¹⁵³ La bibliographie sur ce poète, oublié à cause de la méfiance des Catholiques (qui ne lui pardonnaient pas son inspiration protestante) et à cause de la haine des Protestants (qui le détestaient à cause de sa conversion), est en train de se développer rapidement : *cfr* Winn 1984 ; Rieu 1988 ; Bloch 1998 ; Lardon 1998. Sur sa vie, *cfr* Boase 1977. L'œuvre poétique de Jean de Sponde a été éditée plusieurs fois. Parmi les éditions les plus récentes et philologiquement correctes, *cfr* les *Meditations sur les Pseaumes* éditées en 1996 par Sabine Lardon (Paris : Honoré Champion) ; *D'Amour et de mort : poésies complètes*, éd. par James Sacré en 1989 (Paris : la Différence) et surtout les *Œuvres littéraires : suivies d'écrits apologétiques avec des juvenilia*, édition et introduction par Alan Martin Boase (Genève : Droz, 1978).

¹⁵⁴ Jacques-Davy Duperron (ou « Du Perron ») fut l'un des personnages catholiques les plus influents de la période étudiée par notre livre. Il naquit le 25 novembre 1556 à Saint-Lô, en Normandie, d'une famille calviniste, qui se réfugia peu après en Suisse afin d'échapper aux persécutions catholiques. Après avoir reçu une éducation littéraire, scientifique et philosophique approfondie, le jeune Duperron se pencha sur l'étude de Saint Augustin et de Saint Thomas d'Aquin, et il se convertit au Catholicisme autour de 1577 ou 1578. Il gagna la confiance d'Henri III, puis d'Henri IV, et il joua un rôle décisif dans la conversion de ce dernier ainsi que dans son absolution auprès du pape (chez lequel il se rendit en 1595 pour plaider la cause du souverain). Son éloquence et son érudition hors de commun lui permirent de convertir nombre de Protestants, ainsi que de gagner plusieurs controverses théologiques, parmi lesquelles il faut mentionner surtout la conférence de Fontainebleau contre Duplessis-Mornay. Le cardinal Duperron contribua en outre de façon déterminante aux travaux de la *Congregatio de Auxiliis*, et à l'élection de Léon XI et de Paul V (qu'il encouragea à condamner le système moliniste). Il mourut à Batignolles, près de Paris, le 5 septembre 1618. Pour une introduction à la vie et à l'œuvre de ce cardinal, *cfr* Féret 1969.

¹⁵⁵ L'ouvrage le plus important d'Henri de Sponde est *Les Cimitières sacrez* (Bordeaux : impr. S. Millanges, 1598, réimprimé plusieurs fois). Nous retrouverons le nom d'Henri de Sponde comme traducteur français de la *Vie d'Ignace de Loyola* de Ribadeneira. Les abrégés des *Annales* de Baronio par Henri de Sponde connurent aussi

une vaste diffusion en France (dans la version française) et ailleurs (dans la version latine).

¹⁵⁶ Pierre de la Ramée (Cuth, Picardy, 1515 - Paris, 1572), logicien et critique acharné de la philosophie aristotélicienne, se convertit au Calvinisme en 1562. Il fut tué pour la Saint Barthélemy en 1572. La bibliographie sur ce personnage influent de la culture du seizième siècle est assez vaste. Pour une introduction, Bruyère 1984 et Centre V. L. Saulnier 2004.

¹⁵⁷ Selon les historiens catholiques, les calvinistes cherchèrent tous les moyens de ruiner la réputation de Cayet : ils l'accusèrent de magie et d'avoir fait un pacte avec le diable pour qu'il lui apprît les langues !

¹⁵⁸ Le titre complet est le suivant : *A Triumph of Truth. Or Declaration of the doctrine concerning Evangelicall Counsailes, [a sermon on Rev. xxii. 12,] lately delivered in Oxford, by H. Leech [...]. With relation of sundry occurrents, and particularly of D. King, the Vicechancellor, his exorbitant proceedings against the sayd H. L., etc.* Publié à Douai, par Lawrence Kellam. Dans la British Library de Londres nous avons repéré un ouvrage qui contient une réponse à celui de Leech : *The Defence of Truth against a booke falsely called, The Triumph of Truth sent over from Arras A.D. 1609 by Humfrey Leech, late Minister, which booke in all particulars is answered, etc.* Écrit par Daniel Price, Doyen de Hereford, ce texte fut imprimé à Oxford, par J. Barnes, en 1610 (juste un an après la publication de l'apologie de Leech).

¹⁵⁹ Cfr l'édition de Frankfurt am Mein : *Petri Bertii Hymenæus desertor. Sive de sanctorum apostasia problemata duo. I An fieri possit ut justus deserat justitiam suam? 2 An quæ deseritur fuerit vera justitia?* (1612, sans le nom de l'imprimeur, exemplaire conservé auprès de la Bibliothèque Nationale de Florence) et *Petri Bertii Hymenæus desertor sive de sanctorum perseuerantia & apostasia libri duo. Prior est dogmaticus, posterior, prioris hyperaspistes. Additæ sunt Theses de perseuerantia sanctorum ex epistola ad Hebræos*, Louvain : apud Ludovicum Elzevirium, 1615.

¹⁶⁰ C'est un ouvrage assez rare : *P. Bertii Oratio. Qua rationem reddit, cur relicta Leyda, Parisios commigrarit, & hæresi repudiata, Romano-catholicam fidem amplexus sit. Habita Lutetie Parisiorum in collegio Becodiano, 6. Non. Octobris. Accedit replicatio illustriss. cardinalis Perronij ad serenissimum Iacobum regem Angliæ, de collatione Ecclesie catholice veteris cum Romana*, Würzburg : ex chalcographeio

Ioannis Vomari. Un exemplaire de ce texte est conservé auprès de la Bibliothèque de la Fondation « Luigi Firpo » de Turin.

¹⁶¹ Nous avons déjà souligné que cette date doit être considérée comme un point de repère de la recherche, une frontière poreuse plutôt qu'une limite infranchissable. Il n'est pas raisonnable, en fait, de penser que la culture religieuse européenne changea tout d'un coup à partir de 1622. Nous avons choisi cette date pour sa valeur symbolique de césure (et surtout par rapport à l'histoire de la sainteté), mais il faut toujours rappeler que les changements de l'imaginaire religieux sont parfois comparables à ceux de la géologie, trop lents pour que l'on puisse les percevoir dans la vie d'un seul homme (ce n'est que le regard du géologue, comme celui de l'historien, que permet de reconstruire cette évolution lente du passé grâce aux traces qu'il a laissées dans le présent).

¹⁶² En général, plus le milieu social rend une conversion improbable, plus elle est éclatante lorsqu'elle se manifeste.

¹⁶³ Martinus Becanus (1561-1624), *De republica ecclesiastica libri quatuor contra Marcum Antonium de Dominis, nuper archiepiscopum Spalatensem, nunc desertorem & apostatam, authore Martino Becano Societatis Jesu theologo*, Mayence : ex officina Joannis Albini.

¹⁶⁴ Un exemplaire de cette deuxième édition est conservé auprès de la Herzog August Bibliothek. Une réponse luthérienne à cet ouvrage est contenue dans *la Solutio indissolubilium argumentorum Pontificiorum quibus H.V. Hunnius illaqueatus fuit* de Johann Himmel (1581-1642), publié à Jena, par Johann Reiffenberger en 1633 et dans *la Vindicatio lutheranae fidei contra Hunnium*, écrite par Peter Haberkorn (1604-1676) et publiée à Marbourg en 1631.

¹⁶⁵ Notamment, les échanges entre culture religieuse « haute » et religiosité populaire, dont nous avons écrit au début de ce chapitre.

¹⁶⁶ Braunschweig : Andreas Duncker, 1606.

¹⁶⁷ Besold lut probablement l'édition imprimée par Lukas Jennis à Frankfurt.

¹⁶⁸ Strasbourg : par Lazarus Zetzner ; trad. de l'ouvrage de Pierre du Moulin (1568 - 1658) *Héraclite, ou de la Vanité et misère de la vie humaine*, Genève : P. Aubert, 1624.

¹⁶⁹ En outre, si l'on interprète le parcours spirituel de Besold de façon globale, l'on peut remarquer que son évolution fut caractérisée par une attraction de plus en plus évidente envers les éléments « extérieurs » du discours religieux (d'abord les métaphores des mystiques, puis les récits de l'hagiographie, enfin les symboles de la liturgie).

¹⁷⁰ Il paraît que son mariage fût stérile depuis vingt-neuf ans. La fille de Besold fut en outre sauvée d'un grand péril par l'invocation du même Saint Munibald, de Saint Wilibald et de Sainte Maturge.

¹⁷¹ Pour une introduction à la sémiotique de la liturgie catholique, et surtout à la construction « polysensorielle » des processions, *cfr* Leone 2004b.

¹⁷² En limitant la sensorialité du rite, le Protestantisme avait réduit la dimension sociale de la liturgie (qui est étroitement liée à sa nature spectaculaire, à sa tendance à transformer le corps du fidèle dans un moyen de communication et dans un exemple pour les autres fidèles). Ceux qui étaient attirés par cette dimension sensorielle ou sociale de la religiosité considérèrent souvent la liturgie protestante comme excessivement « individualiste » et « aride » (d'autres conversions pouvant avoir lieu de façon diamétralement opposée : celles d'individus gênés par cette même socialité ou corporalité de la liturgie catholique, souhaitant adhérer à des formes moins « iconiques » et « figurales » de religiosité). Le rapport entre conversion et liturgie est complexe et concerne également d'autres contextes culturels. Il n'est pas rare que des Catholiques (surtout contemporains, étant donnée l'évolution de la liturgie catholique après le Concile Vatican II) affirment d'avoir embrassé la foi orthodoxe puisqu'ils étaient attirés par la richesse sensorielle de sa liturgie.

¹⁷³ Considérons, par exemple, l'apologie écrite par Jean de Sponde : dans une seule page (Sponde 1978 : 340) il raconte la rencontre avec le seigneur du Perron (« au bout de ce temps, il m'advint de rencontrer en la ville de Tours le seigneur du Perron »), avoue ses préjugés envers le savant catholique, dont il estime, cependant, l'érudition (« j'avoy neantmoins préjugé qu'il sentoit tres-mal de la religion »), raconte sa défaite lors d'une première dispute, décrit l'étude menée afin de surmonter l'adversaire dans une occasion suivante, puis relate l'humiliation lors d'une nouvelle débâcle. La conversion jaillit de l'honte d'avoir perdu une dispute doctrinaire, et surtout du fait d'accepter la supériorité théologique de l'adversaire (« et ce grand personnage me laissa dans l'âme un aiguillon qui m'a tousjours piqué, jusques à ce que j'ay eu loisir de voir

moy-mesme le fonds de tout ce trouble de religions qui sont au monde, par la conference de ceux qui en escrivent ». La seule figure utilisée pour relater la mutation du cœur est celle de l'aiguillon (qui rappelle l'un des récits évangéliques de la conversion de Paul, *cf*r Leone 2004) ; mais après, dans la suite de l'apologie, Sponde pense à sa conversion comme à un fait du passé, il en néglige le récit et il se penche, plutôt, sur l'exposition des motifs théologiques qui l'on poussé à changer d'avis. Le changement spirituel, donc, n'est pas un problème à investiguer par la mémoire et par la narration, mais un événement presque mécanique, qui se déclenche à cause d'un déséquilibre de forces entre la (vraie) théologie catholique et celle (fausse, et donc plus faible) des Protestants.

¹⁷⁴ Matteo Maria Boiardo, *Orlando innamorato*, 1^{er} livre, chant 17, strophe 36.

¹⁷⁵ Ce développement ne fut pas explicitement planifié par l'Église : le croire signifierait donner trop d'importance et de pouvoir au Concile de Trente (il faut résister à la tentation d'expliquer tout phénomène culturel postérieur au Concile comme un phénomène directement causé par le Concile même, transformant ainsi de façon illégitime des liens de succession temporelle dans des liens causaux). Plutôt, l'on peut affirmer que le Concile de Trente contribua au développement d'un imaginaire religieux qui influença également la création artistique et littéraire. Quant à la conversion des formes textuelles, nous avons déjà remarqué l'efficacité de cette stratégie vis-à-vis des modules typiques du discours protestant (les textes apologétiques, l'autobiographie spirituelle), qui furent adoptés pour transmettre des contenus favorables au Catholicisme.

¹⁷⁶ *Cfr infra* pour une analyse détaillée de cet épisode. Un épisode analogue se retrouve dans l'autobiographie spirituelle de Sainte Thérèse.

¹⁷⁷ Ce n'est pas la première fois qu'un tel échange a lieu : d'une part des structures narratives qui racontent l'héroïcité sacrée (celle des Saints), d'autre part celles qui mettent en scène l'exceptionnalité profane (la vie et les œuvres des chevaliers). Comme Elisabeth Gaucher l'a mis en évidence dans son essai sur le développement de la biographie chevaleresque (Gaucher 1994), l'essor de ce genre « laïque » fut influencé de façon décisive par l'hagiographie médiévale. La biographie chevaleresque, en effet, emprunte à l'hagiographie « son caractère simpliste et sa structure annalistique ». Un

point de contact ultérieur réside en ceci : en tant que *miles Christi*, le chevalier a droit que sa vie soit racontée par un discours religieux. Gaucher propose l'exemple de Géraud d'Aurillac (10^e siècle), seigneur « laïque » dont la vie fut racontée par l'abbé de Cluny afin de proposer aux moines un modèle édifiant. En outre, les buts rhétoriques de deux genres sont tout à fait parallèles : le démonstratif (la biographie propose l'éloge du chevalier, comme l'hagiographie tisse les louanges du Saint), le délibératif (le chevalier et le Saint sont offerts comme modèles de comportement social et religieux) et le judiciaire (l'hagiographie contribue à la canonisation des Saints, la biographie chevaleresque à tirer de l'oubli un personnage historique, ou à réhabiliter un chevalier déçu). Cette laïcisation de l'hagiographie est symétrique à sa sacralisation après le Concile de Trente, lorsque la littérature chevaleresque (et surtout les poèmes) réintroduisent une forte dimension religieuse dans la vie de leurs personnages (jusqu'au point où les Saints finissent par remplacer les chevaliers). Toutefois, ce passage de la sacralité à la laïcité, et ce retour de la laïcité à la religiosité, ne furent pas sans conséquences pour le genre hagiographique. En effet, si l'hagiographie médiévale racontait la sainteté plus que les Saints, et ne précisait aucunement les traits individuels des héros du Christianisme, la convergence entre hagiographie et biographie chevaleresque produisit un développement des instruments narratifs dont les auteurs disposaient afin de peindre la spiritualité individuelle de chaque personnage (selon Gaucher, l'intérêt pour les généalogies, et donc pour un discours qui tend à cerner la spécificité d'un être humain par rapport à ses relations parentales, joua un rôle de premier plan dans cette transformation). La contamination entre hagiographie médiévale et biographie chevaleresque eut comme résultat ultérieur l'adoption des langues romanes pour la construction de l'identité héroïque (trait qui distingue nettement l'hagiographie médiévale, majoritairement en langue latine, de celle moderne, qui choisit les langues vulgaires comme instrument de popularisation de la sainteté).

¹⁷⁸ L'on serait tenté d'établir des parallèles entre le contexte culturel postérieur aux réformes protestantes, où la religion devint un élément de plus en plus important vis-à-vis de la définition de l'identité individuelle et des groupes sociaux, et la situation culturelle contemporaine, où les phénomènes de globalisation économique et sociale ont donné lieu à l'urgence d'utiliser la religion comme instrument de construction identitaire.

Les relations entre l'univers de la chevalerie et les religions (notamment, le Christianisme) sont très complexes. Pour une introduction efficace, *cfr* Flori 1998 : 179-202 : « L'Église et la guerre » ; *cfr* surtout les paragraphes sur « croisade et chevalerie » : 192-198. Le concept de chevalerie et celui de croisade sont étroitement liés, ce qui se manifeste clairement dans les représentations littéraires. L'idée de croisade, en outre, contient toujours celle de conversion (de peuples : les Juifs, les Musulmans ; mais aussi de territoires : la Sicile, l'Espagne, la Terre Sainte). La bibliographie sur ce sujet est vaste et pleine de controverses historiques (qui portent, notamment, sur le type d'imaginaire qui caractériserait ces phénomènes collectifs). Parmi les contributions les plus significatives et récentes, *cfr* Dupront 1997 ; Flori 2001 ; Mastnak 2002 ; Bull *et al.* 2003.

¹⁷⁹ Des recherches parallèles (et selon une perspective comparatiste) devraient être menées à propos d'autres traditions littéraires (la conversion dans la littérature chevaleresque espagnole ou française, par exemple). Nous ne manquerons pas de nous référer à ces traditions au sein de nos analyses, lorsque nous le retiendrons opportun.

¹⁸⁰ La possibilité d'utiliser la littérature comme source pour la connaissance de l'histoire culturelle a été explorée par plusieurs auteurs, par rapport à des contextes très variés. Ne pouvant offrir une bibliographie exhaustive sur ce sujet, nous ferons référence à des ouvrages spécifiques, concernant les auteurs qui composent notre corpus ou les problèmes abordés par notre livre. Sur les opportunités (et les contraintes) de lire les textes de la littérature chevaleresque comme sources de connaissance historique, Joachim Bumke, dans son ouvrage sur la culture de cour (dont le titre, *Höfische Kultur : Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, est significatif de l'approche choisie par l'auteur) s'exprime de façon très claire : la question de la valeur des textes littéraires comme sources historiques ne peut pas être abordée théoriquement. Il est difficile de contraster l'opinion selon laquelle des problèmes méthodologiques fondamentaux ne nous permettent pas de dériver des textes fictionnels des inférences à propos de la réalité. Ces doutes méthodologiques ont fait disparaître la culture de cour (surtout du douzième et du treizième siècle) en tant qu'objet de l'attention des chercheurs. Toutefois, selon Bumke des aspects importants de l'histoire littéraire et sociale du Moyen-Âge restent cachés si l'on rejette, sur la base de principes esthétiques, l'usage de

ces textes. Il est donc préférable d'accepter les difficultés et les limitations attachées aux sources poétiques, et de les équilibrer en vérifiant que les conclusions tiennent compte toujours des difficultés méthodologiques (Bumke 1986 : 10). La nécessité d'aborder la société de cour (mais aussi la société en générale, ajouterais-je) par les sources littéraires est mise en évidence par le fait que, comme l'affirme le même Bumke, les idéaux de cette société se reflètent presque exclusivement dans la littérature. La réalité à laquelle ces textes peuvent être référés de façon directe, en effet, n'est pas celle des objets matériels ou des événements, mais c'est plutôt la réalité des idées, des expectations, des désires, la réalité de la conscience sociale et des normes culturelles (ibid. : 13). *Cfr* également Flori 1998 : 235, qui soutient le même avis de Bumke, et qui adopte, en outre, un point de vue très proche de celui que nous avons choisi pour étudier, par les textes verbaux et par les images, l'imaginaire religieux de ceux à qu'ils étaient destinés : « Nous sommes là dans le domaine du rêve, mais d'un rêve partagé par l'auteur et son public. Sans cette communion, toute œuvre d'art, aussi belle soit-elle, n'aurait ni diffusion ni influence » (Flori 1998 : 235).

¹⁸¹ L'on connaît très peu sur la vie de ce poète ; pour une introduction efficace aux lectures qui en inspirèrent l'œuvre, *cfr* Momigliano 1907 : 93-95.

¹⁸² Pio Rajna en retrouva le manuscrit (*cfr* Rajna 1869 : 7-35 ; 220-252 ; 353-384).

¹⁸³ Celle « *ripolina* » date de la fin de 1481 ou du début de 1482 ; elle fut publiée à Florence « *a presso Sancto Iacopo di Ripoli* » (dont le nom de l'édition) ; une copie se trouve dans la bibliothèque « *Estense* » de Modène. La deuxième édition date du 26 février 1482 et fut imprimée à Venise, « *per Luca Venetian* » ; il n'en reste qu'une seule copie, possédée par la Bibliothèque Nationale de France. La troisième édition fut imprimée à Florence, par « *Francesco di Dino fiorentino* », « *a presso al munister di Fuligno* » le 7 février 1483 ; l'exemplaire le mieux conservé de cette édition est possédé par le *British Museum* de Londres. Ces données philologiques sont importantes, car elles permettent d'établir la chronologie de la publication de l'œuvre et d'en évaluer la relation avec la culture de l'époque (trois éditions en moins que trois ans à la moitié du quinzième siècle sont peut-être l'indice d'un succès remarquable). Sur cet ouvrage nous avons consulté les essais suivants : Rajna 1869 ; Momigliano 1907 ; Pellegrini 1912 ; Curto 1918 ; Biscottini 1932 ; Curto 1932 ; Grillo 1942 ; Getto 1944 ; Mariani 1953 ; Robertis 1958 ; Gianni 1967 ; Orvieto 1978 ; Carrai 1985 ; Jordan 1986 ; Gareffi 1986 ; Ankli 1993 ; Davie 1998. Ce dernier ouvrage contient une bibliographie assez complète

jusqu'à sa date de publication ; *cfr* également les essais bibliographiques de Lébanò (1983 et 1994).

¹⁸⁴ Que la façon de raconter, plus que le récit même, soit l'une des caractéristiques les plus intéressantes de Pulci (qui, d'ailleurs, poursuit constamment le but de se dédouaner du manuscrit d'où il tire l'histoire du poème) a été souligné par plusieurs critiques, et notamment par Robertis 1958 : 27 :

Un poeta che rinuncia all'originalità della materia e lascia tutta ad un altro la briga dell'inventare, la macchina della narrazione, è uno per il quale l'invenzione non riguarda la materia, le cose da dire, ma il modo, l'arte di dirle.

En effet, les transpositions littéraires d'un même motif (la conversion) chez les quatre auteurs qui figurent dans notre corpus (Pulci, Boiardo, Ariosto et Tasso) peuvent être étudiées structurellement, en tant qu'éléments de la même série textuelle, ou bien, pour adopter une métaphore musicale, comme des variations d'une même mélodie.

Tous les passages que nous analyserons, en fait, contiennent le récit d'une conversion, de sorte que des différences entre les récits l'on peut tirer des conclusions sur les changements qui caractérisent l'imaginaire spirituel (avec toutes les précautions que nous avons indiquées à l'égard de l'usage des textes littéraires comme sources historiques).

¹⁸⁵ L'analyse de ce texte nous permet donc d'ajouter une autre pièce à la mosaïque des circulations entre culture populaire et culture d'élite.

¹⁸⁶ Selon la logique d'une conversion qui en déclenche indirectement des autres.

¹⁸⁷ Pulci raconte la conversion de Morgante par une ironie qui n'était pas absente dans la tradition littéraire antérieure, et qui produit un effet de sens quelque peu moqueur, conséquence du détachement que le Quattrocento italien (ou, plus en général, le Quattrocento humaniste) éprouvait vis-à-vis de la religion : pour les esprits cultivés de l'époque, il était assez courant de ne pas considérer trop sérieusement des phénomènes comme ceux que l'on rencontre dans le poème de Pulci : des miracles, des conversions soudaines, etc. *Cfr*, à ce propos, les observations aigues de Momigliano, qui

rapproche l'attitude de Pulci envers la religion avec celle que Boccaccio démontre dans certains épisodes du *Decamerone* ; Momigliano 1907 : 101 :

Il tono di lievissima canzonatura, che spesso si nota quando il Pulci parla di religione, è molto simile a quello del Boccaccio sul medesimo proposito ; [...] l'introduzione ai canti del Morgante, contraddicendo non di rado cogli scherzi irreligiosi delle ottave seguenti, produce, sia questa o no l'intenzione del Pulci, l'effetto di una canzonatura. Il riscontro è casuale, perché gli esordi del Morgante hanno un'altra origine, ma non cessa per questo di esser notevole : significa, che l'atteggiamento del Pulci di fronte alla religione era da lungo tempo abituale negli spiriti colti.

Sur la façon dont Pulci décrit les miracles (et parfois s'en moque subtilement) *cfr* Momigliano 1907 : 212-226.

¹⁸⁸ Les études sur la représentation de l'Islam de la part des Chrétiens d'Orient et d'Occident sont très nombreuses, et ont connu un nouvel essor à cause de la situation politique internationale actuelle, où certains interprètes ont voulu repérer des nouvelles manifestations de cette opposition frontale, nourrie d'une perception biaisée, caricaturale et souvent très mal renseignée d'une religion de la part de l'autre. Pour une introduction, *cfr* Ducellier 1971 ; Kedar 1988 ; Ducellier 1996 ; Tolan 1996 ; Hoyland 1997 ; Hawting 1999 ; Tolan 2002 ; Apostolov 2004 ; Fletcher 2004. Le développement du genre textuel de la poésie chevaleresque a été vu par certains chercheurs comme étroitement lié à celui des relations entre les deux religions. À ce propos, *cfr* Flori 2001 : 253 :

On peut donc croire que, bien avant la composition de l'actuelle Chanson de Roland, des récits ont circulé, en Espagne du Nord ou en Occitanie, mettant en scène l'empereur dans le rôle du champion de la chrétienté. Il est possible même, si l'on en croit certains spécialistes de la littérature occitane, que la Chanson de Roland, dans sa version actuelle, soit un remaniement anglo-normand d'une chanson occitane antérieure à la croisade, rédigée pour encourager la guerre de Reconquête des rois espagnols.

Dans *Il Morgante* ce but rhétorique d'incitation au combat disparaît ou s'atténue, car le contexte de réception du poème change radicalement. Cependant, ce qui demeure est une perception de l'altérité religieuse conditionnée par les dynamiques de la guerre : la conversion n'est pas le fruit d'un changement intérieur ; elle est le résultat d'un combat extérieur.

¹⁸⁹ Roger Caillois, dans son petit livre sur l'incertitude des rêves, a bien illustré ce phénomène (Caillois 1956).

¹⁹⁰ Quoique la représentation du changement spirituel proposée par Pulci soit plutôt mécanique, dans l'*Orlando*, le manuscrit anonyme d'où il tira son poème, contient une description encore moins subtile. Robertis l'a remarqué : « [...] *l'evangelizzazione del gigante, che nell'Orlando (II 5) era inerte corollario della dichiarazione del paladino di esser cristiano, è giustamente trasportata dopo la manifestazione, da parte dell'altro, del proposito di convertirsi* » (Robertis 1958 : 44).

¹⁹¹ Surtout car ce qui arrive au corps, dans le monde matériel, est considéré comme un signe de ce qui arrive à l'âme, dans le monde spirituel.

¹⁹² À la fin de cette strophe, Pulci discrédite l'Islam, qui en réalité abhorre toute idolâtrie et surtout tout égarement par rapport à un strict monothéisme, en accusant les Musulmans de vénérer une multiplicité de dieux inutiles et menteurs : les deux critères de la dévaluation deviennent donc l'utilité, car dans le rêve de Morgante le Dieu des Chrétiens a démontré d'être plus utile que Mahomet, et la vérité, qui est une conséquence du premier critère : si un dieu existe, il doit être utile, et si un dieu est utile, *ergo* il existe. Sur la représentation caricaturale des Musulmans comme adorateurs d'idoles, *cfr* l'annexe 3.

¹⁹³ Pulci suit ici une longue tradition poétique, dont Dante est l'exemple le plus illustre : dans la *Commedia*, aucun mot ne rime avec celui du Christ.

¹⁹⁴ Un manuscrit apographe, le « *Trivulziano* n. 1094 », datable autour de 1500, contient le *Orlando Innamorato* et présente en outre l'avantage d'être libre des modifications en dialecte de la Vénétie qui caractérisent toutes les impressions successives. Cette version est aussi la première qui contient le poème en entier. La première impression (comprenant seulement deux livres) eut lieu à Reggio, chez l'imprimerie de Pietro Giov. di San Lorenzo, en 1483 (aucun exemplaire de cette

édition n'a été conservé). Le troisième livre fut imprimé séparément, à Venise, chez Simone Bevilacqua, en 1495, avec le titre suivant : *El fin de l'inamoramento d'Orlando*. La bibliographie sur Boiardo et sur son chef-d'œuvre est vaste. Parmi les études que nous avons consultées : Croce 1920 ; Contini 1939 ; Russo 1955 ; Praloran 1990 ; Cavallo 1993 ; Cossutta 1995 ; Anceschi e Matarrese 1998. Les citations seront tirées de l'édition suivante : Boiardo, Matteo Maria (1951) *Orlando innamorato*, éd. par Aldo Scaglione, Turin : UTET, qui corrige le texte de Angelandrea Zottoli (1937) *Opera omnia*, 2 vols, Milan : Classici Mondadori, I éd. 1937 ; II éd. 1944.

¹⁹⁵ Sur Andrea da Barberino *cfr* Allaire 1997.

¹⁹⁶ La bibliographie sur les larmes comme motif littéraire et iconographique de l'imaginaire religieux chrétien est abondante. *Cfr* Leone 2004 pour une étude de la tradition des larmes de la Madeleine et de Saint Pierre. *Cfr* aussi Lutz 1999 et Charvet 2000. Sur les racines médiévales de la relation entre les larmes et la componction, *cfr* McEntire 1990.

¹⁹⁷ *Cfr*, à propos de l'hostilité de Boiardo envers l'Islam, Cossutta 1995, et surtout le chapitre « *In partibus infidelium* », p. 439-464 : « *Si è già avuto modo di accennare quanto e come sia forte in tutto il Poema l'avversione per i Musulmani, visti come nemici mortali della società cristiana e dei suoi valori, primo fra tutti la fede nel Redentore e il credo nel vero Dio* » (p. 439).

¹⁹⁸ *Cfr* les vers suivants (I, 4, 14) :

*Dico che se Marsilio è saracino,
C'ì non attendo ; egli è nostro cognato.*

Prononcés par Charles Magne, ils indiquent que les liens de parenté – Galienna, épouse de Charles, est la sœur de Marsilio – l'emportent sur les principes religieux.

¹⁹⁹ Alexandre-Gras (1988 : 129-150) propose une analyse détaillée des références à la religion qui se trouvent dans le *Orlando innamorato* (notamment, les prières, le sens du péché, les sacrements et les cérémonies, le clergé, le prosélytisme – absent) et conclue que le poids des valeurs religieuses est considérablement affaiblie par rapport aux textes chevaleresques précédents.

²⁰⁰ *Cfr* Boiardo 1986.

²⁰¹ Dans cette occasion, nous ne pouvons que mentionner les études qui ont été les plus utiles pour notre recherche : à part les bibliographies générales Fatini 1958 ; Rodini et Marie 1980 ; Badini 1992, nous avons consulté Cioranescu 1939 ; Macrí 1952 ; Ulrich 1953 ; Chevalier 1966 ; Costanzo 1968 ; Praz 1975 ; Gareffi 1984 ; Wiggins 1986 ; Hart 1989 ; Hempfler 1991 ; Javitch 1991 ; Finucci 1992 ; Ascoli 1997 ; Bologna 1999 ; Beecher, Ciavolella et Fedi 2003.

Les citations suivront l'édition de Cesare Segre (Ariosto, Ludovico, *Tutte le opere di Ludovico Ariosto*, éd. par Cesare Segre, Milan : Mondadori, 1964).

²⁰² Sur l'importance de la rencontre dans la genèse de la conversion religieuse, Leone 2004.

²⁰³ Sur les contradictions engendrées par la rencontre, au sein de l'*Orlando furioso*, entre deux idéologies différentes, celle humaniste de la Renaissance et celle religieuse qui anticipe certains traits de la réforme, *cfr* Russell Ascoli 1997, qui s'occupe surtout de l'influence (peut-être réciproque) entre Machiavelli et Ariosto, notamment à l'égard du concept de foi : « *He also has defined in extraordinary detail the ethical, political, metaphysical, and textual stakes at risk in understanding and practicing the virtue of faith and has exposed the contradictory and self-defeating of an ideology in a way that goes beyond even Machiavelli's brilliant if brutal analysis* » (p. 41).

²⁰⁴ Leo Ulrich (1953) a montré les différences entre la façon dont l'Arioste représente le personnage d'Angelica et les versions qu'en fournirent Ludovico Dolce dans le *Sacripante* (1536), Pietro Aretino dans les *Lagrime d'Angelica* (1538) et Vincenzo Brusantini dans l'*Angelica innamorata* (1550). Le plus l'on s'approche au Concile, le plus l'histoire racontée par l'Arioste se plie aux exigences de la communication religieuse. L'on atteint le sommet de cette évolution avec Brusantini, lequel, « *continuatore più fedele di tutti i temi del maestro, non pare avere avuto altra ambizione se non quella di cantare, nello stile della Controriforma, ciò che da lui era stato cantato nello stile del rinascimento* » (p. 14).

²⁰⁵ La première édition complète du poème parut en même temps à Parme et à Casalmaggiore en 1581. Elle fut imprimée par Angelo Ingegneri, qui inventa également le titre du poème, ensuite tacitement accepté par le Tasse, contre la volonté de son

admirateur Orazio Lombardelli, qui aurait préféré le titre alternatif *Goffredo*. Les premières éditions du poème présentaient plusieurs imperfections éditoriales, qui furent ensuite corrigées dans deux éditions postérieures, imprimées à Ferrare en 1581 et 1585. Pour la présente étude, nous avons utilisé l'édition de Bartolo Tommaso Sozzi (Tasso 1956).

La bibliographie concernant le Tasse, sa vie et ses œuvres est copieuse. Nous avons privilégié les ouvrages se concentrant sur le rapport entre les principes de la Réforme catholique, affirmés et promus par le Concile de Trente, et la représentation de la conversion et du baptême de Clorinda dans la *Gerusalemme liberata*. Parmi les ouvrages les plus utiles que nous avons consultés, à part les pages classiques de Sanctis (1912) et Donadoni (1928), nous signalons Crescimanno 1889 ; Zanette 1934 ; Firetto 1939 ; Bosco 1955 ; Getto 1967 ; Getto 1968 ; Santarelli 1974 ; Baldassarri 1977 ; Braghieri 1978 ; Kates 1983 ; Martinelli 1983 ; Zatti 1983 ; Pierantozzi 1984 ; Larivaille 1987 ; Scianatico 1990 ; Giampieri 1995. Une bibliographie assez riche sur ce sujet est contenue dans Vendittis 1988 : 481-511. Pour une description des éditions du poème publiées entre 1579 (la première) et 1622, nous avons consulté Guidi 1868.

²⁰⁶ Public direct et indirect : comme celui de l'*Orlando furioso*, ainsi le contenu de la *Gerusalemme liberata* fut propagé également grâce à des nombreuses transpositions, qui adoptèrent les moyens expressifs les plus variés.

²⁰⁷ Il est tout de même intéressant que la critique mentionne une « religiosité à l'italienne » afin de dénigrer celle qui anime la *Gerusalemme liberata*. Cela indiquerait du moins une sorte d'analogie entre l'imaginaire religieux du Tasse et celui qui caractériserait la réception italienne du Concile de Trente.

²⁰⁸ Le poids de l'idéologie esthétique et littéraire de Benedetto Croce est encore évident dans ces dévaluations.

²⁰⁹ Il faut toujours distinguer entre les croyances religieuses du Tasse et celles qu'il manifesta par des actes extérieurs, ou qu'il exprima par le moyen de ses œuvres littéraires (Gaetano Firetto, dont l'ouvrage sur le Tasse remonte à la fin des années trente, et peut parfois apparaître quelque peu obsolète dans son style ou dans certaines de ses conceptions – notamment, une méthode psychanalytique d'interprétation qui nous semble, aujourd'hui, assez naïve – soulignait déjà ce point, et le proposait comme nouveauté par rapport aux études antérieures :

« Occorre, innanzi tutto, una distinzione per intendere il valore delle sue credenze : distinzione sfuggita a coloro che ne han trattato di proposito. Esistono convinzioni religiose nello spirito ed esistono atti esterni di religione. Le prime hanno sede naturale nella coscienza, o perché sono sentimento, o sono affermazioni intellettive, o l'una e l'altra cosa contemporaneamente, secondo il carattere e il grado di cultura individuale. Gli altri si svolgono nel mondo di fuori : e potrebbero avere corrispondenza con le convinzioni, come potrebbero non averne alcuna qualora fossero determinati da agenti estranei alla vita dello spirito stesso. »

(Firetto 1939 : 76).

Jusqu'à présent, les meilleures énergies des critiques ont été dépensées pour vérifier, à travers l'étude comparée de la biographie du poète et de ses œuvres, les correspondances entre ces deux éléments (croyances et expressions). Notre point de vue privilégiera, en revanche, du moins dans cette occasion, la perspective sémiotique sur celle historique. Ce qui nous intéressera davantage, donc, ne sera pas d'établir la vérité sur la foi du Tasse (but que nous retenons, d'ailleurs, impossible à accomplir), mais plutôt sa vraisemblance, à savoir la façon dont les textes du Tasse construisent efficacement un discours religieux, fondé sur les valeurs de la Réforme catholique. Il nous semble nécessaire, en effet, de renverser complètement la perspective qui a été adoptée jusqu'à maintenant pour juger du contenu religieux des œuvres du Tasso (et notamment de la *Gerusalemme liberata*), à savoir celle d'étudier d'abord le contexte historique de la Réforme catholique, et de le retrouver, ensuite, dans les vers du poète. Pour les buts de notre recherche, il nous paraît beaucoup plus intéressant de suivre la démarche contraire : sans oublier notre connaissance historique de la vie du Tasse, et du contexte social et culturel dans lequel il écrivit, il faut cependant la mettre de côté, et partir d'une analyse linguistique des textes mêmes.

Il faut garder toujours à l'esprit, en fait, la distinction, rendue populaire par plusieurs essais d'Umberto Eco, entre l'*intentio auctoris* (la signification que l'auteur souhaite exprimer par son texte), l'*intentio operis* (la signification que le texte est projeté pour exprimer, les structures internes au texte qui essaient de guider

l'interprétation du lecteur) et l'*intentio lectoris* (la signification que le lecteur attribue au texte, sur la base de ses propres conditions spécifiques d'interprétation). Dans notre étude, nous nous intéresserons plutôt aux deux derniers types de signification (à savoir, la façon dont les mécanismes textuels essaient de représenter le changement spirituel et l'impact que cette représentation ait pu avoir sur les lecteurs de l'époque).

²¹⁰ Pour une reconstruction détaillée du contexte littéraire, culturel, social, historique dans lequel Tasso créa, écrivit et publia son poème, nous renvoyons à la bibliographie déjà mentionnée. Quoique l'étude de Firetto sur *Torquato Tasso e la Controriforma* soit parfois lourdement influencée par les conceptions esthétiques de l'époque, elle demeure néanmoins l'une des plus détaillées à propos de la religiosité du poète. Cependant, s'agissant d'un essai historique, il ne prend dans aucune considération l'analyse linguistique des textes littéraires, qui est ce qui nous intéresse davantage.

²¹¹ Toutefois, ce passage du poème, qui en constitue l'un des moments narratifs les plus importants, est en quelque sorte préparée par toute une série d'indices, que Giampiero Giampieri étudie de façon détaillée dans son ouvrage *Il battesimo di Clorinda* (Giampieri 1995).

²¹² Le poète charge le mot « fin » d'un sens ambigu, car il peut signifier à la fois la fin de la vie et sa finalité. En effet, l'histoire de la mort de Clorinda est telle que sa fin (la mort) parvient à coïncider avec sa finalité, la conversion et donc le salut. L'accomplissement narratif et celui téléologique sont donc évoqués par cette double dénotation du mot « fin ».

²¹³ La richesse de ces éléments concrets (la sémiotique greimasienne parlerait d'une « figurativisation » du discours, ou même de son « iconisation », c'est-à-dire de la construction d'un effet de réalité - *cfr* Leone 2003d) favorise la transposition intertextuelle de l'épisode (notamment, dans la copieuse iconographie de ce sujet).

²¹⁴ FIGURE 1, Gian-Lorenzo Bernini, *Transverberation de Sainte Thérèse*, Rome : Église de Santa Maria della Vittoria, 1647-52, marbre, hauteur m. 3,5.



Figure 1

²¹⁵ Cette sculpture est l'une des plus étudiées par les historiens de l'art, les esthéticiens, les philosophes, etc. *Cfr* surtout Careri 1991.

²¹⁶ Sur l'usage de la sensualité dans le discours mystique, *cfr* Bastide 1996.

²¹⁷ De ce point de vue, nous ne sommes pas d'accord avec l'interprétation que de ce même épisode propose Giovanni Careri (2003), lequel identifie dans Clorinda la

figure d'une femme violée. Plus intéressant nous paraît l'effort de ce chercheur de repérer dans la strophe soixante-quatre un sous-texte composé par trois citations virgiliennes : la mort de Camille dans l'onzième livre de l'*Énéide* - l'épée qui « boit avidement le sang » ; la mort de Lausus dans le dixième livre (la précieuse étoffe brodée d'or et tachée de sang) ; la mort de Sulmon dans le neuvième livre (le « fleuve tiède » de la mort). Tasso utiliserait ces formules pour ajouter du pathos (Careri suit ici l'intuition warburgienne sur les formes du pathos) à un passage de *L'Italie délivrée par les Goths* de Trissino (1547).

²¹⁸ À propos de la relation entre les trois vertus théologiques et le baptême, qui marque la conversion de Clorinda, *cfr* Quesnel 1693 : XX :

La foi, l'espérance et la charité sont comme les trois vœux indispensables qui nos attachent à la Religion de Jésus-Christ.

²¹⁹ Mais ces disputes se développèrent également à l'intérieur du Catholicisme, notamment entre les différents Ordres religieux.

²²⁰ Sur la relation entre communication divine et dictée, *cfr* Leone 2000 ; 2001 ; 2001a.

²²¹ Le Concile de Trente et surtout la réforme des canonisations d'Urbain VIII essaient de resserrer ce lien entre la mort et la sainteté. L'on ne peut pas être dits des « Saints » si l'on est pas morts.

²²² Cette séquence narrative se manifeste comme un double dévoilement : Tancredi découvre la véritable identité de Clorinda, tandis que cette dernière retrouve son identité religieuse. La conversion de Clorinda possède, en fait, un statut tout particulier, car il s'agit d'un retour aux origines plus que d'une découverte : Clorinda se croit sarrasine mais elle est, en vérité, une femme chrétienne, née miraculeusement blanche de parents noirs. Cela confirme que le passage du sang de l'intériorité du corps de la guerrière à son extériorité est en réalité une métaphore de sa conversion religieuse, car la mutation du cœur est, en réalité, un retour à la véritable religion de la guerrière, à celle de ses ancêtres.

Cependant, cette prédestination de Clorinda à la conversion et à l'adhésion à la religion catholique ne font que mettre encore plus en évidence l'importance du baptême comme signe et sacrement qui sanctionnera l'entrée du nouveau fidèle dans la communauté chrétienne, quoique *in articulo mortis*.

²²³ Sur ce sujet, *cfr* Leone 2004.

²²⁴ Tancredi n'a pas encore reconnu son aimée, dont le visage est encore caché. Ce sera exactement le désir de baptiser la femme à faire en sorte que son visage soit dévoilé à Tancredi : le moment de la conversion coïncidera donc avec celui de la vérité. Cependant, même avant cette révélation visuelle, la voix de Clorinda (évidemment féminine) lui inspire déjà une certaine tendresse. Mais le texte demeure ambigu : l'on ne sait pas avec exactitude quelle est la cause des larmes de Tancredi : si la conversion de l'ennemi, son état de faiblesse, ou bien une réminiscence de la voix de Clorinda (hypothèse qui semble être soutenue par l'usage du verbe « *risuona* », soulignant l'élément expressif de la voix, plus que son contenu).

Les larmes sont omniprésentes dans l'imaginaire religieux de la Réforme catholique ; véritable lien entre l'âme et le corps, entre la physique et la métaphysique, elles firent l'objet à la fois des représentations des artistes et des méditations des philosophes.

²²⁵ Sur le rapport entre la conversion et le baptême après le Concile de Trente, *cfr* l'annexe 7.

²²⁶ Sur l'importance de l'oxymoron dans l'esthétique baroque, *cfr* surtout Ossola 1977 ; *cfr* aussi Morier 1961 ; Groupe μ 1970 : 120-1 ; Morris 1971 : 456 et ss. ; Freytag 1972 ; Roques 1975 : 45-98 ; Wuttke 1977 : 83-90 ; Pozzi 1986 : 517 et ss. ; Mortara Garavelli 1993 et 1993a : 245-7.

²²⁷ Ailleurs nous avons étudié cet imaginaire mystique de la réflexion par rapport à l'usage métaphorique du miroir dans la culture post-tridentine (Leone 2002).

²²⁸ Dans ce langage le sacrement du baptême devient central vis-à-vis de l'exigence de souligner que toute conversion doit être confirmée par le sceau de l'Église. *Cfr* à ce propos notre Annexe 7.

²²⁹ De ce point de vue, nous suivons l'interprétation de Kates 1983 (dans son étude comparée de Tasso et Milton - p. 9) : « *Tasso, in full awareness, grappled with the "problem" of Christian epic – the need to create a recognizably epic narrative, while transforming such heroic poetry into a vehicle for the exploration of the innerlife, the truly significant life for a Christian. La Gerusalemme liberata, in my reading, shifts the arena of epic heroism inward, toward the moral and psychological, and yet preserves an allegiance to classical form.* » Mais en transformant le genre de l'épique

(en le convertissant), le Tasse ne faisait que le reconduire là où il était né, à savoir au sein de l'hagiographie médiévale, par rapport à laquelle il s'était ensuite de plus en plus sécularisé, comme nous l'avons remarqué en analysant les textes « sceptiques » ou même « comiques » de Pulci et Boiardo. Le processus de re-sacralisation de l'identité héroïque (et donc la proposition de modèles de vie « sainte ») s'achève dans le nouvel essor de l'hagiographie moderne, que nous étudierons dans la partie centrale de notre livre. Comme nous l'avons déjà écrit, toutefois, ce long développement des formes narratives ne fut pas sans conséquences : le retour à l'héroïcité sacrée des Saints ne signifia pas simplement un retour à l'hagiographie médiévale tout court, car ce retour s'était enrichi du sentiment de l'individualité spirituelle s'exprimant dans des poètes tels que l'Arioste et le Tasse. Comme le dit Kates, ils écrivirent leurs poèmes « *at moments which the clarity of insight now reveals to have been crucial in the radical alteration of consciousness that we call "modern" and perceive as beginning in the Renaissance* » (p. 10).

²³⁰ Sur la fortune iconographique de l'Arioste, *cfr* Lee 1977, Wiggins 1986, et la bibliographie Rodini et Maria 1980. Pour les dessins de Fragonard (postérieurs à la période que nous étudions, mais néanmoins très intéressants du point de vue sémiotique, *cfr* *Fragonard Drawings* 1978. *Cfr* également Bellocchi 1961 et Torti 1986.

²³¹ À ce sujet, *cfr* spécialement Buzzoni 1985 et les travaux de Giovanni Careri, qui est le chercheur qui a étudié de façon la plus approfondie la fortune iconographique du Tasse (Careri 1999 : 58-76). Pendant que nous terminons la rédaction de notre livre, Careri est en train de publier un ouvrage majeur sur la fortune du Tasse dans les arts (Careri, Giovanni, *Gestes d'amour et de guerre : le Tasse aux origines de l'image-affect*, Paris : à paraître). Le numéro 165 de la revue *L'Homme*, consacré à « image et anthropologie », contient une analyse que cet auteur dédie à quelques représentations picturales du baptême de Clorinda, lues par une méthode warburgienne (Careri 2003).

²³² FIGURE 2, Domenico Tintoretto (Venise 1560-1637) *Tancredi baptise Clorinda* (*Le baptême de Clorinda par Tancredi*), Samuel H. Kress Collection, *Museum of Fine Arts*, Houston (EEUU) ; huile sur toile, 168 x 114 cm. Pour une tentative de datation *cfr* Buzzoni 1985 : 246.



Figure 2

²³³ FIGURE 3, Ambroise Dubois (Anvers, vers 1543 – Fontainebleau, 1614) *cfr* le § 7.2.



Figure 3

²³⁴ Jacopo Negretti, dit « Palma il Giovane » (« Palma le Jeun ») (Venise, 1544 – 1628), dessin (27,5 x 18,5 cm). Vendu aux enchères le 20 février 1896 par S. Kende, à Vienne, N. 352/6.

²³⁵ Dessin attribué à Francesco Giambattista da Ponte, dit « Francesco Bassano le Jeun » (Bassano, 1549 – Venise, 1592), Paris : Louvre, Cabinet des dessins, inv. 5913.

²³⁶ (Calvenzano, 1575 – Bologna, 1642) Image reproduite en demi-teinte en 1785 par Johann Elias Haid (Augsburg, 1739 - 1809) et par Giovanni Battista Cecchi en 1748/9 (incision sur cuivre).

²³⁷ FIGURE 4 ; Sisto Badalocchio, dit « Sisto Rosa » (Parme, 1585 – Ordogno, *post* 1647), *Tancredi baptise Clorinda (Le baptême de Clorinda par Tancredi)*, Modène : Galerie « Estense », 142 x 161 cm, *cfr* Buzzoni 1985 : 259. *Cfr* aussi Tiraboschi 1786 : 235 ; reproduit par Ephraim Gottlieb Krüger (1756 – 1834).



Figure 4

²³⁸ Atelier de Matteo Rosselli (Florence, 1578-1650), galerie de Villa della Petraia, Florence.

²³⁹ Giovanni Francesco Barbieri, dit « Guercino » (Cento, 1591 – Bologne, 1666).
Cfr Pigler 1974, 2 : 472.

²⁴⁰ Andrea Sacchi (Nettuno, 1599 – Rome, 1661), *cfr* Pigler 1974 : *ibidem*.

²⁴¹ (Florence, env. 1603 – 1646), *cfr* Pigler 1974 : *ibid*.

²⁴² Mattea Preti (Taverna, 1613 – La Valletta, 1699).

²⁴³ Sans compter les innombrables gravures que souvent illustrèrent le texte du poème, comme dans *La Gierusalemme / liberata / di / Torquato Tasso / Con le Figure di Barnardo / Castello ; / E le annotazioni di Scipio / Gentili, e di Giulio / Guastavini. /* (In Genova : Appresso Girolamo Bartoli, 1554) ; 230 x 174 mm. 20 gravures à côté des pages initiales des chants I-XX (burin et eau-forte), dessins de Bernardo Castello (Gênes, 1557 - 1629), gravures d'Agostino Carracci et Giacomo Franco. Mantoue : Bibliothèque communale ; FIGURE 5.



Figure 5

À propos de ces gravures, *cf.* Buzzoni 1985 : 97-8 :

Le composizioni inventate da Bernardo Castello per la prima edizione illustrata della Gerusalemme liberata, stampata a Genova nel 1590, vennero subito considerate la più fedele traduzione visiva possibile dei versi del « Thosco Homero », del « Toscan Marone », ottennero una messe di recensioni poetiche elogiative, compresa quella del Tasso, e guadagnarono all'autore la qualifica di « Ligure Apelle ».

Cfr aussi les gravures contenues dans *La / Gerusalemme / Liberata / di Torquato Tasso / Con la Vita di lui. / Con gli Argomenti à ciascun Canto / di / Bartolomeo Barbato / con le / Annotazioni di Scipio Gentile, e di / Giulio Guastavano, et con / le Notizie storiche, / di Lorenzo Pignoria*. In Padova : Per Pietro Paolo Tozzi, 1628 ; 225 x 167 mm, 20 figures à côté des pages initiales des chants I-XX (xylographies) ; auteur anonyme (sigle « V.F. »). Ferrare : Bibliothèque communale « Ariosteia ».

²⁴⁴ Cette attribution a été proposée par Detlev Hadeln (*Art in America*, 12, 1924 : 156-61) et Lionello Venturi (1931 : fig. 410). L'attribution à Domenico Tintoretto apparaît pour la première fois dans *Bollettino d'Arte*, 31, 1937 : 26. Pour une interprétation de ce tableau, cfr aussi Wilson 1993.

²⁴⁵ Cette situation démontre, d'ailleurs, combien l'analyse formelle, structurale, sémiotique et iconologique d'une image puisse être utile à la philologie de l'art, notamment lorsqu'elle travaille avec un dossier historique particulièrement lacuneux.

²⁴⁶ Dans le préambule au statut de l'Ordre, qui était censé refonder le culte du Graal, Vincenzo Gonzaga rappelle explicitement sa participation à la Guerre Sainte.

²⁴⁷ Le Tasse ne se réfère pas explicitement au fait que Tancredi court pendant son retour. Au contraire, l'adjectif « mesto », « triste », que le poète utilise pour qualifier l'attitude du guerrier chrétien pendant qu'il emmène de l'eau à Clorinda, indiquerait plutôt un mouvement qui se déroule lentement dans l'espace.

²⁴⁸ Cfr Daniel Arasse sur la représentation de la guillotine pendant la période de la Terreur (Arasse 1987, esp. le chapitre « L'instant, la série, le corps », p. 49-64) : l'exécution des condamnés étant instantanée, il fallait que les images trouvassent des stratagèmes pour dilater le temps de ce spectacle sanglant, et pour amplifier, par conséquent, l'intensité des émotions communiquées. Les représentations de la conversion doivent faire face au même problème : puisque le déclin de la mutation du

cœur n'existe que dans l'instant, l'image doit en évoquer le développement par la distribution, dans l'espace, des formes, des couleurs, des relations topologiques.

²⁴⁹ Ni pouvons-nous formuler l'hypothèse que Clorinda ait ôté son propre armet pendant l'absence de Tancredi : son corps est presque mort, et donc probablement incapable d'accomplir un geste aussi difficile ; en deuxième lieu, cette interprétation contrasterait trop profondément avec le poème, où c'est Tancredi qui enlève l'armet de Clorinda. Une solution différente diminuer la surprise et l'étonnement de Tancredi.

²⁵⁰ Tancredi a été touché par la voix de l'ennemi battu, mais il n'a pas encore associé cette voix avec celle de l'aimée.

²⁵¹ L'épisode évangélique du baptême du Christ par Saint Jean Baptiste et la théophanie conséquente (Jn 1, 29-32 ; Mt 3, 13-17 ; Mc 1, 9-13 ; Lc 3, 21-2) sont à l'origine du symbole de la colombe. Lorsque Tintoretto peint la scène du baptême de Clorinda, il cite donc le premier baptême chrétien, celui de Jésus.

²⁵² Cette posture apparaît presque telle quelle, mais dans un autre contexte, dans un tableau de Jacopo Tintoretto, intitulé *L'invention de la Voie Lactée* (FIGURE 6, Londres : National Gallery, No 1313 (147,32 x 166,37 cm, après 1570). Toutefois, quelques historiens de l'art ont voulu attribuer ce tableau aussi à Domenico :

A drawing in the Accademia, Venice, with the same composition, but with one more figure at the foot, is signed Domenico Tintoretto, for which Reason Fogolari (Disegni dell'Accademia di Venezia, p. 22) would ascribe our painting also to Domenico.

(Tietze 1948 : 352)



Figure 6

²⁵³ Sans compter le jeu sémantique ultérieur entre l'armet de Clorinda, que Tancredi lui ôte pour en dévoiler la véritable identité - mais aussi pour en effacer, en quelque sorte, l'identité guerrière - et l'armet du baptême, à l'aide duquel Tancredi confère à son ennemie une nouvelle existence chrétienne. Dans ce sens-là, l'armet serait l'un des symboles « ancipités », à double tranchant, que les représentations (surtout picturales) de la conversion religieuse utilisent pour « reconstruire » l'identité du converti (Leone 2004). Selon une suggestion de Daniel Arasse, reprise par Careri (2003 : 64), la posture de Clorinda rappellerait celle de certaines représentations picturales de la conversion de Saint Paul, symbole de « l'ennemi converti ».

²⁵⁴ Nombre d'ouvrages ont été écrits sur cette école, qui constitue peut-être l'un des phénomènes les plus intéressants de l'histoire de l'art français moderne. À ce propos, nous avons fait référence surtout à l'ouvrage collectif Laclotte 1972. *Cfr* surtout la préface d'André Chastel (p. XIII-XXVIII).

²⁵⁵ Le 2 août 1589 il fut reconnu roi par une partie de l'armée, mais Paris ne lui ouvra ses portes qu'après l'abjuration du Calvinisme (1593). Sur la conversion d'Henri IV, *cf.* surtout Wolfe 1993.

²⁵⁶ Fontainebleau, Cabinet de la Reine, 188,5 x 189,5 cm, huile sur toile. L'ensemble a été démembré vers 1740 par l'entresollement du cabinet et les tableaux ont été dispersés. En 1794, quatre de ces tableaux étaient encore à Fontainebleau. Deux d'entre eux, dont le *Baptême*, furent envoyés au Louvre. Attribué d'abord au Primitice (Bologne 1504 – Paris 1570), le tableau retrouva en 1839 son attribution. Il fut ensuite agrandi en hauteur et diminué en largeur (dimensions primitives 170 x 210 cm.)

²⁵⁷ L'on pourrait être encore plus subtils, et imaginer que comme Persée tua Méduse (symbole du mal) à l'aide d'un miroir, ainsi, le ruisseau où se reflète l'image de Tancredi, là où il trouve l'eau pour le baptême, pétrifie la Méduse qui défend l'identité guerrière de Clorinda, permettant ainsi sa conversion. Mais il s'agit peut-être d'une lecture risquée.

²⁵⁸ Modène : Galerie *Estense*, huile sur toile, 142 x 161 cm. Liliana Barroero suggère que le tableau de la pinacothèque de Modène n'est pas le seul que Sisto Badalocchio ait dédié au sujet de la conversion (et du baptême) de la guerrière sarrasine. La bibliothèque *Hertziana* de Rome possède deux photographies de deux tableaux analogues faisant partie de collections privées, tandis qu'une autre toile similaire se trouve dans le château d'Alnwick, propriété du duc de Northumberland (Barroero dans Buzzoni 1985 : 259).

²⁵⁹ À ce propos, il faut peut-être expliciter que notre recherche ne se veut pas quantitative mais qualitative, et que notre corpus sera toujours sélectionné en vue des objectifs (et de la pertinence) de notre étude. Nous connaissons maintes images qui représentent la conversion de Clorinda, mais en analyser la totalité serait inutile outre que très long et pénible (et probablement ennuyeux pour le lecteur). L'exhaustivité d'un corpus est en fait un facteur dépourvu d'intérêt si l'analyse des textes qu'il contient ne parvient pas à rendre plus intelligible le phénomène que l'on étudie. Ainsi, à notre avis, il vaut mieux se concentrer sur peu de textes, et les analyser en profondeur en fonction d'une ligne argumentative, plutôt qu'accumuler des données historiques sans forme. Naturellement, cela n'implique pas que le corpus doive être sélectionné *en vue* de la

démonstration d'une thèse : au contraire, il est ainsi composé car il permet la *construction* d'une thèse, d'un parcours de sens à l'intérieur de l'histoire. D'autres chercheurs, ayant sélectionné d'autres textes, pourront peut-être donner une interprétation différente, et falsifier les considérations contenues dans la présente recherche.

²⁶⁰ Paris : Louvre (acquis en 1994), huile sur toile, 76 x 98 cm.

²⁶¹ Bologne, 1575 – 1655.

²⁶² Il s'agit d'une conclusion assez générale, que l'on a cherché de nuancer en considérant le milieu culturel spécifique de chaque œuvre.

²⁶³ Saavedra Cervantes, Miguel de (1928) « La Gitanilla », dans *Novelas ejemplares*, 3 vols, Madrid : Ediciones de « La Lectura », 1 : 34-5.

²⁶⁴ Nous nous sommes aperçus bientôt que ces limites n'étaient pas du tout restreintes.

²⁶⁵ Cela n'implique pas que l'étude de ce Saint et des textes produits lors de sa canonisation ne soit pas importante : l'on peut certainement déduire des connaissances intéressantes sur la religiosité moderne à partir de la façon dont l'Église post-tridentine célébra la gloire de ce Saint médiéval, qui vécut à Madrid entre 1070 et 1130. Après tout, Isidore est la figure d'un laïc pieu, marié, attentif à remplir son devoir d'état (des anges tenaient la charrue à sa place quand il était en extase). Le livre de Juan Diácono, *Vida y milagros del glorioso s. Isidoro* (1622) aurait eu, peut-être, sa place dans la présente étude. Toutefois, il nous a paru que le sens de la canonisation de Saint Isidore Laboureur soit différent par rapport à celui de la canonisation de Saint Ignace de Loyola, Saint Philippe de Neri, etc. : nous avons privilégié, en fait, les textes (et les Saints) à l'égard desquels nous avons pu détecter une sorte de projection de la civilisation catholique vers l'avenir, la construction et la proposition de modèles spirituels adressés aux Catholiques modernes. Les célébrations relatives à Saint Isidore Laboureur, au contraire, furent censées témoigner des fastes du passé de l'Église plutôt qu'annoncer les succès du futur. Il reste que ces deux aspects ne sont pas complètement séparés. Quant au texte hagiographique de Diácono, en effet il date du treizième siècle (Juan Diácono était probablement Juan Gil de Zamora, né à Zamora en 1240 et mort dans la Castille au début du quatorzième siècle). En général, l'identité hagiologique d'Isidore le Laboureur, les actes des procès de sa béatification et canonisation, et la biographie du Saint de Juan Diácono, republiée en 1622, peuvent difficilement être

utilisés comme des éléments pour investiguer la conception de la sainteté dans le Catholicisme moderne. De ce point de vue, les biographies ou les images du dix-septième siècle consacrées à Isidore le Laboureur seraient plus intéressantes (par exemple *Isidro: poema castellano*, composé par Lope de Vega en 1602), mais elles ne le seraient pas plus que les textes consacrées, à l'époque moderne, à n'importe quel autre Saint médiéval. Voici les raisons pour lesquelles les représentations hagiologiques d'Isidore le Laboureur ont été exclues du corpus de la recherche : elles ont été considérées comme moins représentatives.

²⁶⁶ La bibliographie hagiologique est aujourd'hui si vaste que l'on peut affirmer sans crainte qu'elle constitue une discipline autonome, ou, mieux encore, un domaine de recherche spécifique, quoique fortement interdisciplinaire. Dans les limites de notre livre, nous ne pouvons donner qu'une vision d'ensemble assez générale de la quantité d'instruments qu'à présent permettent de mieux lire le phénomène hagiologique. La majorité des études hagiologiques adoptent une perspective historique et s'enquêtent d'une période spécifique. Plusieurs de ces études, toutefois, tout en privilégiant une telle approche, proposent également des considérations sociologiques (le lien entre un modèle de sainteté donné et la société qui l'a produit ou qui est destinée à le recevoir), anthropologiques (l'importance de la sainteté dans la vie religieuse, les similarités et les différences de ce phénomène par rapport à des manifestations analogues issues d'autres traditions spirituelles), littéraires (les influences réciproques entre l'hagiographie et les genres littéraires « séculaires »), narratologiques (les structures narratives de l'hagiographie), artistiques (les interactions de l'hagiographie avec les arts, et surtout avec la peinture – iconologie), sémiotiques (le Saint comme signe, ses relations avec l'imaginaire religieux d'une époque donnée).

Probablement, le Moyen-Âge est l'époque qui a attiré davantage l'attention des chercheurs, l'ouvrage le plus important dans ce domaine demeurant Vauchez 1988 ; une grande partie des nombreux ouvrages écrits ou édités par ce chercheur ont été dédiés à ce sujet (*cfr* aussi sa participation à l'histoire de la sainteté de Chiovaro *et al.* (1986-88), dont il a édité les volumes six - *Au temps du renouveau évangélique : 1054-1274* - et sept - *Une Église éclatée : 1275-1545*). L'époque moderne et celle contemporaine ont reçu moins de considération, mais nous signalons les excellents ouvrages de synthèse

Gotor 2004, Suire 2001 en ce qui concerne la France et Sallmann 1994 pour le Sud d'Italie.

Quant aux autres instruments hagiologiques qui ont guidé la présente recherche, nous pouvons mentionner d'abord les *Acta Sanctorum* (AASS 1643-940), qui fournissent tous les documents concernant les procès de canonisation ; mais aussi les très nombreuses encyclopédies dédiées à la sainteté, dont la meilleure demeure, à notre avis, la *Bibliotheca Sanctorum* (BSS 1967) ; les histoires encyclopédiques de la sainteté (dont la plus complète nous paraît Chiovaro *et al.* 1986-88) ; les publications périodiques dédiées à l'hagiologie (dont la plus prestigieuse reste *Analecta Bollandiana* - 123 numéros de 1882 à juin 2005 - *cf* aussi *Subsidia hagiographica* - 85 vols depuis 1886) ; les innombrables manuels d'hagiologie [nous avons tiré profit surtout des ouvrages suivants : le dictionnaire hagiographique inséré par Migne dans son Encyclopédie Théologique (Migne 1845) ; le classique de Delehaye (1903) (mais *cf* également les autres ouvrages de ce pionnier de l'hagiologie contemporaine, notamment 1934 et 1959) ; Aigrain 1953 ; l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de Bremond (Bremond 1967) ; les ouvrages de Martin sur l'histoire de la lecture, et spécialement Martin 1969 (surtout le volume 1 : *L'Humanisme dévôt - 1580-1660*) ; les études de Geneviève Bollème sur l'hagiographie populaire de la *Bibliothèque bleue* (1971) ; Weinstein et Bell 1982 ; Wilson 1983 ; le manuel d'hagiologie de Grégoire (1987) ; l'anthologie de Leonardi et Pozzi sur la mystique féminine italienne (Leonardi et Pozzi 1988) ; Le Comte de Douhet 1989 ; pratiquement tous les ouvrages de Sofia Boesch Gajano, l'une des plus importantes chercheuses contemporaines en matière d'hagiographie (*cf* spécialement 1976 ; 1990 ; 1990 (éd.) ; 1997 ; 1999 ; 2000) ; Binfield 1995 ; Ditchfield 1995 ; Lupton 1996 ; Luongo 1998 ; Golinelli 2000 ; Beyer 2003]. D'autres ouvrages ont été très importants vis-à-vis de notre recherche, mais ils concernent plutôt des périodes historiques précises (notamment, la période visée par le présent livre, des régions géographiques particulières ou des problèmes spécifiques. Nous allons donc les mentionner au fur et à mesure qu'ils se démontreront une référence utile à l'exposition de notre recherche. En ce qui concerne l'iconographie des Saints, les ouvrages que nous avons utilisés davantage seront cités dans une section ultérieure.

Dans cette note bibliographique, il faut au moins citer les ouvrages hagiologiques qui adoptent explicitement une méthodologie sémiotique ou du moins proposent des considérations sur l'utilité de cette discipline pour l'histoire de la sainteté. Quoique

aucun ouvrage spécifique n'ait jamais été dédié, à notre connaissance, à une sémiotique de l'hagiologie, des références intéressantes pour la construction d'une telle discipline se trouvent dans plusieurs ouvrages. Grégoire 1987, par exemple, souligne le caractère linguistique (nous dirions plutôt : communicatif) de la sainteté :

Al di là del linguaggio e della forma linguistica che trasmette avvenimenti di vita e di pensiero, di comportamento e di coscienza, si raggiunge una rappresentazione di un modello, exemplum, e si interpreta la comunicabilità di tale « creazione » verbale e concettuale. Il santo è un linguaggio, il santo si fa linguaggio e gesto, pluralità di indicazioni e di raffigurazioni selezionate in funzione del messaggio da trasmettere e della imitatio da promuovere.

(Grégoire 1987 : 17)

Et encore :

Pertanto il racconto è realmente un linguaggio tutto da decifrare; il santo si fa linguaggio.

(ibid. : 234)

Presque tous les manuels d'hagiologie les plus récents insistent sur la possibilité de considérer les Saints comme un véritable moyen de communication de l'Église (ce phénomène devenant particulièrement évident pendant la Réforme catholique - *cf* Boesch Gajano (éd.) 1990 ; 1997 ; 1999 ; 2000) ; en outre, dans l'œuvre de Michel de Certeau (1975) l'hagiologie fait l'objet d'une réflexion explicitement sémiotique : toute « vie de Saint » doit être considérée comme un système qui organise une manifestation grâce à une combinaison typologique de « vertus » et de « miracles ». Nous préférons ne pas alourdir le présent livre par des considérations générales sur la possibilité d'interpréter la sainteté par le truchement de la sémiotique. D'une part, nous croyons qu'un modèle sémiotique général de la sainteté (de ce que la sainteté signifie, de la façon dont il signifie) ne soit pas possible, à moins de demeurer à un niveau très abstrait et générique (et, donc, peu intéressant) de l'argumentation ; d'autre part, à notre avis la

sémiotique rend son meilleur service à la connaissance lorsqu'elle contribue à l'étude d'un contexte culturel précis (et donc, non pas de *la* sainteté, mais d'*une* des multiples saintetés qui ont caractérisé l'histoire du Christianisme, puis celle du Catholicisme). Nous proposerons donc nos analyses sémiotiques à partir d'un corpus limité de textes hagiologiques, dont nous allons commencer tout de suite à ébaucher les confins.

²⁶⁷ Sur l'évolution de l'hostilité protestante envers l'hagiographie, *cfr* Suire 2001 : 25-26, qui souligne correctement le changement sémantique relatif au mot « légende » :

À la fin du XVII^e siècle, la bénédictine Jacqueline Bouette de Blémur notait en préface de sa *Vie des saints tirée des auteurs ecclésiastiques* que ce terme, autrefois utilisé pour désigner des ouvrages dignes d'être lus, était désormais méprisé par le gens du siècle. (*ibid.*)

²⁶⁸ Cela est encore plus remarquable si l'on considère que la béatification, canonisation, and confirmation furent des activités assez limitées au dix-septième siècle, en comparaison avec les siècles suivantes:

	XVII ^e siècle	XVIII ^e siècle	XIX ^e siècle
béatifications	75	39	65
canonisations	25	29	80
confirmations	33	894	397

²⁶⁹ Vérone, 1500 – 1556 ; il participa au Concile de Trente.

²⁷⁰ Une deuxième édition en deux volumes fut publiée à Louvain en 1564 (Lippomano 1564). Le même auteur en édita une troisième version, qui est la plus répandue (Lippomano 1574). Sur l'œuvre de Lippomano, *cfr* Boesch Gajano 1990. Une version française du recueil apparut en 1607 sous le titre suivant : *Histoire de la vie, mort et passion et miracles des saints... extraite [de Lippomano] et faite française par M. Jacques Tigeon, [...] plus les épîtres et évangiles des dimanches et autres principales fêtes [...] revues et augmentées par René Benoist* (Paris : impr. de Bonfons).

²⁷¹ Lübeck, 1522 – Cologne, 1578.

²⁷² Publié la première fois entre 1570 et 1575, le succès exceptionnel de cet ouvrage en détermina la republication à Cologne, en 7 volumes, entre 1576 et 1581. D'autres éditions furent réalisées à Venise en 1581 (6 vols) et à Cologne en 1618 (12 volumes). Entre 1875 et 1880 l'éditeur Marietti de Gênes en proposa une version en 13

tomes. Sur Surius, *cf*r Holt 1922 et Martinelli Spanò 1990. Lire également les articles contenus dans Boesch Gajano (éd.) 1990 et Chiesa 1998.

²⁷³ L'autre modèle d'écriture de cette époque est sans doute le *De locis theologicis* du dominicain espagnol Melchior Cano (Tarancón, 1509 – Toledo, 1560), caractérisé par une rigueur méthodologique et une clarté expressive remarquables.

²⁷⁴ Utrecht, 1569 – Anvers, 1629.

²⁷⁵ *Cf*r Rosweyde 1607 ; 1615 et 1745 (1613), qui sont à l'origine du projet des *Acta Sanctorum*.

²⁷⁶ La bibliographie sur l'histoire de cet ouvrage est plutôt vaste. *Cf*r Baix 1948 ; Peeters 1961 ; Boesch Gajano 1976 : 15-8 ; Saxer 1984.

²⁷⁷ Julemont, 1596 – Anvers, 1665.

²⁷⁸ Venray, 1601 – 1681.

²⁷⁹ Anvers, 1628 – 1714.

²⁸⁰ Il y a trois éditions différentes des *Acta Sanctorum* : l'édition d'Anvers en 63 tomes (plus un volume d'indexes, qui fut édité par un courageux prêtre français en et publié en 1875), jusqu'au 31 octobre (Anvers, 1643 - Bruxelles, Paris 1883) est la seule garantie par les Bollandistes ; l'édition vénitienne, jusqu'au 5 septembre, (1734-1770) ; l'édition de Paris (éd. Victor Palmé), jusqu'au 31 octobre, 1863-1867 (réimpr. anast. 1966-1971).

²⁸¹ Sora, 1538 – Rome, 1607.

²⁸² Anvers : Ex officina C. Plantini, 1589 ; Venise : Apud Marcum Antonium Zalterium, 1597 ; Rome : Ex typ. Vaticana, 1598 ; Cologne : Apud J. Gymnicum, 1603 ; Mayence : Impensis J. Schönwetteri 1631 ; Rome : Typis Vaticanis, 1635 ; etc.

²⁸³ Le même ouvrage avait été déjà imprimé une fois en 1577 à Florence et fut réimprimé et révisé plusieurs fois (par exemple à Lucques en 1596 – « per il Busdrago » - et à Palerme, auprès de G.A. Franceschi, en 1605 ; il fut même traduit en français par Jean Blancone, religieux du grand couvent réformé de l'observance de Saint François de Tholose : *Les vies des saints et des saintes, bienheureux et hommes illustres de l'ordre sacré de Saint Dominique* (Paris : R. Le Masuyer, 1616). Serafino Razzi fut un auteur très prolifique (*cf*r Razzi 1575 ; 1584 ; 1590) ; ses recueils furent aussi démembrés dans maintes publications séparées ; *cf*r Razzi 1594 et 1596. Récemment, l'éditeur florentin

Olschki a publié une *Vita di Santa Caterina de' Ricci* de Serafino Razzi (1965). Sur la vie et l'œuvre de Serafino Razzi *cfr* Redon 1990.

²⁸⁴ L'ouvrage fut réimprimé à Florence par Sermartelli en 1627. L'auteur prépara une deuxième partie qui fut publiée en 1601 chez Giunti. Parfois, les hagiographies recueillies dans cet ouvrage furent diffusées séparément (comme il arrive souvent dans les recueils hagiographiques) : *cfr* Razzi 1619 et 1621. Sur la vie et l'œuvre de cet auteur, *cfr* Redon 1990.

²⁸⁵ Le père Jésuite Matthæus Rader est l'auteur également du recueil en 4 volumes *Bavaria sancta* (Rader 1615-28). Une nouvelle impression du même ouvrage fut réalisée à Munich en 1704.

²⁸⁶ Nous avons consulté l'édition de 1619 (Balbin 1619). Il existe une autre édition de 1621 : Nuremberg: S. Hallmeyer.

²⁸⁷ Le choix d'étudier les Saints canonisés en 1622, en outre, nous a fait quelque peu négliger la sainteté de la Réforme catholique française, à laquelle nous consacrerons, par conséquent, cette section introductive. En outre, l'ouvrage d'Éric Suire sur ce sujet (2001) fournit déjà une vue d'ensemble extrêmement ponctuelle sur l'hagiographie française postérieure au Concile de Trente. Sur l'hagiographie française jusqu'à 1550, *cfr* Bledniak 1994.

²⁸⁸ Les limites chronologiques établies par Bremond ne correspondent pas exactement à celles que nous avons choisies pour notre livre. Cependant, les ouvrages qu'il mentionne sont tous caractérisés par les mêmes traits que nous avons repérés dans notre corpus d'hagiographies post-tridentines (avec des différences liées au style des auteurs, à leur contextes culturels, aux publics spécifiques auxquels ils s'adressaient, etc.). Toutefois, si dans nos analyses ultérieures nous nous occuperons de toutes ces différences, ce qui nous intéresse à présent (même au-delà des précisions chronologiques) est de transmettre une idée du succès extraordinaire de l'hagiographie après le Concile de Trente, du moins jusqu'à la moitié du dix-septième siècle.

²⁸⁹ L'auteur avoue ne pas avoir consulté la bibliothèque Méjanes ni la bibliothèque des Bollandistes. Il rappelle, en outre, que plusieurs bibliothèques religieuses françaises furent pillées après 1789.

²⁹⁰ La liste la plus complète des ouvrages imprimés ou des manuscrits hagiographiques de cette période a été fournie par Suire 2001 : 451-475. Ce chercheur, toutefois, a dépouillé principalement la bibliothèque nationale de France et celle

municipale de Bordeaux, de sorte que sa liste ne coïncide pas toujours avec celle de Bremond.

²⁹¹ Ce texte hagiographique, en vérité assez postérieur par rapport à la période que nous étudions, décrit la population d'une ville entière, qui devient ainsi une sorte de véritable ville céleste, un miroir qui reflète une image déformée mais parfaite de celle terrestre. D'où l'importance de ce genre d'ouvrages populaires pour la formation religieuse des Catholiques : les Saints y sont présentés à la fois comme des modèles adaptés à guider la vie quotidienne et comme des types super-humains représentant des comportements moraux idéaux. Comme le dit très bien Bremond, « grâce au nombre et à la variété des vies de Saints qui furent publiées à cette époque, et les gens cultivés et [...] les simples eux-mêmes, vivaient familièrement parmi les images des héros chrétiens » (Bremond 1967, 1 : 249).

²⁹² Ce dernier ouvrage, en particulier, quelque peu postérieur à la période que nous étudions (mais le calendrier de la Réforme française ne coïncide pas toujours avec celui de la Réforme italienne ou ibérique) nous intéresse pour la façon dont il pose un problème que nous dirions « sémiotique ». Par la comparaison entre l'hagiographe et le peintre, Morel met en évidence les difficultés de la représentation :

Tout ce que nous disons des austérités, des oraisons, des rigueurs pratiquées par les serviteurs de Dieu n'est que la montre de la pièce. Et nous pourrions à ce sujet nous servir du trait de ce peintre, lequel ne pouvant représenter les onze mille vierges dans un seul tableau, comme on le lui avait ordonné, il se contenta d'en peindre une à la porte d'un château, laquelle, marquant le logis, disait par un rouleau que l'adresse du pinceau faisait sortir de sa bouche : *alix sunt intus*.

(Morel 1656 : 79-80)

Comme le peintre doit sélectionner l'un des innombrables visages de la Vierge pour le figer dans la représentation, ainsi l'écriture hagiographique impose un choix : l'hagiographe ne pourra décrire qu'une partie minuscule de toutes les vertus qui caractérisèrent la vie d'un Saint. Cette comparaison, et l'ineffabilité qu'elle évoque, donne de l'emphase à la sainteté représentée, mais affirme simultanément la valeur

symbolique du récit hagiographique : comme le tableau représentant la Vierge résume dans un visage tous les traits possibles, ainsi les vertus décrites par l'hagiographe acquièrent un statut archétypal.

²⁹³ La majorité des textes hagiographiques érudits mentionnés par Bremond se situent en dehors de la période qui nous concerne. Toutefois, les indications de l'Abbé ont une valeur théorique générale : une hagiographie met en scène non seulement les valeurs religieuses du personnage représenté, mais aussi celles de la culture spirituelle propre de l'auteur. Parmi les autres textes célèbres de l'hagiographie post-tridentine Bremond cite aussi la *Vie de Saint Ignace*, la *Vie de Saint François Xavier* et la *Vie de la Mère de Bellefonds* (1691) de Bouhours (ouvrages qui ne satisfont pas son goût de lecteur) ; l'on peut ajouter à cette liste la *Vie de Cesar de Bus*, écrite par Marcel en 1619 ; la *Vie de Marguerite d'Arbouze* rédigée par Ferraigne en 1628 ; et encore, en 1650, la *Vie d'Asseline* par un Feuillant ; en 1650, la *Vie de Marie de Valence* par L. de la Rivière ; en 1664, la *Vie du P. Fourier* par Bedel ; etc.

²⁹⁴ Martin résume et intègre Cioranescu 1965-6.

²⁹⁵ Sur cette époque de la spiritualité française *cfr* également Orcibal 1948 ; Cohnet 1949 ; Cohnet 1952 ; Dagens 1952 ; Dagens 1952a ; Orcibal 1959 et Suire 2001.

²⁹⁶ En 1626, R. Regnault avait publié à Reims une *Vie et miracles de Sainte Fare*, cité par Bremond.

²⁹⁷ Il ne nous semble pas correct de borner la définition de l'hagiographie uniquement à l'ensemble des textes qui racontent les vies des Saints ; en effet, plusieurs des textes qu'aujourd'hui nous considérons comme hagiographiques furent écrits avant que leurs protagonistes ne fussent canonisés. Il est peut-être plus utile de définir l'hagiographie comme le genre textuel qui a comme objectif principal celui de construire une identité sainte, indépendamment du fait que cette sainteté soit reconnue par la société ou par l'Église.

²⁹⁸ En 1631 le même auteur publia un autre ouvrage similaire : *Royales et divines amours de Jésus et de l'âme, sujet des méditations d'Hermogène* (à Paris : chez S. Cramoisy). *Cfr* Alençon 1927 : 459. L'iconographie des gravures contenues dans les *Triumphes de l'Amour divin* a fait l'objet d'une analyse détaillée par Michel Vovelle (1982).

²⁹⁹ Le même Saint inspira, en 1625, une *Vie admirable de Saint Fiacre fils d'un roi d'Écosse, religieux de l'ordre de Saint Benoist, avec son office, litanies et indulgences*, par Dom Michel Pirou (Paris : F. Pélican, 1625, 3^e réimpr. 1636).

³⁰⁰ *Cfr* Vermeylen 1958 ; Casa de Velázquez 1981.

³⁰¹ Le même ouvrage fut traduit par plusieurs auteurs : Gaultier, A. Duval, le P. S. Martin, minime, le P. A. Girard, S.J., J. Baudoin, Rault et l'abbé Darras. *Cfr* Aubinau 1859 : 256-77 et Simonin 1890.

³⁰² D'autres versions françaises d'ouvrages concernant Charles Borromée (sa *Vie* écrite par Possevino, par exemple) furent publiées à Bordeaux en 1610 ; la *Vie* de Giussiano fut publiée à Paris en 1615 par Pomeray et Durand.

³⁰³ Sur Saint François de Sales, *cfr*, entre autres, Serouet 1958 ; Kleinman 1962 ; Lajeune 1962 ; Eymard d'Angers 1970 et Mellinghoff-Bourgerie 1999. Sur les images chez le Saint, *cfr* Lemaire 1962.

³⁰⁴ Sur Camus, *cfr* Hartmann 1937 ; Gastaldi 1964 ; Garreau 1968 ; Descrains 1985 ; Descrains 1992. Pour une bibliographie des œuvres de Camus, Descrains 1971.

³⁰⁵ Sur Berulle, *cfr* Orcibal 1965 ; Bastel 1974 ; Ferrari 1997 ; Krumenacker 1998 ; Dupuy 2001.

³⁰⁶ D'ailleurs, la littérature hagiographique est la source de nos analyses, plus que l'objet de nos recherches ; par conséquent, nous n'essayerons pas de développer un discours exhaustif sur la sainteté et ses représentations. Ce qui nous intéresse, en effet, est de considérer la façon dont cette littérature, que par sa diffusion peut être jugée comme représentative de toute une époque spirituelle, représenta la conversion religieuse. Pour une étude détaillée de la sainteté française après le Concile de Trente nous renvoyons à l'ouvrage d'Éric Suire et à sa copieuse bibliographie (2001).

³⁰⁷ À ce propos, la diffusion d'hagiographies populaires par le moyen de la célèbre « Bibliothèque bleue » fut remarquable ; elle contenait souvent des vies de Saints (Bollème 1971)

³⁰⁸ Nous avons choisi d'utiliser l'exemple de la France, mais la diffusion des hagiographies ne fut pas moins spectaculaire dans les autres pays d'Europe. Souvent, en outre, l'on assista à des phénomènes culturels transnationaux (des véritables *best sellers* avant la lettre). Sallmann a relevé que dans le Sud d'Italie, entre 1500 et 1750, l'on

publia 279 livres hagiographiques, correspondant à 327 éditions (Sallmann 1994). Avec ses presque 3000 titres imprimés au 17^e siècle, la production éditoriale de Naples était la troisième en Italie (après celles de Venise et de Florence) et dépassait celles de Bologne et de Milan. Selon les données de Sallmann, parmi ces 3000 titres napolitains les publications de littérature religieuse étaient les plus abondantes et, au sein de ces dernières, l'hagiographie occupait la première place (8,2 % de la production totale). En outre, le rapport entre les lecteurs potentiels estimés du Royaume de Naples (un maximum de 300000 personnes dans la période étudiée par Sallmann) et le nombre d'exemplaires hagiographiques imprimés (350000) indique que la lecture d'hagiographies dans le Royaume fut extrêmement importante. L'essor du genre hagiographique à Naples correspond exactement avec le début de la période d'efficacité des décrets tridentins, et, sur le plan éditorial, avec la parution des premiers ouvrages de Paolo Regio, le prince des hagiographes napolitains ; entre 1573 et 1612, il publia 21 volumes (les *Vite de' Sette Santi protettori di Napoli*, réimprimé plusieurs fois, la *Vita e miracoli di S. Francesco di Paola*, qui eut aussi un énorme succès de lecture, et encore les hagiographies des Saints tels que Thomas d'Aquin, Pierre Célestin, Antonin Abbé, Vitalien, Irénée, Fortunat, Guillaume, etc. - Regio 1573 ; 1580 ; 1581 ; 1582 ; 1584 ; 1584a ; etc). Dans la bibliographie méticuleuse de son ouvrage, Sallmann fournit une liste exhaustive des hagiographies publiées à Naples dans la période qu'il étudie (Sallmann 1994 : 386-401). Sur ce sujet, *cfr* aussi Maio 1997.

³⁰⁹ Sans considérer que toute la littérature hagiographique et les transpositions inter-sémiotiques qui en dérivent pourraient être analysées comme un effort rhétorique complexe et articulé pour la conversion au Catholicisme (mais nous préférons, pour l'instant, nous borner aux seules représentations qui contiennent une référence *explicite* à la conversion).

³¹⁰ Mais la véridicité de cette affirmation dépend des limites que l'on impose à la signification du mot « conversion ». À ce propos, *cfr* Rambo 1993 et *infra*.

³¹¹ *Cfr* également les considérations consacrées à la conversion dans l'hagiographie française d'époque moderne par Suire 2001 : 245-252, qui justement intitule un paragraphe « Conversion ou vocation ? L'apprentissage de la sainteté ». Lorsque nous écrivions pour la première fois cette section du présent livre nous ignorions ce passage du livre de Suire ; nous avons constaté ensuite que nos idées sur ce

point coïncident avec celles de cet auteur. De même, Jacques le Brun, dans un article dédié aux *Vies* édifiantes du dix-septième siècle, affirme :

La conversion entre mal dans ce cadre, dans l'architecture de ces stéréotypes : elle permet au sujet de s'affirmer, elle oriente la vie vers Dieu, mais pour le biographe la meilleure conversion est celle qui s'exprime dans la continuité des dons de la nature et de la grâce.

(Le Brun 1984 : 323)

À une conclusion analogue parviennent également Rapaport 1996 et Poutrin 1995. Suire 2001 parle de « pseudo-récits de conversion » et affirme (p. 252) :

Si l'on veut bien faire exception des imperfections minimales tolérées dans l'enfance, remarquons que les serviteurs de Dieu n'ont pas eu à rentrer dans le devoir, parce qu'ils n'en sont jamais sortis.

³¹² Nous avons déjà adopté cette stratégie (par exemple dans notre comparaison entre « conversion » et « trahison », ou dans celle entre « conversion » et « controverse » - Leone 2004).

³¹³ Selon Greimas et Courtès 1979 (à l'entrée « carré sémiotique »), l'on entend par « carré sémiotique » la représentation visuelle de l'articulation logique d'une catégorie sémantique quelconque. Dans notre cas, la catégorie sémantique que nous articulons à l'aide du carré est celle de la croyance. Le schéma proposé par Greimas résume trois types de relations logiques : une relation de contradiction (par exemple, blanc et non-blanc, noir et non-noir) ; une relation de contrariété (par exemple, blanc et noir, noir et blanc) et une relation de complémentarité (non blanc et noir ; non noir et blanc).

³¹⁴ L'approche historique ou celle psychologique confirment cette distinction. Le *Dictionnaire de Spiritualité*, par exemple, dédie une longue entrée à la vocation (DS 16, cols 1081-1167), divisée en trois parties : la première est consacrée à l'histoire du concept de vocation dans l'Écriture Sainte (par Simon Légasse), la deuxième (par Michel Sauvage) aux vocations particulières - le sacerdoce et la vie consacrée -, tandis

que la troisième (par André Godin) s'occupe de la psychologie de la vocation [plusieurs ouvrages s'occupent spécifiquement de ce sujet ; *cfr* Schlanger 1997]. L'auteur de la deuxième partie souligne que :

Le terme *vocation* est devenu d'usage courant en registre profane. Au-delà du choix et de l'exercice d'une activité ou d'un genre de vie, il connote l'idée d'une sorte d'attraction plus ou moins raisonnée et irréductible. En ce sens l'emploi du terme implique une motivation puissante qui se développe en quelque un comme un appel intérieur, une passion.

(DS 16 : col. 1092)

Ainsi, dans la théologie chrétienne la vocation n'est pas un changement qui se développe *contre* quelque chose (un système de valeurs ou de croyances), mais *en faveur* de quelque chose.

De même, le psychologue souligne que :

La psychologie envisage la décision vocationnelle comme un passage, en principe réalisable à la fin de l'adolescence, entre un *milieu imposé* (familial, scolaire, voire professionnel provisoire) et un *milieu choisi* comme expressif du sens ultime, éventuellement religieux, de l'existence.

(DS 16 : col. 1158)

Ce passage confirme la définition de la vocation comme affirmation plutôt que comme négation de valeurs, mais elle introduit également une nuance problématique : la vocation peut également impliquer un changement de scénario par rapport au passé. Cependant, encore une fois, ce changement n'est pas un bouleversement. Lorsque la vocation entraîne la modification radicale d'un individu (ou d'une communauté) par rapport au passé, elle se configure comme une conversion.

³¹⁵ Il ne faut pas oublier, en fait, que les lecteurs ou, en général, les destinataires des hagiographies et de leurs transpositions inter-sémiotiques ne sont pas des Juifs ou des Musulmans, mais des Catholiques, qui toutefois doivent être encouragés dans leurs croyances et qui doivent, en même temps, se rendre propulseurs de ces mêmes valeurs chez les autres (et même chez « les infidèles »).

³¹⁶ Pour une exposition détaillée de la création de cette congrégation, et de ses activités depuis 1588 à 1634, *cfr* Papa 2001.

³¹⁷ Nous regrettons ne pas avoir pu dédier un volume spécifique à l'imaginaire de la conversion chez l'hagiographie et l'iconographie de Saint Charles Borromée. Nous espérons pouvoir mener à terme cette étude dans l'avenir.

³¹⁸ *Cfr* l'introduction d'Iparaguirre, Dalmases et Ruiz Jurado à Ignace de Loyola 1997.

³¹⁹ Gandia, 1510 - Rome, 1571.

³²⁰ Tolède, 1526 – 1611.

³²¹ *Cfr* Ribadeneira 1945 : 6-10 ; pour une histoire de la rédaction de la *Vida de San Ignacio* de Ribadeneira *cfr* MHSI, *Fontes narrativi* IV : 3-52.

³²² Maffei 1583 (1722) Liber primus, *Conversio ejus ad Christum*, chap. 2 :

Hunc maxime in modum adolescentia, atque ipso aetatis flore consumto, cum annum ageret jam nonnum circiter et vigesimum, a miserabili errore, certoque aeternae vitae periculo in rectum salutis iter summo Dei beneficio revocatus est. Tota autem ejus conversionis ratio fuit ejusmodi [...]

³²³ L'édition pour la béatification de Saint Ignace ; celle pour sa canonisation comprenait 80 gravures.

³²⁴ En 1616, Mayr avait traduit en grec l'abrégé de la vie du Saint traduit en latin par Gaspar Quartemont (Ribadeneira 1616). 80 des 100 gravures sont les mêmes de la *Vie* visuelle de Leczycki ; malheureusement, cet ouvrage étant très rare, nous n'en avons pu consulter un exemplaire que tout récemment, lors d'un séjour auprès de l'Université de Harvard (la Houghton Library en garde un exemplaire parfaitement conservé). Nous sommes en train d'écrire un article concernant cette hagiographie visuelle.

³²⁵ Sur ces *Vies* en images l'ouvrage König-Nordhoff 1982 demeure fondamental.

³²⁶ Cod. « Granatensis », Archives Romaines de la Compagnie de Jésus, *Institut*. 187, f. 258. Publié dans *Monumenta Ignatiana, Regulae* : 524-6. *Cfr* l'introduction d'Iparaguirre, Dalmases et Ruiz Jurado à Ignace de Loyola 1997 : 693-5.

³²⁷ La sémiotique contemporaine les définirait « proxémiques » ; *cfr* Greimas et Courtès 1979 : 300, entrée « proxémique » et Hall 1969.

³²⁸ Pour une bibliographie complète, *cfr* l'introd. d'Iparaguire, Dalmases et Ruiz Jurado à Ignace de Loyola 1997 : 90-3. Le texte original de l'autobiographie se trouve dans MHSI 1904 : *Scripta de S. Ignatio*, vol. 1 et 1943 : *Fontes narrativi de S. Ignatio*, vol. 1. Ce texte a été traduit en Latin, Allemand, Anglais, Arabe, Castillan, Catalan, Chinois, Croate, Cheque, Finnois, Français - au moins quatre éditions, dont la plus récente est le *Récit écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace* [...], trad. fr. Antoine Louras, introd., notes et index par J.-C. Dhôtel, Paris : Desclée, 1998 (Christus 65) -, Hollandais, Hongrois, Italien, Polonais, Slovaque, Suédois, Thaïlandais. *Cfr* également l'introduction dans l'édition des MHSI, celle par Victoriano Larrañaga dans *Obras Completas de San Ignacio*, (1 : 11-99), et aussi Susta 1905 : 45-106 ; Boehmer 1914, 1 : 310-18 (ainsi que dans la deuxième édition : Leube 1941, 1 : 235-42) ; Tacchi Venturi et Scaduto 1950 : 16-20 ; Gilmont 1961 : 28-9 ; Costa 1974 et Scattigno 1998.

³²⁹ Ce qui est particulièrement important dans le récit autobiographique d'Ignace, parce que c'est ce qui fait l'efficacité « convertisseuse » du récit autobiographique, c'est la manière dont il a toujours dû être réécrit par ceux qui ont accepté d'en produire des formes développées en repartant sans cesse du récit initial pour en développer et en enrichir la trame : donc en se trouvant replacé dans la situation primitive de la production du texte, texte « dicté » par Ignace à quelqu'un qui, à partir des principaux points retenus du discours d'Ignace, le donne à nouveau à un troisième, et se trouve ainsi, dans la production même du texte, introduire ou inaugurer la manière dont ce texte s'introduit dans la tradition. C'est un texte qui dans sa production elle-même constitue le relais que ce texte formera ensuite entre la génération des fondateurs et la tradition de l'institution. Par cette même voie, celui qui écrit le texte, et qui le réécrira ensuite, se trouve placé dans la même position que celui qui l'a entendu une première fois, et qui donc le redit, mais qui le redit en l'inventant, puisque Ignace n'en a au fond produit que des bribes à partir desquels il faut écrire. Par conséquent la conversion d'Ignace se trouve à ce moment-là immédiatement prise en charge par celui - là même qui réécrit une biographie qui n'en est pas une, puisque Ignace n'a pas écrit le « récit » de sa vie. C'est donc un texte qui dans son fonctionnement et dans sa production est un texte qui convertit celui-là même qui l'écrit. Il y a une fonction de conversion à

l'intérieur même de la Compagnie de Jésus dans cette tradition d'activité biographique autour d'Ignace de Loyola. Cette puissante originalité, qui n'en est pas une, puisque c'est une manière de prendre le relais d'une tradition consistant en ce que le saint n'écrive pas lui-même sa vie puisque qu'il s'agit de la faire écrire par d'autres, puisque son humilité l'empêche de produire son autoportrait, ajoute un maillon tout à fait important dans ce que nous avons appelé la fonction d'efficacité de la conversion du récit d'Ignace. Je remercie Pierre-Antoine Fabre pour cette suggestion.

³³⁰ Dans cette occasion, nous nous bornons à mentionner les auteurs les plus connus.

³³¹ Il s'agit d'un *topos* assez fréquent dans l'hagiographie moderne (*cfr* l'épisode du portrait de Saint Jean de la Croix dans Florisoone 1975). Les hagiographes s'en servent aussi pour souligner et glorifier la supériorité du pouvoir représentatif de la parole sur celui de l'image.

³³² Page non numérotée. Nous avons présenté une analyse linguistique minutieuse de ce texte lors d'une conférence auprès du Département d'Histoire de l'Art de l'Université de Harvard. Probablement, cette analyse sera bientôt publiée par la revue *Res*.

³³³ *Cfr* Tixeront 1888 ; Runciman 1931 ; *cfr* aussi Leone 2004m.

³³⁴ Nous utiliserons constamment les guillemets car, selon la structure sémantique de tel ou tel texte hagiographique (et selon leur finalités rhétoriques), le changement spirituel de Saint Ignace est proposé tour à tour comme une vocation (une évolution) ou un bouleversement (une conversion).

³³⁵ Il faut considérer que le genre hagiographique implique toujours la description de la vie (1), de la mort (2) et des miracles (3) du Saint ; si, au-delà des nouveaux témoignages qui peuvent surgir à propos des premiers deux sujets, la mort du Saint met un point final à la séquence d'événements qui peuvent être racontés dans son hagiographie, en ce qui concerne les miracles, au contraire, l'activité du Saint continue après la mort, et parfois s'intensifie. De ce point de vue, donc, un ouvrage hagiographique a virtuellement besoin d'être renouvelé sans cesse, même après la mort du protagoniste.

³³⁶ La différence avec le texte de départ est augmentée à cause du fait qu'il s'agit de la traduction (en langue italienne) d'une traduction (en langue castillane). La traduction italienne de 1586, dont nous avons repéré un exemplaire parfaitement conservé auprès de la Bibliothèque de l'Académie des *Intronati*, à Sienne, a été sélectionnée à titre d'exemple. Une comparaison plus complète devrait s'occuper également de toutes les autres traductions en langue vulgaire de ce véritable *best-seller* du seizième siècle, et de leurs différentes éditions.

³³⁷ Sur la notion de paratexte, *cfr* l'ouvrage classique de Genette (2002).

³³⁸ Le paratexte de cette édition italienne contient également deux sonnets du traducteur dédiés à Saint Ignace et un portrait du Saint.

³³⁹ D'un point de vue sémiotique, il y a certainement une relation entre le type de structure sémantique profonde qui caractérise tel ou tel texte hagiographique (par exemple, la présence de valeurs « contradictoires » ou bien « contraires ») et la structure temporelle qui est mise en scène par le discours : lorsque la relation qui est à la base du changement spirituel se configure comme une simple opposition de valeurs contraires (dans le cas de Saint Ignace, par exemple, où la vanité et le désir du monde s'opposent au choix d'une vie chrétienne), le cadre temporel qui représente la transition entre valeurs est d'habitude celui de la durée et de l'évolution (le jargon greimasien parlerait d'une « *aspectualité* temporelle durative ») ; au contraire, lorsque ces mêmes valeurs se présentent comme contradictoires, la temporalité du récit est plutôt celle d'un bouleversement (*aspectualité* ponctuelle, diraient les sémioticiens).

³⁴⁰ La mention de Saint Pierre dans les hagiographies ignaciennes mériterait une étude à part, car elle aussi contribue à déterminer quel était l'état spirituel du Saint avant son changement spirituel. Selon les notes autobiographiques « *solía ser el dicho enfermo devoto de San Pedro, y así quiso nuestro Señor que aquella misma media noche se comenzase a hallar mejor ; y fue tanto creciendo la mejoría, que de ahí a algunos días se juzgó que estaba fuera de peligro de muerte* » (Ignace de Loyola 1997 : 102). Saint Ignace était donc un bon croyant avant sa mutation spirituelle, qui de ce point de vue se configure comme une vocation plus que comme une conversion.

³⁴¹ Le sermon de Ocampo est une véritable explosion gongoriste de constructions métaphoriques. Il propose, par exemple, un parallèle entre la « conversion » de Saint Ignace et celle de Saint Paul (que nous retrouverons, quoique utilisée d'une façon différente, dans la tradition hagiographique du dix-septième siècle) :

Si, oy : que oy caë de fiesta Ignacio ; porque cayó oy. Oy : porque oy cayendo Saulo de la mundana, y politica gloria, se levantó Pablo de la mayor gloria de Dios. Oy : porque oy lo derrivó de el muro vna bola, para amurar con su espiritu la Fee, y hazerlo la gracia rayo de la Militante Iglesia. Oy : porque oy perdiendo pie, y piernas en el valuarte de el mundo se erigió Atlante de el Cielo, y fixò immortal pie su espiritu encastillado en el incontrastable alcazar de la mayor gloria de Dios. Oy : porque oy, no diré à violencias, fino à merced del fuego, que violentó al traquido de el cañon vna bala, se apagò en Ignacio el de la vanidad, y se encendió el de el zelo. Oy : porque oy en la caída de Ignacio se erigio el mundo. Oy, en fin : porque desde el Cielo, en revelación á un hijo suyo, calculò Ignacio para la veneración Sagrado este dia, por felicitarlo la plausible memoria de su conversion.

(Ocampo 1724 : 2)

Plusieurs hagiographes utilisent des références à la conversion de Saint Paul afin de connoter la conversion de tel ou tel Saint comme un véritable bouleversement spirituel. *Cfr* Suire 2001 : 249 :

On a cru (comme une chose vraisemblable sur quelque indice qu'on a trouvé dans ses écrits) que le Sauveur s'apparut à lui, et le terrassa comme S. Paul, et que ce fut sa présence qui acheva de vaincre ses résistances à sa rébellion.

Ce c'est qui écrit Pierre du Mas à propos de la conversion de César de Bus (Cavaillon, 1544 – Avignon, 1607).

³⁴² L'on pourrait ajouter nombre de détails pour démontrer ultérieurement que dans l'hagiographie ignacienne, et surtout dans celle d'origine hispanique, le corps de Saint Ignace de Loyola se convertit, comme le corps du Christ dans la théologie de Saint Paul, dans un réseau de métaphores qui représentent et, en même temps, subliment une autre conversion, celle de l'âme du Saint. Par exemple, plusieurs auteurs surnomment la Compagnie de Jésus « *dextrum Ecclesie brachium* » (mais cette

métaphore se réfère à toute la Compagnie de Jésus, et non à une partie spécifique du corps de son fondateur).

³⁴³ *Cfr.*, à titre d'exemple, les récits de conversion de marins protestants, contenus dans l'essai de Francisco Fajardo Spínola sur la conversion religieuse dans les îles canariennes aux siècles dix-septième et dix-huitième (Fajardo Spínola 1996). Des phénomènes religieux de ce type s'y étaient manifestés également au seizième siècle, mais ce fut après le changement d'attitude du gouvernement espagnol et de l'Inquisition envers les « hérétiques du Nord » que des nouvelles possibilités de conversion s'ouvrirent pour les marins étrangers. Dans ce sens, une étape fondamentale fut le traité de Londres de 1604 ; à l'article 21, le seul qui s'occupe de religion, ce document concède aux Anglais protestants de faire du commerce dans les îles, à la condition que leur comportement ne constitue pas un scandale pour les habitants catholiques de l'archipel. Fajardo Spínola subdivise les récits de conversion selon les raisons qui auraient poussé les hérétiques à se convertir. À côté des marins qui désertaient leurs bateaux (p. 54-69), des délinquants et des prisonniers de guerre (p. 70-83), des soldats (p. 84-89) et des mineurs (p. 90 et ss.), un groupe très nombreux est constitué par les malades et les blessés (p. 44-53). Vis-à-vis de ces conversions, le rôle des prêtres irlandais (Fr. Bernardin de Saint François, Fr. François Frens, Fr. Nicolas Bodquin, Fr. Eugène O'Connor, Fr. Grégoire Drummond, Edouard Tonner, Guillaume Ryan, etc.), qui s'étaient établis aux Canaries après avoir été chassés de leur île, fut très important : étant anglophones, ils confessèrent souvent des marins protestants qui ne parlaient pas l'espagnol, les convertissant parfois au Catholicisme.

Nous reviendrons sur le lien entre maladie et conversion en étudiant certains épisodes relatés par les hagiographies de Saint Philippe Neri.

³⁴⁴ Souvent il s'agit d'une conversion « préventive » : renforcer sa propre foi signifie ne pas s'exposer aux mauvais changements spirituels : la conversion aux Protestantismes, par exemple.

³⁴⁵ Les hagiographies qui relatent la vie de Saint Philippe Neri, par exemple, racontent souvent comment le Saint vendit ses livres pour donner l'argent ainsi gagné aux pauvres de Rome. [FIGURE 2] Nous reviendrons sur cet épisode et sur la gravure qui le représente.



Figure 2

³⁴⁶ Outre que riche en conséquences qui se manifestent dans la très longue durée historique.

³⁴⁷ L'appropriation des formes de la littérature chevaleresque (notamment, de celle italienne, qui était déjà en partie « sacralisée ») par l'hagiographie ignacienne sera encore plus évidente dans des textes postérieurs, comme dans les poèmes hagiographiques que nous analyserons.

³⁴⁸ L'interprétation de Unamuno a été critiquée vigoureusement par le Jésuites, parfois peut-être de façon excessive. Cfr Iparaguirre, Dalmases et Ruiz Jurado dans leur introduction à Ignace de Loyola 1997 : 37-8 :

[...] Miguel de Unamuno había proyectado escribir « una vida de San Ignacio, en quien me parece ver el alma del pueblo vascongado » [Alias 1941 : 64]. No llegó Unamuno a escribir su soñado libro, pero vertió en la Vida de Don Quijote y Sancho la esencia del San Ignacio que llevaba tan dentro de sí. El se sentía íntimamente unido con él, sentía una estrecha « hermandad » con su compaisano. De echo, en la mencionada Vida de Don Quijote va enhebrando las aventuras del famoso hidalgo con las afinidades ignacianas que brotan instintivamente de la yuxtaposición de los dos típicos personajes. Porque, para Unamuno, San Ignacio es el Quijote de la Iglesia, el hidalgo que se deja enloquecer por la mayor gloria de Dios. Unamuno vibraba no con el objetivo de la pasión de San Ignacio, sino con la fuerza volcánica del apasionamiento.

Hay en su paralelismo atisbos geniales, concepciones sugestivas ; pero la interpretación total es una interpretación como las de Unamuno : fulguraciones sentimentales, nacidas al calor de una idea sentida con avasalladora vivencia. La « hermandad » de Unamuno, tan enraizada en él, se daba con ese su San Ignacio, no con el San Ignacio auténtico e histórico.

Et González Caminero, dans son *Unamuno* (González Caminero 1948), arrive même à affirmer :

A buen seguro que no hemos perdido nada con que Unamuno dejara irrealizada una biografía sobre San Ignacio. Aparte de las abiertas falsedades y

tergiversaciones que infaliblemente la hubieran manchado, sería toda una mera interpretación novelística, inconsistente e inútil.

(ibid. : 132)

³⁴⁹ Faute de transcription : « *falsos y profanos* ».

³⁵⁰ Le philosophe espagnol décrit ensuite beaucoup d'autres similarités (*cfr* le p. 53, 55, 59-60, 66, 72, etc).

³⁵¹ Remarquable, à ce propos, la façon dont Unamuno commente un épisode de la vie de Saint Ignace (la rencontre avec le *moro* blasphème) :

Esta aventura de los mercadares [dans le Quijote] trae a mi memoria aquella otra del caballero Íñigo de Loyola, que nos cuenta el P. Rivadeneira en el capítulo III del libro I de su Vida, cuando yendo Ignacio camino de Monserrate « topó acaso con un moro de los que en aquel tiempo quedaban en España en los reinos de Valencia y Aragón » y « comenzaron a andar juntos, y a trabar plática y de una en otra vinieron a tratar de la virginidad y pureza de la gloriosísima Virgen Nuestra Señora ». Y tal se puso la cosa, que Íñigo, al separarse del moro, quedó « muy dudoso y perplejo en lo que había de hacer ; porque no sabía si la fe que profesaba y la piedad cristiana le obligaba a darse prisa tras el moro, y alcanzarle y darle de puñaladas por el atrevimiento y osadía que había tenido de hablar tan desvergonzadamente en desacato de la bienaventurada siempre Virgen sin mancilla ». Y al llegar a una encrucijada, se lo dejó a la cabalgadura, según el camino que tomase, o para buscar al moro y matarle a puñaladas o para no hacerle caso. Y Dios quiso iluminar a la cabalgadura, y « dejando el camino ancho y llano por do había ido el moro, se fue por el que era más a propósito para Ignacio ». Y ved cómo se debe la Compañía de Jesús a la inspiración de una caballería.

(Unamuno 2000 : 66)

³⁵² Sur l'histoire de ce concept, inventé par André Gide, *cfr* Stoichita 1999.

³⁵³ Il ne s'agit pas d'un cas isolé : très souvent, les hagiographies décrivent leur propre efficacité en plaçant la lecture de textes du même genre à l'origine de la conversion -ou de la vocation- des Saints. Nous analyserons un phénomène sémiotique analogue (une interaction similaire entre le texte et le lecteur) dans les hagiographies dédiées à Sainte Thérèse d'Avila.

³⁵⁴ Cfr Iparaguirre, Dalmases et Ruiz Jurado, Introduction à Ignace de Loyola 1997 : 102. Auteur de cette identification serait le Père Nadal, qui mentionne ce livre dans l'*Apologia* de la Compagnie contre les docteurs de Paris (1557) ; cfr *Fontes narr.* 2 : 64, 186, 234, 404 et 429.

³⁵⁵ Cfr Leturia 1949 : 156 et MHSI, *Exercitia spiritualia* : 38-46.

³⁵⁶ Le surnom d'« Israël » s'applique également à Saint Ignace : une référence à la lutte pendant laquelle il fut blessé, mais également à la lutte qu'il engagea afin de prendre le chemin d'une vie pieuse.

³⁵⁷ Mais les notes autobiographiques demeurent ambiguës, car elles évoquent une dame « *no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguno destas* », qui pourrait être interprétée comme une référence à la Vierge, celle qui sanctionne par son apparition la conversion définitive de Saint Ignace.

³⁵⁸ Cfr, à cet égard, la façon dont Pedro de Ocampo souligne l'importance de l'exemple des Saints dans la « conversion » du Fondateur de la Compagnie de Jésus (notamment, dans l'anecdote du peintre qui voulut le peindre). Cfr également Suire 2001 : 245 : « Les saints ont partagé des valeurs d'émulation, le plus souvent dès l'enfance ».

³⁵⁹ Dans le récit autobiographique, la phrase terminale de ce passage configure la mutation spirituelle de Saint Ignace comme un bouleversement profond, car le rêve d'une vie pétrie des valeurs chevaleresques est directement reconduite au diable, et donc placée dans le cadre d'une opposition radicale, « contradictoire », avec la vie d'un Saint.

³⁶⁰ Nous utilisons le concept de sanction tel qu'il a été défini par la sémiotique greimasienne par rapport au déroulement syntagmatique du récit (structure du programme narratif) :

La **sanction** est une figure discursive, corrélatrice à la manipulation, qui, inscrite dans le schéma narratif, prend place sur les deux dimensions pragmatique

et cognitive. En tant qu'elle est exercée par le Destinateur final, elle présuppose en lui un absolu de compétence.

(Greimas et Courtès 1979 : 320, entrée « sanction »)

Dans cette occasion, nous ne pouvons pas proposer une explication détaillée de la définition, quelque peu jargonneuse, que Greimas et Courtès donnent de la « sanction ». Pour les buts de notre discours, il suffira de concevoir la signification de ce terme par analogie avec celle qu'il possède dans le sens commun : moment culminant d'une action, qui en détermine la qualité « étique ». De même, les éléments qui sanctionnent la transformation spirituelle de Saint Ignace sont ceux qui la clôturent et qui portent un jugement sur sa valeur.

³⁶¹ La bibliographie sur le pèlerinage est très vaste. Sur la relation entre conversion et pèlerinage *cfr* surtout Hervieu-Léger 2001 ; sur la valeur symbolique du pèlerinage, *cfr* Voorst van Beest 1975 ; Baumer-Müller 1977 ; Turner et Turner 1978 ; Turner 1979 ; Richard 1981 ; Chelini and Branthomme 1982 ; Mariño Ferro 1987 ; Dupront 1987 ; Nolan 1989 ; Vest 1998 ; Boutry et Julia 2000 ; Boutry, Julia et Fabre 2000 et Eade et Sallnow 2000.

³⁶² *Cfr* Leone 2002b, qui concerne, en particulier, le pèlerinage comme conséquence de la conversion du soldat (une autre analogie avec Saint Ignace) Irlandais Owen, dont le voyage physique et spirituel est décrit dans la légende médiévale du puit de Saint Patrice.

³⁶³ Surtout lorsqu'il ne s'agit pas d'un bouleversement radical, car il est assez improbable que l'on s'engage dans un pèlerinage en étant complètement athée (il y a toutefois des cas où l'on participe à un pèlerinage pour d'autres raisons, la curiosité par exemple, et l'on développe ensuite une conscience religieuse de cette participation pendant le déplacement même). De ce point de vue, le pèlerinage est donc une forme particulièrement adaptée pour déclencher ou raconter les mutations spirituelles moins bouleversantes, telles que les vocations, par exemple, car dans un pèlerinage le rapport entre le corps et l'espace est le même qui caractérise celui entre l'âme et le temps dans une lente évolution spirituelle : une série d'étapes, séparés par des intervalles ; la chute, au contraire, figure horizontale et instantanée du déplacement, est celle qui représente

de la façon la plus efficace le rapport entre l'âme et le temps dans la conversion foudroyante.

³⁶⁴ (Freiburg : Verlag Herder, 1956, trad. Burkhart Schneider).

³⁶⁵ *A Pilgrim's Testament. The Memoirs of Ignatius of Loyola*, Rome : P.U.G., 1983, trad. Parmanandari Divarkar.

³⁶⁶ *A Pilgrim's Journey. The Autobiography of Ignatius of Loyola*, Wilmington, Delaware : M. Glazier, 1985, trad. Joseph N. Tylenda.

³⁶⁷ Louvain : 1922 (Bruges 1924), trad. Eugène Thibaut ; et Louvain : Desclée de Brouwer, 1956, trad. André Thiry (réimprimée plusieurs fois).

³⁶⁸ Nijmegen : B. Gottmer et Bruges : Emmaüs, 1977, trad. Christof van Buijtenen.

³⁶⁹ *Il racconto del pellegrino. Autobiografia di Sant'Ignazio di Loyola*, éd. Roberto Calasso, Milan : Adelphi, 1967 et *Ignazio di Loyola. Racconto di un pellegrino*, trad. Giuseppe de Gennaro, Rome : Città Nuova, 1988.

³⁷⁰ Dans *Sw. Ignacy Loyola. Pisma wybrane. Komentarze*, Cracovie : Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1968, 1 : 163-265.

³⁷¹ Uppsala : Katolska Bokförlaget, 1981, trad. Jarl Ekman et Herman Seiler.

³⁷² Le texte exprime efficacement le passage du « *passatempo* » au « *gusto* » et de celui-ci à l'« *affetto* » : c'est au moment de l'*affetto* que la lecture commence de muter le cœur d'Ignace.

³⁷³ Mais c'est un phénomène que l'on remarque dans tout le texte italien.

³⁷⁴ La bibliographie sur les *Exercices spirituels* est immense. Pour une synthèse, *cfr* Iparaguirre, Dalmases et Ruiz Jurado dans leur introduction à Ignace de Loyola 1997 : 210-9. Au sujet de l'importance de cet ouvrage pour une histoire de la conversion dans le Catholicisme, *cfr* Leone 2004, qui signale également les ouvrages qui se sont occupés de ce texte d'un point de vue sémiotique (par exemple, Barthes 1971 ; Fabre 1992 ; Marin 1999).

³⁷⁵ La Vie de Ribadeneira, notamment dans sa version en vulgaire, donne beaucoup plus d'espace à la transcendance par rapport aux notes autobiographiques. Quoique les décisions de Saint Ignace de Loyola demeurent guidées par une technique de la décision, la grâce de Dieu et les tentations du diable y jouent un rôle déterminant. Cela se remarque surtout dans le choix linguistique (« *l'occulte insidie del inimico* »).

³⁷⁶ Toutes ces métaphores sont typiques du style littéraire maniériste et baroque. En particulier, nous allons retrouver celle des « *intrichi* » et des « *lacci* » dans nombre de représentations théâtrales de la conversion religieuse.

³⁷⁷ Sur ce sujet, et sur le débat philosophique autour du repentir, *cf* Leone 2004.

³⁷⁸ Ensuite, il invitera ses disciples et les lecteurs de ses *Exercices* à imiter cet effort. Il y a certainement des liens profonds, quoique parfois difficiles à saisir, entre le développement de la capacité introspective moderne et l'évolution de l'anatomie.

Sur l'anatomie à la Renaissance, et sur ces liens avec la culture de l'époque, *cf* Carlino 1994 ; Sawday 1995 ; Cunningham 1997 ; Carlino 1999. L'histoire du scientifique danois Nicolaus Steno (1638-1686) est, à ce propos, très significative : dans les recits de sa conversion au Catholicisme, il indique souvent que ce fut une dissection anatomique à inspirer sa mutation spirituelle. La bibliographie sur ce personnage remarquable du dix-septième siècle compte nombre d'ouvrages. *Cf*, parmi les plus intéressants pour notre recherche, Scherz 1964 ; Angeli 1968 ; Kardel 1994 ; Meschini 1998 ; Cutler 2003.

³⁷⁹ Comme l'a souligné Jean-Michel Sallmann (1994), la vocation des femmes, à l'époque que nous étudions, dérangeait souvent des projets de mariage, ou de vie sociale d'autre type.

³⁸⁰ Ignace de Loyola 1997 : 108 :

El hermano le llevó a una cámara y después a otra, y con muchas admiraciones le empieza a rogar que no se eche a perder ; y que mire cuánta esperanza tiene dél la gente, y cuánto puede valer, y otras palabras semejantes, todas a intento de apartarle del buen deseo que tenía. Mas la respuesta fue de manera que, sin apartarse de la verdad, porque dello tenía ya grande escrupulo, se descabulló del hermano.

³⁸¹ L'on remarque la propension de Saint Ignace à se servir de moyens expressifs visuels (les couleurs, par exemple) afin d'aider toutes les facultés qui composent l'imagination spirituelle.

³⁸² Nous le répétons, il est impossible de distinguer nettement entre les deux modalités de conversion, car la conversion propre d'Ignace devient elle-même, par le biais du récit hagiographique, un modèle pour la conversion d'autrui.

³⁸³ Selon Pfeiffer 2003, trois généraux de la Compagnie furent spécialement actifs dans la promotion de la première iconographie jésuite (et surtout ignacienne) : Saint François Borgia (Gandia, 1510 – Rome, 1572), général de la Compagnie de 1565 à 1572 ; Claudio Acquaviva (Atri, 1543 – Rome, 1615), général de 1581 à 1615, et Gian Paolo Oliva (Gênes, 1600 – Rome, 1681), général de 1661 à 1681. Pour la période qui nous intéresse, l'activité dans le domaine artistique des premiers deux généraux est la plus significative. Saint François Borgia doit être mentionné surtout en relation à deux projets : la promotion de la publication de deux séries d'incisions sur cuivre, les *Evangelicæ Historiæ Imagines* de Jerónimo Nadal (Anvers, post 1593 ; *cfr* Rheinbay 1995) et les *Meditationes Vitæ Christi* ; et la diffusion de cette iconographie dans les missions jésuites, au moyen de reproductions peintes ou gravées (*cfr* le chapitre sur Saint François Xavier à propos de l'évangélisation des « sauvages »). Trois artistes, membres de la Compagnie de Jésus, furent particulièrement employés par Saint François Borgia dans ces activités : Gianbattista Fiammeri (environ 1550 – 1617), Giuseppe Valeriano (1542 – 1596) et Bernardo Bitti (1548 – 1610) (qui fut envoyé au Pérou). Saint François Borgia promut aussi la diffusion chez les missions des copies de la Vierge *Salus Populi Romani* de Santa Maria Maggiore.

Nous allons nous pencher surtout sur les activités artistiques liées au général Claudio Acquaviva, qui contribua énormément à 1) la création de l'iconographie ignacienne, en vue de la canonisation du Fondateur de la Compagnie ; 2) l'élaboration d'une effigie véritable de Saint Ignace et 3) l'édition d'une hagiographie visuelle dédiée au Saint. Claudio Acquaviva, en outre, fit peindre nombre de toiles pour le noviciat de *San'Andrea al Quirinale* à Rome, pour l'église contiguë de *San Vitale* et pour les différentes chapelles du *Gesù*. Les artistes qui travaillèrent le plus souvent avec Acquaviva furent Fiammeri, Valeriano et surtout Rubens. Quant à Gian Paolo Oliva, il lia son nom surtout à celui de Gian Lorenzo Bernini et de Giovan Battista Gaulli, dit le *Baciccio* (coupole et voûtes du *Gesù*). Sous son généralat travailla aussi à Rome Andrea Pozzo, probablement le plus grand peintre jésuite.

Dans la période qui nous intéresse, trois furent les centres les plus importants pour le développement de l'iconographie jésuite (et ignacienne) : Anvers, reconquise au Catholicisme en 1585 ; Rome (surtout pour les canonisations des Saints jésuites) et Séville (centre qui devint encore plus significatif après 1622). Très importantes furent aussi les églises des Collèges allemands (surtout Saint Michel à Munich ; *cfr* Baumstark

1997 : 474-9), ainsi que le Collège Romain, celui de Saint Louis-le-Grand à Paris et les chapelles des collèges de *Sant'Apollinare*, *Santo Stefano Rotondo*, *San Tommaso di Canterbury* et du séminaire romaine ; sur le développement de l'iconographie jésuite, *cfr* Bailey 2003 et surtout 2003a. Il faut ajouter à cette liste quelques centres missionnaires, qui furent importants du point de vue artistique : Mexico, Puebla de los Angeles, Lime et Cuzco (ainsi que les *Reduccion*es du Paraguay). Peu de traces restent de l'iconographie jésuite en Asie (Inde, Chine, Japon). Nous reviendrons profusément sur ce sujet.

³⁸⁴ *Cfr* aussi les bibliographies contenues dans ces entrées.

³⁸⁵ D'autres monographies plus générales ont été écrites sur l'iconographie de Saint Ignace de Loyola (ou sur celle des Jésuites). *Cfr* la bibliographie incluse dans l'entrée « Ignatius von Loyola » dans LCI et celle relative à l'entrée « Ignazio di Loyola » dans BSS. *Cfr* également Pfeiffer 2003.

³⁸⁶ *Cfr* Tacchi Venturi 1929, planches 7-19. *Cfr* surtout Pfeiffer 2003.

³⁸⁷ Autour de 1604 : originellement dans le noviciat de Madrid, elles furent ensuite transférées dans la maison des Jésuites d'Alcalá de Henares ; elles se trouvent maintenant dans la Maison des Exercices de Manresa ; un fragment de la toile représentant l'apparition de Saint Pierre à Saint Ignace se trouve dans la Bibliothèque Balmes, à Barcelone.

³⁸⁸ Une deuxième version de la toile représentant Saint Ignace fut envoyée à Gênes, pour décorer l'église de la Compagnie, où elle se trouve à présent.

³⁸⁹ Un tableau similaire, encore sans attribution, peint autour de 1622, se trouve dans le Musée de Pasadena, en Californie ; selon Pfeiffer la toile de Munich serait attribuable à Rubens (et il s'agirait donc d'un don du général Acquaviva à Guillaume V de Bavière).

³⁹⁰ Lors d'une conférence délivrée auprès du Département d'Histoire de l'Art de l'Université de Harvard nous avons analysé en détail cette toile. Le texte de cette conférence sera publié bientôt dans la revue *Res*.

³⁹¹ Un autre détail à remarquer dans cette toile est l'opposition entre l'angelot qui, caché dans la boiserie décorant le lit de Saint Ignace, en soulève le baldaquin pour nous rendre visible sa transformation spirituelle, et la patte de lion qui apparaît écrasé au bas

du lit - d'ailleurs, le pied du meuble rappelle la jambe blessée de Saint Ignace, qui est à l'origine de sa conversion.

³⁹² Nous allons nous pencher sur ce sujet de façon approfondie, notamment dans l'annexe 6 du présent livre.

³⁹³ Pour plus d'informations sur ce personnage, *cfr* l'annexe 3.

³⁹⁴ Villoslada le cite tout brièvement dans son ouvrage sur l'histoire du Collège Romain (1954 : 120 : « *Per vie tradizionalmente ignaziane indirizzò i suoi penitenti il P. Giovan Battista Cecotti, Padre spirituale del Collegio Romano per 44 anni (1595 – 1639), aiutato, dal 1616, da quell'anima ascetica che fu Nicola Lancicio* ». Pour des informations plus détaillées, *cfr* Sommervogel 1890-1909 : 4 : 1446-1455 : né à Nieswiesz, en Lithuanie, en 1574, Leczycki entra au noviciat de Cracovie le 17 février 1592, termina ses études à Rome, puis il fut nommé adjoint du P. Orlandini, qui à l'époque écrivait l'histoire de la Compagnie. Il fut envoyé ensuite à Vilna, où il enseigna l'hébreu, la théologie et l'Écriture Sainte ; il gouverna les collèges de Calisz et de Cracovie pendant 11 ans, et les provinces de Pologne et de Lithuanie. Dans ce dernier pays il mourut, dans la ville de Kowno, le 16 mars 1652.

Leczycki fut un auteur assez prolifique (Sommervogel dresse une liste de 28 ouvrages, édités et traduits plusieurs fois). Il faut mentionner surtout ceux qui composent son « résumé » d'hagiographe : une épître sur le culte de Saint Stanislas Kostka (1604, imprimée en 1853), une hagiographie de Saint Ignace de Loyola, déjà mentionnée (Cracovie, 1622 ; puis Vilnius, 1624, 1628 ; nous en avons repérée une version de 1629, imprimée à Anvers), des opuscules spirituels (1641 ; 1650 ; 1665). Il fut renommé surtout pour le traité *Opusculum secundum in quo explicantur causæ et remedia ariditatis in oratione, et solatia oratium aride excepta ex doctrinis sanctorum* (1643), dont nous avons trouvé également une traduction française de 1841, intitulée *Des Aridités dans l'oraison, pour faire suite à l'Art de traiter avec Dieu*. D'autres ouvrages du même auteur furent traduits en français (1710 ; 1849 ; 1870 ; 1913 – une *Vie* de Sœur Marie Bonaventure) et en anglais (1881-4 ; 1883). D'autres opuscules furent réédités, toujours au dix-neuvième siècle, en latin (1881). Il ne connut jamais personnellement Saint Ignace de Loyola, mais il avait sans doute nombre de raisons pour s'intéresser de façon particulière à la conversion du Fondateur de la Compagnie de Jésus. Sommervogel ne mentionne pas explicitement l'hagiographie visuelle parmi les œuvres rédigées par Lancicus ; toutefois, il signale que son hagiographie de Saint

Ignace de Loyola fut traduite en hongrois par le P. Ferus et (peut-être) en Flamand par P. de Smidt, ce qui pourrait constituer un pont entre d'une part l'activité des historiens et des hagiographes romains et de l'autre la création d'une iconographie ignatienne dans les Flandres aux premières années du 17^e siècle. Selon Navas 1992, Lancicius fut choisi par Acquaviva parce qu'il avait travaillé avec Orlandini (qui entre-temps était décédé), et surtout parce qu'il avait donné une contribution fondamentale à l'identification de la *vera effigies* du Saint.

³⁹⁵ Né à Nagyvarad en 1570 et mort à Pozsony (Bratislava) en 1637, Jésuite depuis 1587, il fut un grand prêcheur et convertisseur (il convertit plus de trente familles nobles hongroises au Catholicisme). Nommé Archevêque d'Esztergom en 1616, il devint cardinal en 1629. Véritable protagoniste de la Réforme catholique en Hongrie, et père de la langue de ce pays (surnommé « le Cicero hongrois »), il publia maints ouvrages polémiques entre 1603 et 1612. *Cfr* les entrées dédiées à cet auteur dans notre bibliographie.

³⁹⁶ Selon Villoslada (1954), il fut professeur de rhétorique au Collège Romain de 1596 à 1597. Probablement, il fut attiré par la possibilité d'élaborer un récit visuel. Il n'est pas exclu non plus que la *Rhetorica christiana* de Valadés ait exercé une quelque influence sur Rinaldi. Sur ce sujet, *cfr infra*.

³⁹⁷ Observant la situation religieuse de l'Allemagne à la moitié du seizième siècle, plusieurs personnages influents de la Curie romaine s'étaient aperçus que le progrès de la Réforme protestante dans ce pays était dû en partie aux comportements hétérodoxes du clergé catholique. Toutefois, la Curie avait compris qu'il était impossible de surmonter ce moment de crise par les seuls moyens, assez modestes, déjà présents en Allemagne. Ainsi, le cardinal Giovanni Morone (Milan, 1509 – Rome, 1580), conjointement avec Saint Ignace de Loyola, convainquit le pape Jules III de fonder à Rome un grand collège pour les séminaristes de langue allemande. Le 31 août 1552, le nouvel institut, dénommé *Collegium Germanicum*, fut établi juridiquement par la bulle « *Dum sollicita* », et il fut ensuite présenté au public romain le 28 octobre 1552. La direction du séminaire fut confiée à la Compagnie de Jésus. En 1580 Grégoire XIII unifia le *Collegium Germanicum* avec le *Collegium Hungaricum*, créant ainsi le

Collegium Germanicum et Hungaricum, actif même aujourd'hui. Sur l'histoire du Collège, *cfr* Bitskey 1996.

³⁹⁸ Cependant, Jaffe 1977 et Huemer 1996 ne mentionnent pas cette hagiographie visuelle.

³⁹⁹ Son père, Jan Rubens, avocat protestant d'Anvers, s'était échappé à Cologne lorsque le gouverneur espagnol essaya d'extirper « l'hérésie » protestante dans les Flandres. Après plusieurs vicissitudes, il retourna à Anvers, où Peter Paul, encore enfant, commença ses études. La mère du peintre, Maria Pypelinx, était catholique (quoiqu'elle dût probablement le cacher jusqu'à la mort de son mari), et obtint que le fils fût éduqué par les Jésuites. De sa mère et du premier maître Rombout Verdonck, Rubens reçut le fort sentiment religieux qui l'accompagna pendant toute sa vie. Le peintre séjourna pendant des longues périodes à Rome de 1600 jusqu'à 1608, lorsqu'il quitta l'Italie pour retourner à Anvers. Selon Pfeiffer 2003, toutefois, ce ne fut pas à Rome que Rubens exécuta la série des dessins dédiés à Saint Ignace, mais dans les Flandres (cet auteur formule l'hypothèse que toute la série, ou presque, fût complète avant de l'An Saint de 1600). Pour plus de détails sur la religiosité de Rubens, *infra*.

⁴⁰⁰ L'histoire des images gravées qui composent l'hagiographie visuelle de Saint Ignace est très complexe (même plus complexe que celle du texte verbal qui l'accompagnait). Dans une lettre du 26 juin 1599 au père Oliver Manare, vice-provincial de Belgique, le général Acquaviva le remerciait de lui avoir envoyé une série d'images représentant Saint Ignace. Le même envoi est témoigné par une lettre du 4 mars 1600. Ensuite, l'année de la béatification, en 1609, un petit livret intitulé *Vita Beati P. Ignatii Loiole Societatis Iesu Fundatoris* fut publié à Rome. Il contenait 79 gravures. Selon les recherches iconographiques de Pfeiffer 2003, le dessinateur et graveur de ces incisions serait Rubens même (*cfr* la note précédente), tandis que, selon König-Nordhoff 1982 (qui suit Held 1972), Rubens ne fit que diriger leur réalisation (car en réalité elles auraient été gravées par Barbé). La question demeure ouverte. Une autre série de 12 images fut dessinée et gravée à Anvers par Hieronymus Wierix (Anvers, 1553 – 1619) autour de 1590 ; les gravures ne furent commercialisées qu'en 1622, peut-être parce qu'elles faisaient référence à la sainteté d'Ignace avant sa canonisation, ce qui avait été fortement défendu par le pape Clément VIII (1592 – 1605), assez hostile aux Jésuites. Ces images sont toutefois à l'origine d'une gravure grand format (42,1 x 55,1 cm) dans laquelle 29 médaillons environnent l'image du Saint [FIGURE 9], Dresde, *Staatliche*

Kunstsammlungen, Kupferstichkabinett). Elle fut gravée à Rome en 1600 par Francisco Villamena.



Figure 9



Figure 12



Figure 13

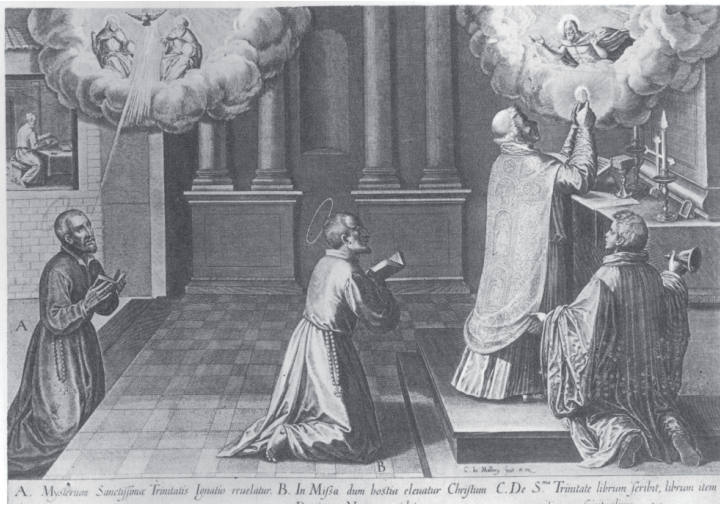


Figure 14



Figure 15



Figure 18



Figure 19



Figure 22

⁴⁰¹ Certains auteurs ont reconnu dans le contraste des ombres et des lumières l'influence de Francesco Villamena (Assisi 1556 – Rome 1624). Sur la production des frères Wierix pour les Jésuites des Flandres, *cfr* Spengler 1996.

⁴⁰² Il faut peut-être en déduire que la deuxième édition de l'ouvrage fut distribuée avant la canonisation, bien que cela contraste avec la représentation de la canonisation à l'intérieur de la même série d'images. Avant 1622, en tous cas, et parfois même après cette date, l'attribution des titres de « Bienheureux » ou de « Saint » ne suivait pas toujours des règles précises. Mais l'on pourrait expliquer ce titre de « bienheureux » aussi par le fait que les gravures suivent une sorte d'ordre chronologique, dans lequel Ignace de Loyola n'atteint la gloire de la sainteté que dans la dernière image.

⁴⁰³ Sur ce personnage, *cfr* nos observations dans l'annexe 3.

⁴⁰⁴ Parmi les nombreux ouvrages consacrés au sujet de Campion, nous signalons : Simpson 1896 ; Challoner 1969 ; Reynolds 1980 ; Waugh 1987 ; McCoog 1996 ; South 1999 ; Haydon 2003.

⁴⁰⁵ Il ne faut pas négliger, cependant, que ce type de représentation et de raccourci fait partie de l'iconographie du siècle. Dans la gravure de la fin du seizième siècle, en fait, l'on peut retrouver maintes représentations qui adoptent le même schéma (par exemple, certaines gravures de Bernardo Castello).

⁴⁰⁶ Une autre ligne vectorielle se produit autour de l'échelle que les soldats français appuient contre les murailles, continue par la brise principale ouverte dans la forteresse et conduit le regard en haut, vers la position où se trouve Ignace.

⁴⁰⁷ D'ailleurs, cette connotation prépare la transformation du héros chevaleresque en héros hagiographique.

⁴⁰⁸ Activités qui, comme nous l'avons vu, sont étroitement liées à la genèse de la conversion de Saint Ignace.

⁴⁰⁹ Le rideau qui, écarté, permet à quelqu'un de devenir témoin d'un prodige est un élément assez commun dans l'iconographie du miracle. Elle contient souvent des éléments (des portes, des fenêtres, des colonnes) qui fonctionnent comme des seuils entre l'espace transcendant du miracle et celui immanent du témoignage.

⁴¹⁰ Les textes hagiographiques et les images sont si étroitement entrelacées que ce va et viens continuels entre les uns et les autres est le seul escamotage que nous avons trouvé pour les interpréter sans perdre de vue la complexité des relations qui les lient ensemble.

⁴¹¹ Dans notre essai (Leone 2004), nous avons traité de façon approfondie la relation entre conversion religieuse et repentir, qui est une « passion » essentielle du changement spirituel. Pour une recherche historique détaillée sur le rôle de la confession après le Concile de Trente, *cfr* Prosperi 1998a.

⁴¹² C'est pour cette raison que nous avons choisi de nous occuper de ces épisodes dans la section relative aux images.

⁴¹³ L'épisode que nous allons analyser se situe juste après que la mule a « choisi » le chemin d'Ignace – nous avons déjà rencontré cette anecdote en reportant les commentaires ironiques de Miguel de Unamuno à ce sujet.

⁴¹⁴ Selon quelques commentateurs, il s'agirait de Lérida, selon d'autres, d'Igualada (*cfr* Iparaguire, Dalmases et Ruiz Jurado, introduction à Ignace de Loyola 1997 : 110, n. 6).

⁴¹⁵ Dans la *Legenda Aurea*, après avoir vécu de façon mondaine jusqu'à vingt ans, Saint François est puni par le Seigneur, qui le rend gravement malade. Cette expérience

transforme profondément le cœur de François, qui, une fois parti pour Rome avec l'intention de devenir Saint, abandonne ses vêtements profanes et les échange avec ceux d'un pauvre homme.

⁴¹⁶ *Cfr* également la FIGURE 31, qui reproduit une gravure de Cornelius Galle (à propos de cette image, *cfr* Tacchi Venturi 1929 : 22). Ici l'artiste flamand, fils de Philippe et frère de Theodor, a réuni dans une seule représentation tous les faits principaux racontés dans le chapitre IV de la *Vie* de Ribadeneira, où l'on narre la visite du pèlerin pénitent au Sanctuaire de Montserrat (mars 1522) : la confession d'Ignace au moine bénédictin Juan Chacones, la « veille des armes » au pied du tableau de la Vierge pendant la nuit entre le 24 et le 25 mars, puis la conversation avec un chevalier qui demanda à Ignace si vraiment il avait donné son manteau à un mendiant que le chevalier soupçonnait être un voleur.



Figure 31

⁴¹⁷ *Cfr* Calabrese 1999 et Leone 2004 pour une synthèse de la littérature sémiotique concernant ce concept.

⁴¹⁸ Nous ne sommes pas certains de l'identification de cet objet : il pourrait s'agir également du bâton du pèlerin.

⁴¹⁹ Nous retrouverons ce symbole dans les images de la « conversion active », quand l'exemple du Saint contribuera à éliminer la vanité des autres.

⁴²⁰ Huile sur toile, 343 x 215,5 cm. Sur l'histoire de ce tableau, *cfr* Larsen 1988, 1 : 215 :

Redig de Campos has authoritatively established that two large canvases now at the Vatican representing the Saints Ignatius of Loyola and Francis Xavier, trace their provenance to Il Gesù, the most important church of the Order, and were mentioned in the artistic guide of Philip Titi in 1674 as works by « Vandic fiammings ». Ludwig Burchard's proposed identification with works by Rubens, executed c. 1606-08, can be dismissed – the two Saints having been canonized on March 12, 1622 only.

Cfr aussi Redig de Campos 1936 : 150. Nous ne serions pas aussi certains de l'attribution et de la datation de ce tableau. Comme nous l'avons souligné au début de notre livre, avant la réforme des procès de canonisation, introduite par Urbain VIII, des individus qui n'avaient pas encore été officiellement proclamés « Saints » étaient souvent représentés avec des attributs de sainteté (comme nous l'avons remarqué, par exemple, à propos de l'hagiographie visuelle de Rubens et Barbé). En outre, dans le tableau des Musées Vaticanes la lumière qui rayonne autour de la tête d'Ignace ne ressemble pas tellement à une auréole, mais à l'aura plus discrète que Rubens avait insérée dans ses gravures de 1608-9 afin d'indiquer la vocation à la sainteté du Fondateur de la Compagnie de Jésus, sans pourtant lui attribuer une auréole tout court. Nous préférons, en tous cas, laisser ouvert le problème de l'attribution (et, donc, de la datation). Les solutions plus probables sont probablement deux : soit le maître Rubens autour de 1608-9, soit le disciple Van Dyck autour de 1621-2.

⁴²¹ Sur le rôle de la conversion comme principe organisateur du texte (auto-) biographique, *cfr* Freccero 1986, les ouvrages narratologiques de Paul Ricoeur et Leone 2004.

⁴²² *Cfr* la sixième « règle de la modestie » :

La veste de encima cubra todo lo que está debajo, en modo que sólo se vea la parte superior del cuello.

(Ignace de Loyola 1997 : 693)

⁴²³ Cfr Pfeiffer 2003.

⁴²⁴ Cfr Sur Daniello Bartoli cfr l'Annexe 3.

⁴²⁵ Comme nous l'avons constaté, l'hagiographie tend à accentuer de plus en plus le caractère de véritable conversion de cet événement spirituel, tandis que ce n'est pas vrai, par exemple, que le Saint fût « *senza conoscimento di Dio* » avant la mutation de son cœur (cfr, par exemple, l'invocation de Saint Pierre). Les hagiographies des siècles dix-septième et dix-huitième, notamment, prêtent à la mutation spirituelle de Saint Ignace les caractéristiques d'un bouleversement, ce qui reflète, probablement, certains traits généraux de l'esthétique baroque. Le phénomène est particulièrement évident dans la Nouvelle Espagne. Par exemple, dans le sermon d'Ocampo, que nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises, la vocation de Saint Ignace devient une conversion violente, comparable à celle de Saint Paul. Nous avons déjà souligné quelles pourraient être les raisons de cette emphase : encourager les Chrétiens « tièdes » à une mutation radicale de leur vie, mais aussi « sacraliser » le changement spirituel de Saint Ignace. La peinture, qui en générale adhère à l'iconographie ignacienne telle qu'elle fut établie par les premières hagiographies visuelles (celle de Rubens et Barbé, par exemple), dramatisé parfois la conversion de Saint Ignace, notamment par une sorte de comparaison visuelle avec celle de Saint Paul. De l'iconographie traditionnelle nous avons abondamment traité dans une section précédente, ainsi que dans notre essai (Leone 2004) ; quant à la seconde iconographie, qui adopte les formes passionnelles de la conversion pauline (« *pathosformel* », pour utiliser un terme warburgien), il est peut-être intéressant de s'attarder quelque peu sur une représentation qui est postérieure par rapport à la période que nous étudions, mais qui est néanmoins très significative pour saisir quelques lignes maîtresses de l'évolution de l'iconographie ignacienne. Nous faisons référence à une *Conversion de Saint Ignace* peinte par Andrea Pozzo (Trente, 1642 – Wien, 1709) pour l'Église de Saint Ignace à Rome (1684-5) [FIGURE 34] [la bibliographie sur le plus important peintre jésuite est très vaste ; cfr Kerber 1971, qui contient l'une des analyses historiques les plus approfondies de cette fresque, outre à

une bibliographie complète jusqu'à l'année de parution du livre ; mais *cfr* aussi, entre autres, Battisti 1996 et Feo et Martinelli 1996, qui offre également une bibliographie mise à jour].



Figure 34

La composition visuelle de cette *Conversion* est très complexe. Nous essayerons, cependant, d'en démêler les éléments les plus importants pour les buts de notre livre. Dans la partie supérieure de l'image le peintre a placé Saint Pierre, qui, deux clefs serrées dans la main gauche, l'autre bras aiguillé vers le seul, surplombe Saint Ignace. Andrea Pozzo, maître de la perspective baroque, a su attribuer au corps de l'Apôtre un élan violent, qui le pousse du ciel vers la terre. Toutefois, comparant ce premier fragment de la fresque avec les hagiographies ignaciennes, nous constatons tout de suite que l'image s'éloigne sensiblement du récit écrit. *Cfr* Vignau-Wilberg, note 197 :

Die Darstellung ist nicht historisch. Die erste Erkenntnis in den Dingen Gottes gewann Ignatius erst durch das Lesen des Leben Jesu von Ludolf von Sachsen am Krankenlager auf Schloss Loyola nach der Verwundung von 1521.

Die Darstellung der Schlacht von Pamplona ist hier verbunden mit dem Erscheinen des hl. Petrus, der aber Ignatius erst am Krankenlager erschienen ist.

Dans les notes de Gonçalves da Cámara, par exemple, ainsi que dans la *Vie* de Ribadeneira, Saint Pierre n'apparaissait pas à Saint Ignace. Au contraire, c'était ce dernier qui en invoquait le secours lorsqu'il luttait, entre la vie et la mort, dans son château de Loyola. La fresque de Pozzo présente donc à la fois une inexactitude et un anachronisme : dans l'image Saint Pierre apparaît au Saint, et en plus cette apparition a lieu non pas après, mais pendant la bataille de Pampelune. S'agit-il d'une simple faute ? Improbable, vue la formation religieuse du peintre et l'entourage dans lequel il travaillait, où l'hagiographie de Saint Ignace était sans doute connue par cœur. Au contraire, nous sommes devant un choix qui est en même temps stylistique et rhétorique. Andrea Pozzo, comme Rubens avant lui, devait faire face d'une part à l'exigence de traduire dans une image le texte verbal, et, d'autre part, au problème (narratif et sémiotique) de présenter la « conversion » de Saint Ignace comme un véritable miracle, (qui est ce qui suscite la merveille, mais aussi ce qui, selon l'étymologie du mot « miracle », se montre à la vue, se rend visible). Mais comment transposer dans une image extérieure et frappante un miracle qui, comme l'affirme Ribadeneira dans sa *Vie*, se déroula complètement à l'intérieur de l'âme du Saint, dans son cœur ? Une première solution a été celle de placer une vision, une apparition, au sein de la fresque : Saint Ignace tend la main droite ouverte vers le bras droit de Saint Pierre, et il démontre ainsi, visiblement, sa volonté de se conjindre avec le ciel. Mais l'apparition de Saint Pierre joue également un autre rôle dans l'image, un rôle que nous définirions « rhétorique ». Observons et analysons tous les « codes » qui constituent cette scène de conversion : d'abord, les vêtements. Saint Ignace, ainsi que les soldats et les chevaliers qui sont près de lui, sont habillés à la romaine : les armets, les cuirasses, les manteaux, les chaussures, tout rappelle les codes vestimentaires militaires (comme diraient les sémioticiens) d'époque romaine, ou, du moins, d'un classicisme s'inspirant de cette époque. Mais il ne s'agit pas d'un simple choix stylistique. Pas du tout. Considérons la posture de Saint Ignace : certes, un soldat est en train de se pencher sur sa jambe droite, celle qui a été blessée par le coup de bombe (ce qui est mis en

évidence également par l'absence de la botte), mais la composition des gestes dans la fresque, ainsi que l'architecture des vecteurs qui sont censés y diriger le regard du spectateur « modèle », ne se concentrent pas tellement sur cette jambe blessée, mais plutôt sur l'effort de Saint Ignace de se relever vers le ciel. L'index levé du chevalier, à la droite du Saint, ainsi que le regard du soldat à l'hallebarde, à sa gauche, mettent en exergue la posture globale d'Ignace, qui est celle de quelqu'un qui a été jeté par terre : une main (la gauche) touche le seul, l'autre se lève vers le ciel, la jambe blessée se détend, celle gauche se plie, comme à vouloir contraster la force qui a terrassé le guerrier. Mais quelle est cette force ? Un coup de bombe, racontent les hagiographies, mais les canons ici ne sont pas aussi centraux que dans la gravure de Rubens et Barbé. Il y a, il est vrai, une référence à la bataille et aux armes, mais ici les canons apparaissent dans la « périphérie » de la fresque, et en outre ils sont pointés vers l'extérieur (comme le fusil du soldat apparaissant dans le fond). Ce sont donc des armes de défense, plus que d'offense, elles désignent la présence d'un ennemi, mais ils ne le montrent pas. Qui est donc l'ennemi qui a jeté Saint Ignace par terre, faut-il se demander encore une fois ? Pour répondre, considérons un autre détail. Si l'on se réfère au récit de la bataille de Pampelune tel qui nous a été transmis par les premiers hagiographes, la présence d'un cheval sur les murailles de la ville est du moins bizarre. Cependant, deux grands destriers occupent ici toute la partie gauche de la fresque, leur présence étant si accentuée qu'il ne peut pas s'agir d'un simple hasard. En effet, Pozzo a situé deux grands chevaux à côté de Saint Ignace parce que ces animaux, avec la posture du Saint, avec les gestes des autres soldats et avec l'élan de Saint Pierre qui surplombe la scène, doivent encourager le spectateur – c'est notre hypothèse - à retrouver l'iconographie de la conversion de Saint Paul dans celle de Saint Ignace. Voilà l'explication de la présence de Saint Pierre : il ne fait que remplacer le Christ qui surplombe Saint Paul dans l'iconographie de sa conversion ; voilà aussi le sens des vêtements romains, des chevaux, de la posture d'Ignace : tout doit conduire le spectateur à formuler une équivalence warburgienne entre la conversion miraculeuse de Saint Paul et celle de Saint Ignace. Bien évidemment, les premiers textes hagiographiques ont décrit le changement spirituel du Fondateur de la Compagnie de Jésus comme une vocation, plus que comme un véritable bouleversement, mais les *Vies* postérieures, aussi bien que l'iconographie baroque, tâchent au contraire d'insérer le miracle et la merveille à l'origine de la Compagnie de Jésus. Ainsi, comme Saint Paul,

Saint Ignace y est représenté sous la forme du cheval bizarre qui regimbe contre les aiguillons du Seigneur. *Cfr* Ocampo 1724 : 3, qui porte à des conséquences extrêmes cette tendance à accentuer la ressemblance entre les deux conversions (quoiqu'elles soient, en fait, très différentes) :

Vna gran mudança de la gracia, que de vn Soldado vizarro, que por ajustarse vna bota, y vizarrear entre sus iguales, se dexó acerrar vn hueso, en que si huvo martyrio, no huvo mucha perfeccion: de un cavallero tanto embebecido en la mundana gloria, empressas de valor, armas, y cavalleria, lo trocó en un Santo restado todo à la mayor gloria de Dios.

[Il faut se souvenir que le sermon d'Ocampo visait à justifier la présence d'une « fête de la conversion » de Saint Ignace, d'un changement spirituel qui, selon les critiques, ne se manifesta point comme un événement bouleversant. Toutefois, la Compagnie avait besoin d'introduire des étapes, des points fixes, dans la « mythologie » de sa propre fondation ; d'où l'exigence de transformer la « conversion » de Saint Ignace, qui fut essentiellement un procès, dans un événement, comme nous l'avons expliqué dans un article à nous (2004d)]

Paul et Ignace étaient tous les deux des chevaliers (quoique, comme nous l'avons montré dans notre essai – Leone 2004 – la présence du cheval dans les représentations de la conversion pauline est postérieure par rapport aux textes néo-testamentaires, où il n'y a aucune trace de chevaux) ; d'ici la possibilité de projeter la conversion du premier sur le second, qui devint donc un cheval bizarre (*cfr* l'étude sur l'étymologie de ce mot dans Bettini et Calabrese 2002), dompté par l'intervention du ciel (d'où aussi l'élan du chevalier qui veut se détacher du bas, de la terre, pour atteindre le ciel). *Cfr* Kerber 1971 : 66, n. 130 :

Wilberg-Vignau S. 98 leitet das Fresko – m.E. wenig überzeugend – von einem Stich in der 1609 anonym erschienenen Vita Beati P. Ignatii Loyala [sic] Societatis Jesu Fondatoris ab. – Wichtiger ist a.a.O. S. 100 der Hinweis auf

Rafaels Teppich-Karton mit der Bekehrung Pauli : « in der Körperhaltung und in der Haltung der Beine, sowie auch in der Stellung des Pferdes rechts zu Seiten von Ignatius, entsprechen sich der Karton Raffaels und die Darstellung Pozzos, sind allerdings seitenverkehrt [...] in einer Predigt des Jesuitengenerals P. Paolo Oliva ist die gleiche Gegenüberstellung der Bekehrung Sauls und dem in der Schlacht von Pamplona erfolgten Entschluss von Ignatius [...] zum Ausdruck gebracht (Gian Paolo Oliva, Sermoni Domestici detti privatamente nelle Case Romane della Compagnia di Gesù, Venise 1712, Part 4, Sermon 46 [...] Shon in Imago Primi Sæculi von 1640 ist diesel Vergleich ausgeführt.

⁴²⁶ À ce propos, il faut remarquer que, lorsqu'il raconte l'épisode de la prise de Pampelune, l'espagnol Ribadeneira adopte une version diplomatique des événements, et tâche de placer les ennemis français de Saint Ignace sous une bonne lumière.

⁴²⁷ De ce point de vue, la stratégie rhétorique choisie par l'hagiographe espagnol est assez différente de celle qu'adoptera plus tard Daniello Bartoli pour justifier le manque de miracles chez les missions asiatiques. *Cfr* l'Annexe 3.

⁴²⁸ Nous verrons de quelle façon les arts visuels (et surtout la peinture) firent face au défi de représenter ces miracles invisibles, pour leur donner une forme représentable.

⁴²⁹ Le corpus bibliographique s'enquérant de ce thème est très vaste, et continue de s'accroître rapidement.

⁴³⁰ Sur le sujet de la grâce comme concept théologique, la bibliographie est très vaste ; toutefois, les ouvrages qui traitent cette question d'un point de vue général ne sont pas très nombreux. *Cfr* Vanneste 1922 et Martin-Palma 1980. Sur les positions du Concile, à part les ouvrages généraux, *cfr* Hefner 1909 et Rückert 1925.

⁴³¹ Par « homme » nous entendons toujours l'être humain en général.

⁴³² Plus tard, Jansen (Cornelius Jansen, évêque de Ypres, né à Accoi - Hollande, 1585 – mort à Ypres, 1638) et les Jansénistes adopteront une définition analogue de la grâce, mais en distinguant entre la liberté par rapport à une coercition externe ou extrinsèque (*libertas a coactione*) et la liberté à l'égard d'une nécessité intrinsèque (*libertas ab intrinseca necessitate*). Dans le jansénisme, la volonté qui subit l'action de la grâce jouit du premier type de liberté, qui est suffisante pour mériter ou démeriter le salut. La liberté de la nécessité intrinsèque ne serait donc pas indispensable. Puisant largement à la théologie augustinienne, le Jansenisme affirme que la volonté de l'homme, après la chute du péché originel, est constamment combattue entre le plaisir

céleste de la grâce (*delectatio cælestis sive caritas*) et celui terrestre de la concupiscence (*delectatio terrena sive concupiscentia*). Ces deux forces, présentes toutes les deux dans l'homme, luttent éternellement pour prévaloir l'une sur l'autre. Si la force céleste gagne, l'on parlera de *gratia efficax sive magna* ; au cas contraire, l'on parlera d'une simple *gratia sufficiens sive parva*, à savoir trop faible pour vaincre l'attrait de la concupiscence. L'idée que lorsque la grâce céleste est efficace, elle est aussi irrésistible, fut bannie comme hérésie par Innocent X le 31 mai 1653.

La bibliographie sur le Jansénisme (qui, répétons-le, se développa surtout dans une période historique postérieure à celle visée par notre livre) est immense. Pour une introduction, *cfr* Cognet 1991. L'un des théologiens qui participèrent au Concile de Trente, Michel Baius (Melun, 1513 – Louvain, 1589), est d'habitude considéré comme un précurseur du Jansénisme.

⁴³³ Parmi les ouvrages les plus importants de Bañez (qui fut aussi directeur spirituel et confesseur de Sainte Thérèse d'Avila) autour du problème de la grâce, il faut mentionner (1614), (1615) et le manuscrit *Responsio ad quinque quaestiones* [...]

⁴³⁴ Parmi les ouvrages principaux de Molina il faut citer surtout (1588), qui fut édité maintes fois (le texte de départ subit des modifications importantes au cours du développement de la controverse sur la grâce).

⁴³⁵ L'Augustinisme se développa surtout dans une période postérieure à celle que vise notre livre, mais ses racines sont beaucoup plus anciennes. Parmi les théologiens catholiques, l'un des plus célèbres défenseurs de cette doctrine fut le théologien italien Giovanni Lorenzo Berti (Sarravezza, 1696 – Pisa, 1766), auteur du traité *De theologicis disciplinis* (1739 – 1745).

⁴³⁶ *Cfr* Molina 1588. La première édition et la deuxième, celle d'Anvers de 1595, furent préparées par Molina même.

⁴³⁷ *Cfr* le *Controversiæ de gratia et libero arbitrio*, contenu dans Bellarmino (1599), publié originellement à Ingolstadt en 1586-9, et réédité maintes fois (Venise 1596, Paris – ou « Triadelphi » 1608, Prague 1721, Rome 1832 ; *cfr* aussi une liste complète des éditions dans Sommervogel 1890-1909, à l'entrée « Bellarmino, Roberto »).

⁴³⁸ Francisco Suárez, Granada, 1548 – Lisbonne, 1617. *Cfr* surtout (1620-21), mais aussi les opuscules *De divina prædestinatione et reprobatione* ; *De vera intelligentia auxilii efficacis, eiusque concordia cum libertate voluntarii consensus* ; *De divina motione* ; *De scientia Dei futurorum contingentium* ; *De auxilio efficaci*, contenus dans Suárez 1856.

⁴³⁹ Gabriel Vasquez (ou Vazquez) (Cuenca, 1549 ou 1551 – Alcalá, 1604). *Cfr* Vasquez 1618.

⁴⁴⁰ Leonard Lessius (Brecht, Anvers, 1554 – Louvain, 1623). *Cfr* (1610) et (1620).

⁴⁴¹ Les deux concepts furent élaborés d'abord par Saint Augustin dans l'ouvrage *Ad Simplicianum* – I, Q. ii, n. 13).

⁴⁴² Nicolas Ysambert (Orléans, 1565 ou 1569 – Paris, 1642).

⁴⁴³ Isaac Habert (1560 – 1615).

⁴⁴⁴ Charles Duplessis d'Argentré (1673 – 1749).

⁴⁴⁵ Honoré Tournély (Antibes, 1658 – Paris, 1729).

⁴⁴⁶ Marianella, Naples, 1696 – Nocera de' Pagani, 1787.

⁴⁴⁷ Sur la sixième section du Concile de Trente, dédiée au problème de la grâce, *cfr* Jedin 1975 ; Band II : « Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47 », surtout les chapitres 7 et 8. Tous les ouvrages dédiés au Concile de Trente traitent plus ou moins en détail la question des controverses sur la grâce.

⁴⁴⁸ Nous résumons ici les conclusions les plus importantes qui furent atteintes par les théologiens de Trente à propos de ce sujet, et nous renvoyons les lecteurs à des ouvrages spécifiques pour une étude plus détaillée.

⁴⁴⁹ Sur l'iconographie de la grâce dans Rembrandt, *cfr* Halewood 1982. Dans les séries de gravures la juxtaposition de plusieurs images peut récupérer le caractère diachronique du récit de la conversion. Au contraire, lorsque la conversion (par exemple celle de Saint Ignace) est représentée dans une image isolée (par exemple, dans les fresques d'Andrea Pozzo pour l'église de Saint Ignace, à Rome), souvent le temps de la mutation se comprime, et l'image transmet donc une idée presque « protestante » de la grâce.

⁴⁵⁰ Pour une histoire de la *Congregatio de auxiliis*, *cfr* Serry 1740 ; Meyer 1742 ; Schneeman 1880.

⁴⁵¹ Né à Ceniceros (La Rioja), en Espagne, en 1556, il mourut à Medina del Campo (Valladolid) en 1599. *Cfr* O'Neill et Domínguez 2001, *sub voce*. Il étudiait la

théologie à Salamanque lorsqu'il soutint (20 janvier 1582) des conclusions sur la prescience divine et sa relation avec la liberté dans un acte mineur présidé par le mercédaire Francisco Zumel. Sa réponse aux objections de Domingo Bañez, d'autres dominicains et du même président, malgré la défense de l'augustinien Fray Luis de León, fut interprétée comme une négation de l'obéissance et du mérite du Christ, et fut dénoncée à l'Inquisition.

⁴⁵² Sur le rôle de ce théologien dans la vie de Sainte Thérèse d'Avila, *cfr* le chapitre consacré à cette sainte.

⁴⁵³ Malines, 1532 – Bruxelles, 1619. Selon Sommervogel, « il ramena à Dieu une multitude de catholiques et d'hérétiques ; la vigueur avec laquelle il réfutait ces derniers, le fit nommer le marteau des sectaires ».

⁴⁵⁴ Né en Espagne en 1554, il mourut à Valladolid en 1611. Selon Sommervogel (qui cite des sources du dix-huitième siècle) il fit soutenir une thèse pour prouver que toutes les opinions du P. Molina pouvaient être soutenues et qu'elles ne nécessitaient d'aucune censure. Sommervogel cite, entre autres, le *De efficacia gratiæ, Conciliorum et SS. Patrum auctoritatibus firmatum*, la *Brevis resolutio eorum quæ latius disseruntur in controversia P. Antonii de Padilla, et in tractatu P. Francisci Suarez, de concursu et efficaci Auxilio Dei ad actus liberi arbitrii necessario, circa quod fere tota controversia in eo sita est*, et le *De efficacia Gratia et motionis divinæ circa actus humanos*.

⁴⁵⁵ Encore affaiblie par les Réformes protestantes, l'Église catholique ne pouvait absolument pas donner une image fragmentée ou litigieuse.

⁴⁵⁶ Medina de Rio Seco, 1550 – Trani, 1635. Parmi les nombreux ouvrages de contreverse de cet auteur, *cfr* Alvarez 1610 (qui fut réédité plusieurs fois) et 1622.

⁴⁵⁷ Rivadavia, 1555 – Rome, 1629. *Cfr* Lemos 1676.

⁴⁵⁸ Medina, probabl. 1550 – Naples, 1603. *Cfr* Valencia 1603.

⁴⁵⁹ Cenicero (La Rioja) 1561 – Salamanque, 1608. *Cfr* Arrubal 1630.

⁴⁶⁰ Né à Valladolid en 1571. *Cfr* Bastida 1607. La biographie de ce Jésuite contient un épisode intéressant : après avoir défendu les doctrines de la Compagnie dans les Congrégations *de Auxiliis*, il quitta la Compagnie, parce qu'il reconnut l'invalidité de ses vœux, à cause d'un empêchement dirimant ; l'on raconte qu'il découvrit d'être descendant d'une famille moresque ou juive.

⁴⁶¹ Gumiel de Izán (Burgos), 1553 – Salamanque, 1612. *Cfr* Salas 1609.

⁴⁶² Les sémioticiens et les anthropologues parleraient ici d'« efficacité symbolique ». Le texte fondateur de ce concept est Lévi-Strauss 1958.

⁴⁶³ D'ailleurs, c'était exactement le souhait de fournir un exemple qui avait poussé Saint Ignace à relater l'histoire de sa vie et de sa « conversion » au père Gonçalves da Càmara.

⁴⁶⁴ Voici la structure du livre V, celui qui décrit les vertus (et les miracles spirituels) de Saint Ignace : 1) *Del dono dell'Oratione, e della familiarità, ch'hebbe Ignatio con Dio* ; 2) *Della Carità d'Ignatio verso i prossimi* ; 3) *Dell'Humiltà d'Ignatio* ; 4) *Di quello, ch'ei sentisse della virtù dell'Vbidienza* ; 5) *Della mortificatione delle proprie paßioni* ; 5) *Della Modestia, & efficacia, e forza delle parole sue* ; 6) *Come seppe vnir insieme la piacevolezza con la severità* ; 7) *Della Compaßione, e Misericordia, che altrui haueua* ; 8) *Della Fortezza, e grandezza d'animo d'Ignatio* ; 9) *Della Prudenza, e Discretion sua nelle cose rituali ; Della sua Prudenza nell'altre cose* ; 10) *Della Vigilanza, e sollecitudine sua* ; 11) *De' Miracoli, che Iddio operò per lui*.

⁴⁶⁵ Sur ce sujet, *cfr* Reyff 1998.

⁴⁶⁶ Plus tard, l'esthétique d'Andrea Pozzo et l'iconographie de Saint Jean de Copertino rendront encore plus efficace la représentation baroque de la lévitation.

⁴⁶⁷ Sans jamais y entrer complètement : remarquable la façon dont le dessinateur a rendu l'idée de cette position liminaire par la posture des témoins : l'un, le plus âgé, pousse la porte vers l'intérieur de la pièce, tandis que l'autre semble la tirer vers l'extérieur. Cette tension entre invasion dans- et évasion de- l'espace du miracle est caractéristique de la modalité épistémologique du témoignage, qui, justement, doit registrer un phénomène sans le modifier par sa propre présence. *Cfr*, également, la position du pied de l'enfant, exactement sur le seuil de la porte.

⁴⁶⁸ Mais pour comprendre cette gravure il faut absolument la mettre en relation avec sa source : il n'y a aucune mention de lévitation de ce type dans l'hagiographie de Ribadeneira. L'épisode que les artistes ont choisi de représenter ne se retrouve, en fait, que dans le témoignage du père Pedro Egidio dans le procès de béatification (MHSI 56/398). La gravure est donc fonctionnelle à la béatification du Fondateur de la Compagnie.

⁴⁶⁹ Le dessinateur a su bien distribuer le mouvement des frappes dans les postures immobiles de trois démons, de façon à en évoquer le rythme.

⁴⁷⁰ Le fait que le cercle de lumière environnant la tête du Fondateur des Jésuites soit plus grand que celui qui signale la sainteté (non encore officielle) du Fondateur des Oratoriens n'est peut-être pas casuel. La disparité des rayonnements précise la nature du point de vue (c'est Philippe qui a donné son témoignage sur la sainteté d'Ignace, et pas vice versa), mais elle devient également un moyen par lequel les auteurs de cette hagiographie visuelle soulignent la supériorité de « leur » Saint par rapport à Philippe, canonisé le même jour qu'Ignace de Loyola. Les gestes de deux personnages (le chapeau à la main, la main gauche de Philippe qui se dirige en signe d'amitié vers Ignace, celle droite de l'espagnol qui touche la poitrine) expriment néanmoins la révérence que chacun de deux (futurs) Saints avait pour l'autre.

⁴⁷¹ Selon ce docteur, lorsqu'un jour, étant malade, il fut visité par Saint Ignace, auquel il était lié d'une longue amitié, la pièce où il demeurait se remplit d'une lumière surnaturelle (les fenêtres étant serrées). *Cfr* la façon dont la gravure a représenté l'épisode par le contraste entre le rayonnement du Saint et l'obscurité de la partie droite de l'image, ainsi que par la posture de la femme apparaissant à côté du malade, qui semble vouloir protéger ses yeux de l'éblouissement produit par la lumière.

⁴⁷² Cette hagiographie visuelle propose donc Saint Ignace non seulement comme un modèle de vie, mais aussi comme un exemple de bonne mort.

⁴⁷³ *Cfr* Bloch 1993.

⁴⁷⁴ Plus simplement, il se peut que l'absence du voile ne soit rien d'autre qu'une référence indirecte à la santé de la femme (qui va mieux, et qui ne doit donc plus couvrir son cou et sa gorge).

⁴⁷⁵ Sur le symbolisme spirituel des nœuds, *cfr* notre Leone 2004, ainsi que Leone 2004k. Nous avons déjà rencontré cette métaphore dans les traductions de l'hagiographie de Ribadeneira.

⁴⁷⁶ Une autre analogie avec la vie d'Ignace.

⁴⁷⁷ Mais il faut tout de même avoir une quelque connaissance des codes vestimentaires du début du dix-septième siècle pour déchiffrer ces signes.

⁴⁷⁸ Le symbolisme de deux (ou trois) chemins est très fréquent dans l'iconographie jésuite, et même dans la *Vie* en images de Rubens.

⁴⁷⁹ Procès de béatification, MHSI 56/262.

⁴⁸⁰ Cet épisode (Ribadeneyra, deuxième livre, neuvième chapitre) rappelle celui de l'ange qui arrêta l'assassin du Saint.

⁴⁸¹ Actuellement, elle est dédiée à Saint Charles Borromée.

⁴⁸² Huile sur toile, 535 x 395 cm, cat. 313. Pour les autres données catalographiques, *cfr* Vlieghe 1973 : 73-4. *Cfr* le même ouvrage pour une étude détaillée de la provenance, pour une bibliographie complète jusqu'à 1973 et pour une analyse minutieuse des sources iconographiques. Vlieghe 1973 contient également une description ponctuelle de 1) une esquisse à huile de Vienne, représentant le même sujet avec peu de différences ; 2) un dessin préparatoire (conservé auprès de l'Hermitage de Saint Petersburg) ; 3) un dessin qui reproduit le tableau, probablement attribué à Van Dyck (Musée du Louvre) ; 4) une version simplifiée de l'image, gardée dans l'église de Sant'Ambrogio à Gênes (avec une esquisse à huile, probablement perdue). [les FIGURES 55-57 reproduisent 1), 3) et 4)]



Figure 55



Figure 56

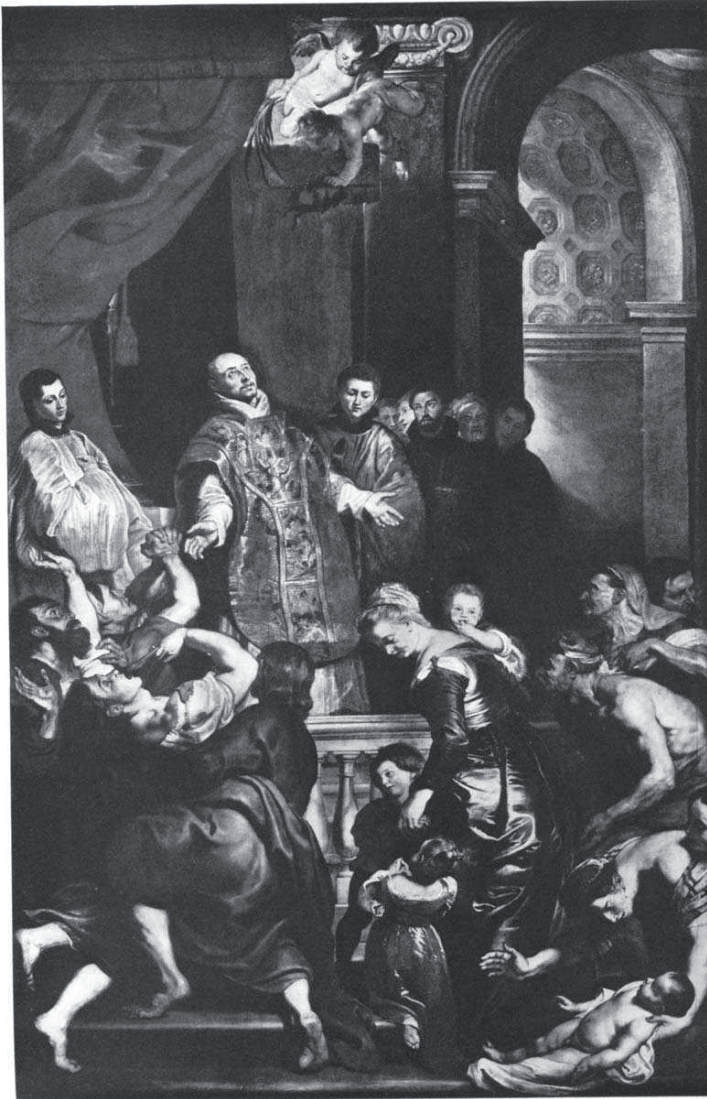


Figure 57
479

⁴⁸³ Pour une efficace synthèse de la situation historique, culturelle et artistique dans les Flandres espagnoles entre la fin du seizième siècle et le début du dix-septième, *cf.* Glen 1977 : 5-17. En avril 1564, Philippe II d'Espagne écrit à Marguerite de Parme, qui le représentait dans les Pays-Bas, pour lui ordonner de faire respecter les décrets du Concile de Trente (Willox 1929). Dans le mois de Juin de la même année elle reçut le texte officiel des décrets directement du Cardinal Charles Borromée. Les années soixante et soixante-dix du dix-septième siècle furent très difficiles pour les Flandres espagnoles. La répression que Philippe II d'Espagne conduisit contre les Protestants et les hérétiques fut très violente : plusieurs rebelles furent tués, des villages entiers incendiés. En 1566, les mouvements de propagande anti-royale et protestante donnèrent lieu à une explosion de l'iconoclastie. Nombre d'églises catholiques furent pillées et brûlées. Cette année, Anvers devint une citadelle du Calvinisme, mais elle fut reconquise par les Espagnols l'année après. Soumise au contrôle inflexible du duc d'Alba, la ville se transforma dans un endroit dominé par la terreur, où la torture et les exécutions capitales de masse étaient à l'ordre du jour. À cause de cette situation politique, plusieurs citoyens quittèrent Anvers pour se diriger vers le Nord. Parmi les expatriés, il y avait aussi le père du peintre, Jan Rubens, souteneur enflammé du Calvinisme, et sa femme ; ils s'établirent à Cologne en 1570. Le 4 novembre 1576, un dimanche, des soldats espagnols mutinés descendirent de la forteresse qu'ils avaient construite au sud de la ville (construction qui avait le but de saper rapidement les rebellions internes), et saccagèrent Anvers, faisant plus de dix mille morts. Les citoyens qui survécurent s'allièrent avec les Protestants et ne capitulèrent qu'en août 1585, lorsque la ville, après un très long siège, fut conquise par Alessandro Farnese. À partir de cette date, Anvers devint de nouveau un centre de culture catholique. Cette même année, Anne Pypelinckx, mère de Rubens, retourna dans la ville avec Peter Paul, âgé de dix ans, et avec Philippe, âgé de treize ans (leur père, Jan Rubens, était déjà mort). Après avoir embrassé le Catholicisme, et poussé ses enfants à faire de même, elle reprit la possession des biens qui lui avaient été confisqués pendant les troubles. Anvers devint bientôt l'un des centres les plus importants pour la production et la diffusion de la culture catholique, par exemple moyennant les éditions de Plantin-Moretus (bréviaires, missels, Bibles polyglottes, etc.). Entre les dernières années du seizième siècle et les premières du dix-septième, le Catholicisme fleurit derechef dans les Flandres espagnoles, selon les critères dictés par le Concile de Trente, mais sous le

pouvoir plus souple des archiducs Albert et Isabelle (après la mort, en 1598, de Philippe II d'Espagne), qui furent aussi des promoteurs munificents de l'art catholique (pour une chronologie détaillée de cette période, *cf*r l'Annexe 1).

Rubens, absent d'Anvers de 1600 à 1608, période pendant laquelle il se familiarisa avec les œuvres romaines de Caravaggio et Annibale Carracci, et réalisa le retable de l'Oratoire de l'église de S. Maria della Vallicella (en 1603, pendant quelques mois, il se rendit aussi en Espagne), retourna dans sa ville natale le 28 octobre 1608, et il y demeura pendant tout le reste de sa vie. À cette époque, Anvers était en train de récupérer, quoique toujours partiellement, son ancienne prospérité. Des grands efforts furent faits pour reconstruire les églises détruites et pour les décorer avec des nouvelles images. Les familles nobles d'Anvers essayaient d'exprimer leur statut social en finançant des grands retables. En même temps, l'Église catholique tâchait d'affirmer sa présence dans les Flandres espagnoles en diffusant, même à travers l'art et les images, les valeurs du Catholicisme post-tridentin. C'est dans ce contexte culturel qu'il faut situer les deux retables de Rubens, que nous allons analyser d'un point de vue sémiotique (à savoir, du point de vue de la communication qu'elles visent à établir avec les fidèles).

⁴⁸⁴ Saint Ignace et l'Église sont faits, l'on dirait par une métaphore verbale qui traduit dans ce cas celle proposée par l'image, de la même étoffe.

⁴⁸⁵ En même temps, le calice et le crucifix sont peut-être une référence aux visions prodigieuses dont le Saint reçut souvent le bénéfice lorsqu'il célébrait la messe.

⁴⁸⁶ Selon Smith 1969, cette architecture peinte serait fort semblable à celle de la basilique de Saint Pierre à Rome, ce qui en accentuerait la valeur de symbole de l'Église comme institution. Les Jésuites qui accompagnent le Saint, en outre, seraient les premiers compagnons qui le suivirent à Rome en 1538 pour demander à Paul III l'approbation de la Compagnie de Jésus (le premier à partir de la droite étant S. François Xavier). Pour une liste des hypothèses concernant les emprunts iconographiques de Rubens, *cf*r Vlieghe 1973 : 74.

⁴⁸⁷ En sémiotique, l'on parlerait d'une multiplicité d'acteurs qui manifestent deux actants principaux.

⁴⁸⁸ À l'intérieur de cette catégorie, le Saint semble proposer une subdivision ultérieure : les femmes et les vieux prient et pleurent, tandis que les hommes plus jeunes invoquent l'aide du Saint de façon presque violente.

⁴⁸⁹ Ces bras (et surtout celui de gauche) ont aussi la fonction de nous signaler la fuite du diable, que nous mentionnerons plus tard.

⁴⁹⁰ C'est l'interprétation de Smith 1969.

⁴⁹¹ Cfr Gallardo 1863-89, 2 : 2017 ; Antonio 1783-88, 1 : 21 ; Barrera y Leirado 1860 : 125 ; Méndez Barajano 1922-25, 1 : 695.

⁴⁹² Séville : Matías Clavijo, 1611.

⁴⁹³ Malaga : 1615.

⁴⁹⁴ Séville : Matias Clavijo, 1615. Cfr aussi les *Conceptos nuevos a la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora: Con vn Romance a la Compañía de Iesus*, Séville : Bartolome Gomez, 1615. Entre les poèmes isolés, nous pouvons mentionner également *Octavas a la Inmaculada Concepción de la siempre Virgen María Madre de Dios y Señora Nvestra. Donde se dicen algunos apodos a este soberano misterio, diferentes de los que hasta aora se an impresso*, Granade : Martín Fernández, 1616 et 1617 ; *A la inmaculada concepcion de la Virgen Maria*, Séville : Alonso Rodriguez, 1619. D'autres textes se trouvent dans Luque Fajardo 1616 (un *romance*) ; Ibarra 1623 (quelques poèmes) et dans *El primer certamen que se celebró en España en honor de la Purísima Concepción* (1615) [Madrid : Fortanet, 1904].

⁴⁹⁵ Cote : VE 58-73.

⁴⁹⁶ Con licencia, en Malaga : y por su original impresso en Seuilla. Por Bartolomé Gomez, A la Carcel Real. Año de 1615.

⁴⁹⁷ Palet 1604 et Oudin 1607 traduisent « *executoria* » par « lettre de noblesse », Vittori 1609 par « *lettre de noblesse, ou lettre executoire, priuileggio di nobiltate, o de essecutione* ». Remarquer la connotation chevaleresque de ce lexique.

⁴⁹⁸ Vittori 1609 traduit « *hato de ganado* » par « bergerie, troupeau de bestail ».

⁴⁹⁹ Cfr Covarrubias 1611 : « *dar en el blanco : acertar en lo que es verdad, y desatar la dificultad. Està tomado de los ballesteros, que ponen en el terrero a donde tiran vna señal blanca, porque se eche mejor de ver* ».

⁵⁰⁰ L'Amérique n'est pas encore incluse dans cette liste.

⁵⁰¹ Cfr par exemple l'importance des couleurs dans les métaphores verbales.

⁵⁰² En plus, la composante « luthérienne » du trope de l'aimant, soulignant l'irrésistibilité de la grâce divine, est néanmoins attribuée à des acteurs humains, les Jésuites. Il ne faut pas négliger, en outre, que l'aimant n'est efficace que si sa puissance irrésistible s'exerce sur un métal, c'est-à-dire sur une matière qui contient une prédisposition naturelle à subir cette attraction. De ce point de vue, l'on pourrait classer cette métaphore comme « thomiste » (*cfr* les théories sur la *præmotio/præmonition* divine), ou même « congruiste ».

⁵⁰³ *Cfr* Uriarte y Mariano Lecina 1930, 2 : 496-505 ; selon cet auteur Escobar y Mendoza entra dans la Province de Castille le 16 mars 1605, et il y fit la profession des quatre vœux le 17 may 1622. Puis « *ejercitó por más de cincuenta años con extraordinario celo y fruto los sagrados ministerios de confesar, predicar y asistir a cárceles, hospitales y moribundos, sobre todo mientras estuvo en el Colegio de San Ignacio de Valladolid, donde tuvo también a su cargo las dos Congregaciones, de Sacerdotes y Seglares. En este mismo Colegio terminó sus días el 4 de julio de 1669.* »

⁵⁰⁴ Valladolid : Jeronimo Murillo, 1618. C'est assez curieux qu'Escobar y Mendoza et Diaz aient consacré tous les deux un poème héroïque à la Vierge et un à Saint Ignace.

⁵⁰⁵ Valladolid : Juan Bautista Varesio, 1625, réimprimé à Lisbonne par Domingo Carreiro en 1662, au Mexique (Imp. de la Bibliotheca Mexicana, en 2 vols) en 1758-59, à Madrid (par Manuel Martín, 5^e impression) en 1761 et à Santiago (Impr. de la Revista Católica) en 1904.

⁵⁰⁶ *En todas las materias de la Theologia Moral. Sacados de la doctrina de Toledo, Thomas Sanchez, Reginaldo, Ægidio, Azor, Lesio, y otros doctores de la Compañia de Jesus.* Pampelune : Iuan de Orteyza, 1630 (puis Saragosse : Hospital de Ntra Sra de Gracia, 1632 ; Pempelune : Iuan de Orteyza, 1639 [34^e édition, avec l'ajoute de l'explication de la *Bula de la Cruzada, excomuniones, y suspensiones en particular y otros muchos casos*] ; Madrid : María de Quiñones, 1647 [39^e édition] et 1650 ; Valladolid : Juan de Murillo, 1662 [53^e éd., imprimée aussi à Paris, par Antonio Bertier, en 1665 – avec le titre, légèrement changé, de *Examen y Practica de Confessores y Penitentes* - et en 1668]. C'est une publication dont nous devons tenir compte lorsque nous analyserons les images de conversion élaborées par cet auteur. Les théologiens

qu'il cite dans son *Examen* sont tous des Jésuites molinistes ou « post-molinistes ». Remarquable aussi l'extraordinaire diffusion de cet ouvrage.

⁵⁰⁷ Valladolid : s.n., 1646.

⁵⁰⁸ Valladolid : Iuan de Murillo, 1662. L'on peut facilement remarquer que le public auquel Escobar y Mendoza s'adresse est souvent composé par des autres Jésuites.

⁵⁰⁹ Palma : Sebastian García, 1813.

⁵¹⁰ *De Augustissimo ineffabilis Eucharistiæ Arcano, moralibus mysticisque adnotationibus referato [...]*, Valladolid : Francisco Fernandez de Córdoba, 1624.

⁵¹¹ Juliobriga : Viuda de Diego de Mares, 1636 ; réimprimé en 1637 et en 1642-48 à Louvain : Petri Prost.

⁵¹² Louvain : Sumpt. Hæred. P. Prost, puis réimprimé à Venise par Paulum Baleonium (1645), à Munich par Lucas Straub (1646), à Louvain par les Hæredes J. Gautherin (1646), et encore à Venise par Baleonium (1650), à Bruxelles par Franciscum Vivienum (1651), à Louvain par les héritiers de P. Prost, en 1654 et 1656. L'une des dernières éditions fut publiée en 1659, à Louvain, par Ph. Borde et C. Rigaud.

⁵¹³ 4 vols, Louvain : Sumptibus Hæred. Post, 1649.

⁵¹⁴ *...Receptiores absqve lite Sententiæ, nec non Problematicæ Disquisitiones [...]*, 10 vols, Louvain : Sumpti Ph. Borde, L. Arnaud et R. Rigaud, 1652-63.

⁵¹⁵ 9 vols, Louvain : Sumpt. Ph. Borde, L. Arnaud et C. Rigaud, 1652-1667.

⁵¹⁶ Louvain : Laur. Arnaud et Petri Borde, 1669.

⁵¹⁷ Paris : s.n., 1851. Une liste ultérieure des œuvres de cet auteur se trouve dans Uriarte y Mariano Lecina 1930, 2 : 496-505. *Cfr* aussi Antonio 1783-1788, 1 : 115-7 et Gallardo 1863-1889 : 939-40. Il est important de connaître la bibliographie savante et notamment celle théologique d'Escobar y Mendoza, car cela nous permettra de mieux saisir le contenu doctrinal du *Poème héroïque*. Sur la théologie de cet auteur, l'ouvrage de référence demeure Weiss 1908, qui se penche en particulier sur la relation entre Escobar y Mendoza et Pascal. Pour nos buts, *cfr* surtout les p. 12-16 : « *Escobar literarische Tätigkeit* ».

⁵¹⁸ Nous en avons consulté un exemplaire gardé auprès de la Bibliothèque Nationale de Madrid, sous la cote R (VE) – 5900.

⁵¹⁹ Des sonnets à Álvaro de Lugo et aux Pères Gaspar de la Cárcel et Gaspar de Soria, de la Compagnie, une *Décima* au Père Francisco de Aguilar, Jésuite, et une à Pedro de Avendaño, plus trois sonnets à J. Jordan et une dédicace à Antonio Benegas de

Figuerola, évêque de Sigüenza, une *décima* à la Compagnie de Jésus, qui est appelée « mère », un prologue et une *canción* de l'auteur à ses mécènes. *Décima* est une « *combinación métrica de diez de versos octosílabos, de los cuales, por regla general, rima el primero con el cuarto y el quinto ; el segundo, con el tercero ; el sexto, con el séptimo y el último, y el octavo, con el noveno. Admite punto final o dos puntos después del cuarto verso, y no los admite después del quinto* », *Diccionario de la Lengua Española, Real Academia Española (DLE), sub voce*.

⁵²⁰ Palet 1604 traduit « *amedrentar* » par « espouuanter, faire peur, auoir peur ».

⁵²¹ « *Parias* » = « *Tributo que paga un príncipe a otro en reconocimiento de superioridad* » (DLE).

⁵²² Le texte est plein d'abréviations typographiques que je ne reproduis pas dans la transcription.

⁵²³ *Estambre de la vida = curso del vivir*.

⁵²⁴ *Alborotarse = perturbarse* (DEL).

⁵²⁵ *Osadía = Atrevimiento*.

⁵²⁶ *Grangear = conseguir* (DEL).

⁵²⁷ Idalia est l'un des nombreux noms de Vénus. Le « fils infidèle » d'Idalia est cupide, le dieu de l'amour profane et charnel, celui que Saint Ignace, nouveau Mars sans Vénus, est destiné à vaincre. Jusqu'ici, l'opposition polémique imaginée par Escobar y Mendoza est très différente de celle que nous avons rencontrée dans le poème de Diaz : chez ce dernier poète, le but ultime des Jésuites était la défaite de l'hérésie ; le Saint Ignace d'Escobar y Mendoza semble faire face plutôt à un autre ennemi, l'amour profane, le même qui avait hanté la jeunesse de Saint Ignace.

⁵²⁸ De façon systématique, à chaque fois qu'Escobar y Mendoza introduit les protagonistes de la mythologie greco-romaine dans son poème, il ne le fait que pour souligner la supériorité d'Ignace sur chacun d'entre eux. Ainsi, le chevalier de Pampelune est supérieur aux Parques car il survit à leur coup mortel ; il est supérieur à Mars car il ne cède pas aux tentations de Vénus ; il est supérieur à Phaéton, car sa chute du haut de ses vaines ambitions ne causera pas sa ruine, comme il arriva au fils d'Apollon, mais sa gloire ; il est, enfin, supérieur à Apollon, car il emmènera son soleil

dans des androits qui n'avaient pas encore été touchés par la lumière de l'évangélisation.

⁵²⁹ « *Huyô del todo la mortal dolencia, / quando el Hado fiero reducido, / A venerar la superior clemencia, / Del cielo, a la defenza commovido, / Pero tomando un hueso mas licencia, / De la que la hermosura hâ concedido, / Sus despojos dejó sobresalientes, / Dando enojo a los años florescientes* », strophe 50.

⁵³⁰ *Alambre* = « *Hilo de cualquier metal, obtenido por trefilado* », DEL.

⁵³¹ *Calabozo* = « *Lugar seguro, generalmente lóbrego e incluso subterráneo, donde se encierra a determinados presos* », DEL.

⁵³² À cet égard, l'expérimentation littéraire d'Escobar y Mendoza se situe par rapport à une opposition séculaire, où la poésie, et donc la présence d'images et de métaphores dans le discours, est en contraste avec un usage sobre, essentiel, iconoclastique de la parole. Selon les époques historiques, les contextes culturels ou même les auteurs, l'une de ces deux tendances a été privilégiée par rapport à l'autre. Dans la poétique baroque (et surtout dans le *Siglo de oro* espagnol) les images rentrent de façon impétueuse dans l'écriture, mais Escobar y Mendoza semble vouloir démontrer que cette pratique n'est pas inconciliable avec les valeurs du Christianisme. Les mêmes formes qui avaient attiré Saint Ignace vers une vie irrégulière pouvaient être maintenant utilisées pour en raconter la conversion à une existence pieuse. Afin de saisir la présence de ces deux courants esthétiques dans l'histoire de la littérature, le concept peircien d'icône est très utile, car il permet de désigner non seulement les signes visuels, mais aussi les signes d'autres types (comme le langage verbal, par exemple, et donc l'écriture) lorsqu'ils se comportent sémiotiquement comme des signes visuels (dans le paradigme greimasien l'on parlerait plutôt de « figurativisation » ou « iconisation » des textes).

⁵³³ Si la métaphore de l'aimant semblait transposer le concept d'une grâce irrésistible, celle de la cire semble se référer, plutôt, à une coopération entre la grâce et l'esprit, selon la théologie moliniste (ou congruiste) des Jésuites.

⁵³⁴ *Regalar* = « *Liquidar con el calor una cosa sólida, congelada o pastosa* », DEL.

⁵³⁵ « *Los exemplos divinos contemplaua, / Que le obligan a trocar camino, / A su libiana vanidad miraua, / Que tiene a la virtud por dessatino. / Y viendo que las cuerdas le apretaua, / Echaua con enojo repentino, / El libro al suelo, y otra vez le*

*abria ; / Porque le alçaua amor, y el le cogia. // Qual suele hazer la madre enamorada,
/ De los hermosos ojos de su infante, / Fingiendo que le dexa, descuydada, / Y en el
tapiz cubriendo su semblante. Pero viendo a su prenda congojada / le torna a dar los
braços al infante, / Sin poder resistir solo un momento / La pena del fingido
apartamento. »*

⁵³⁶ Le lecteur a toujours la possibilité de connaître d'avance tous les épisodes que le poète racontera par ses vers, car ils sont introduits par un court paragraphe explicatif, comme le suivant : « *Prosigue la historia de la laguna, procura Ignacio estoruar los lascibos amores del ciego Moço. Arrojaße desnudo en una Laguna de agua frigidissima, por donde auia de passar el Torpe, a cumplir su apetito. Hazele que arrepentido dexa el camino comenzado. »*

⁵³⁷ *Tejos* = lfs.

⁵³⁸ *Triaca* = « *Remedio de un mal, prevenido con prudencia o sacado del mismo daño* », DEL.

⁵³⁹ *Potro* = « *Todo aquello que molesta y desazona gravemente* », DEL.

⁵⁴⁰ Remarquable, par exemple, le moment du repentir de Saint Ignace à Montserrat, avec une longue insistance figurative sur le thème des larmes :

*Virgen, Y Madre, a quien otorga el cielo
Con alto acuerdo y mano poderosa
Tomando en ti IESVS humano velo,
Que qual liuano fueras fructuosa.
Y dandote la gloria del Carmelo
Pudieras ser también Virgen hermosa
Aqui derramaré mis alaridos
Pues siempre fuiste Madre de afligidos.*

*Dixo, y qual el doliente que procura
La sabia pluma de quien vida espera,
Porque el vtil remedio de su cura,
Le ha de bolver a la salud primera.*

*Llega a las aguas de la fuente pura
Acude a la piscina verdadera
Que con el riego que el Caluario mana,
Remedia heridos, y dolientes sana.*

*La amarga confession durô tres dias
En los quales el sacro Penitente
Mouia a llanto las montañas frias,
Haziendolas gemir amargamente.
Tu soberano Amor, tu enternecias
Su coraçon con tu saeta ardiente.
Porque solo a tu flecha penetrante
Es dado introducir cera al diamante.*

*Dezia Ignacio con dolor crecido,
Agua, que por los montes vas corriendo,
Para ayudar a mi mortal gemido
Vete en mi triste pecho recogiendo,
Haz, suaue licor, lo que te pido,
Y despues por mis ojos prorrumpiendo,
De caños serbiràn a tus cristales,
Y ayudaràsme a lamentar mis males.*

*No salgas de la peña, espera, espera,
Aplicaré mi voca a tus despojos,
Represesse en mi pecho tu carrera,
Que yo te daré passo por mis ojos.
Quiçà mi pena congojosa y fiera
Verterà entre tus aguas sus enojos :
Y la dura ocasion de mi gemido
Lleuaràs a las olas del oluido.*

Mas no consentas Rio cristalino

*Si mis desdichas tu corriente lleva
 Que ningun hombre, o bruto e nel camino
 Toque tus ondas, ni tus aguas beua.
 Que saliendo de un pecho serpentino
 Tanto beneno su dolzura prueua
 Que en lugar de apagar la sed ardiente
 Darân la vida miserablemente.*

*Porque yo soy aquel, que al cielo santo
 Con acciones injustas hize guerra :
 Salid, salid aprisa amarga llanto :
 Que llore es justo el que pecando hierra,
 Y ya que en vos, ò Reyno del espanto,
 Ignacio como Tycio no se encierra,
 Del buitre reparando el duro clauo,
 Con estas aguas las mancillas labo.*

(1, 2 : Strophe 9-15)

Quant aux conversions actives, nous ne pouvons que reporter, dans cette occasion, l'épisode raconté en vers dans le livre IV, chant II du poème (strophes 1-10) :

*Andaua en este tiempo Amor haziendo
 Alarde de su flecha ponçoñosa,
 Los libres coraçones recogiendo
 En carcel dura de prision gustosa,
 La honestidad en Santo defendiendo,
 Se opuso a su conquista peligrosa,
 Haziendo hazañas de caudillo fuerte ;
 Y la primera fue de aquesta suerte.*

*Vn pecho, cuyo estado le deuiera
 Tener a honesto culto persuadido*

*Emponçoñado de la pluma fiera
Acorbò las rodillas a Cupido.
El duro estrago fue de tal manera,
Que a publicas orejas estendido
Siendo del necio vulgo murmurado,
Fue el escandalo publico engendrado.*

*Loyola, que del caso se dolia,
(Que es la justicia compasiua, y tierna)
Por las inmundas puertas entrò un dia,
A hazer vn echo de memoria eterna.
Que el qual supremo amor tiene por guia
Por peregrinos nortes se gouierna,
Y para hazer las soberanas prueuas
Encuentra a cada passo traças nueuas.*

*Lleuado del febor entra en la pieça
Adonde estaua armado el torpe lecho,
Llegasse, y desta suerte a hablar empieça
En amorosas lagrimas desecho.
Yo soy el que ofendi la suma Alteza,
Escupiendo ponçoña de mi pecho,
Ya que perciuas mis errores vengo,
Que de eterno suspiro causa tengo.*

*Esto diziendo la rodilla inclina,
Y un secreto papel manifestando,
De la passada secular ruina
Le estuuò los defectos declarando,
Y con el agua clara, y cristalina
De sus ojos la voz acompañando,
Que al mas duro dexara enternecido,
Puesto que fuera en Rodope nacido.*

*O sacro pecho, aquessa es la pendencia,
Con que a rendir al torpe aueys entrado ?
Essa es la poderosa resistencia,
Con que su frente dura aueys domado ?
Pues como ? vos hazeys la penitencia,
Y el mismo, que os la escucha, es el culpado ?
O heroyco triunfo, força soberana
Digna de ser del tiempo eterno hermana*

*Qual en el puesto suele el aue muerta
Poner el caçador por añaçaça,
Cuya vista a los paxaros despierta,
Abaxara a la red, que los enlaça.
Y con la sabia industria tiene cierta
Para el alambre la sonora çaça,
La qual pensando estar su hermana viua,
Del pegajoso acebo no se esquina.*

*No de otra suerte Ignacio procurando
Caçar los torpes hierros del lesciuo
Le esta sus muertas culpas enseñando,
Porque en los fuertes laços cayga viuo ;
Que estan como añaçaça combidando
Al paxaro, que buela fugitivo,
A que viendo en el puesto el compañero,
Baze menos astuto, y mas ligero.*

*El indigno Ministro compungido
De oyr al Penitente disfrazado
Assi empezo a dezir enternecido*

*Triste la voz, el corazón turbado ;
Como, diuino justo, auays venido
A confessar las culpas al culpado,
Mas ay que vuestro rostro en sus profias,
No llora culpas vuestras, sino mias.*

*Vn gran dolor le assalta de repente,
Que el corazón de bronce deshazia,
Todo era solloçar amargamente
El passado furor de su alegria,
Y de sus tiernos ojos una fuente
La tierra de la quadra humedecia,
Y en el, virtud, quedaste establecida,
Buelta la hoja de su libre vida.*

Une autre représentation de mutation spirituelle se trouve dans les strophes immédiatement suivantes, où même un jeu populaire se transforme dans un instrument de conversion religieuse (strophes 11-22) :

*No dexaré, Acadèmico, el oluido
Aquel famoso, y soberano juego,
Pues dado que perdiste en el partido,
Ganó tu corazón diuino fuego.
Era del estandarte de Cupido,
Y pagaua tributo al Niño ciego,
Vn día le va Ignacio a hazer visita.
La llama apaga, y el ardor euita.*

*Hallòle que la tarde entretenia
Sobre la mesa el libre globo hiriendo,
Mirò al Santo, turbòse el alegria,
Y fuesele el color enflaqueciendo,
Que quien al vil gusano se rendia,*

*Al inmundo Tyrano obediendo,
De mirar a Loyola se guardaua,
Cuya vista sus hierros condenaua.*

*Ma por disimular trôco el semblante
Y la serpiente sangre sossegada,
Le dize, tanto bien tengo delante ?
Vos en mi casa ? Ignacio en mi posada ?
De aquesta suerte oluida vn estudiante
Del tiempo la pureza acostumbrada,
Engañando las horas enfadadas
De atormentar el pecho desseosas.*

*Pues ya que a tiempo tal aueys venido
Quisiera que esse taco mereciera
Vuestra mano, y haziendo algun partido
Me proueyes a ganar la vez primera.
El Santo respondio ; lo que hâs pedido
Señor, con voluntad propici a hiziera,
Mas nunca de la mano de Loyola
Violencia recibî la presta bola.*

*Replicòle el Doctor, y confiado
Ignacio en el influxo de su Guia,
Dixò : aunque nunca el taco hê gouernado,
Te tengo de ganar aqueste dia.
Fue de los dos el juego concertado
Y el Santo lo acetò con alegria,
Con esta ley, que el que ganado fuesse,
Treynta dias al otro obedeciesse.*

*En el fin de la mesa se pusieron,
Sucesivos los tacos gobernaron,
Ligeros los marfiles se movieron,
Y puestos en frontera se quedaron,
El uno contra el otro prestos fueron,
Y entrambos con el golpe se arrojaron
De la mesa, quitando la Fortuna
A Ignacio el miedo, y al contrario vna.*

*Segunda vez corrieron velozmente,
Y la pared frontera visistando,
La bola del Doctor quiso impaciente
Yr por toda la sala saltos dando.
La de Ignacio veloz passô la puente,
Y de tercer camino golpeando
El hierreçuelo le dexò mouido
Vañado de temblores, y sonido.*

*Teme el contrario, y en el ardua empresa
Con grande admiracion mira a Loyola,
Hieren las bolas, ruedan por la mesa,
Apunta el Santo la enemiga, hiriola,
Y del violento golpe a tarda priessa
Por la venta se arrojô la bola,
Saliendo la de Ignacio a la tronera,
A ver como rodô la compañera.*

*Ya Loyola le ofrece la cartilla,
Admitela al Doctor, juega de mano,
Con blanco impulso toca la tablilla,
Y cerca de la argolla para vfano.
Bien presto Ignacio su arrogancia humilla,
Que aunque se emboca el enemigo, en vano*

*Sequeda, porque Ignacio diestramente,
Salua argolla y bolillo juntamente.*

*Tira el contrario qual la vez primera,
La bola de ganar dessesperada
Furiosa se arrojo por la tronera,
Huyendo la batalla començada.
Pero su Dueño, que ganar espera,
(como era en el caer priuilegiada)
la buelue a la ventana, el Santo tira
Derriba la otra vez, la sala admira.*

*Buelue a ver si se trueca la ventura,
Y vna vez sola Ignacio se sugeta,
El arduo emboque assegurar procura,
Y en medio de la argolla se quieta.
Mas Ignacio con arte mas segura
Haziendo vn arco, passa por solqueta.
Y con tan gran facilidad se emboca
Que ni hiere el marfil ni el aro toca.*

*Gana el partido con ventaja el Santo
En ser tal la ganancia mas gozoso,
En los que en torno miran, siembra espanto,
Teniendole por caso milagroso,
El Doctor obedece, y entretanto
Que apartado del trato peligroso
Llora sus hierros, el dorado Febo
Treynta vezes sembrò su luz de nuevo.*

Cet épisode, qui se retrouve, beaucoup plus synthétiquement, dans Ribadeneira et chez d'autres hagiographes (ainsi que dans quelques représentations visuelles) valorise le caractère miraculeux des conversions opérées par le Saint, et la force que la grâce exerce sur le destin des hommes (le résultat du jeu, en fait, est déterminé par une puissance surnaturelle).

⁵⁴¹ Il mourut à Lima en 1643.

⁵⁴² Nous disposons de quelques informations biographiques à propos de cet auteur. Fils du capitaine espagnol Gregorio de Oña, lequel fut tué par les indigènes pendant la guerre de colonisation pour la conquête du Chili, autour de 1590 le jeune Pedro, sous la protection du *Virrey* García Hurtado de Mendoza, se transféra de son village natal à Lima, où il compléta des études de théologie dans l'Université Mayor de San Marcos, participant, en même temps, à la vie littéraire de la ville. Âgé de vingt-cinq ans, il composa l'un de ses ouvrages les plus célèbres, l'*Arauco Domado*, inspiré de *La Araucana* d'Alonso de Ercilla y Zúñiga (Madrid, 1533 – 1594). L'*Arauco Domado*, un poème en dix-neuf chants et seize mil vers (publié pour la première fois en 1596, il connut un très large succès et fut réédité maintes fois ; nous disposons de plusieurs éditions modernes), avait comme objectif déclaré celui d'exalter les succès militaires de García Hurtado de Mendoza, et d'en raconter les gestes sous une lumière plus favorable de celle caractérisant *La Araucana*, poème plutôt bienveillant envers les indigènes chiliens (cfr Dinamarca 1952). Après ce premier succès littéraire, Pedro de Oña se rendit à Jaen et abandonna pendant quelque temps l'activité poétique. En 1609 il écrivit un autre poème sur un fort tremblement de terre qui avait frappé la région de Lima (*El Temblor de Tierra de Lima*, éd. moderne Santiago : Imprenta Elzeviriana, 1909), tandis que beaucoup plus tard, âgé de soixante-treize ans, il composa le poème dédié à Saint Ignace de Loyola. *El Ignacio de Cantabria*, dont le manuscrit a été perdu, fut publié pour la première fois en 1639 à Séville, par Francisco de Lira, in-quarto, sur 214 feuilles, plus trois de préliminaires et une contenant le titre, (Bibliothèque Nationale de Madrid ; l'exemplaire le meilleur se conserve auprès de la Bibliothèque Nationale du Chili) [sur la nécessité d'inclure dans notre corpus des ouvrages postérieurs à la date de 1622, cfr *infra*]. Une édition moderne du poème a été publiée à Santiago du Chili en 1992, avec une édition critique de Mario Ferreccio Podestá, Gloria Muñoz Rigollet et Mario Rodríguez Fernández (Oña 1992). Pedro de Oña écrivit également un poème intitulé *El Vasauro* (1635, il ne fut publié que plusieurs siècles plus tard, en 1941 –

Santiago : Universidad de Chile), une *Vida de San Francisco Solano* (1643) et un autre poème épique, dédié aux gestes des ancêtres du *Virrey* Conde de Chinchón. Cfr Gullon 1993, 2 : 1169 et surtout Seguel 1940. Les ouvrages épiques de Pedro de Oña se situent dans la tradition chilienne du poème épique, qui comptait déjà des ouvrages comme *La Araucana* de Alonso de Ercilla (1569) ou le *Purén Indómito* de Diego Arias de Saavedra. De façon directe ou indirecte, en même temps, Pedro de Oña se rattache à la tradition du poème épique classique et du poème chevaleresque européen.

Sur Pedro de Oña, cfr Matta Vial 1924 ; Seguel 1940 ; Vega 1970 : 93-104 ; Iglesias 1971, spécialement le chapitre 17 : « La Evolución Moral y Estética de Pedro de Oña y su *Ignacio de Cantabria* », p. 283-311 ; le « prólogo » de Mario Ferreccio Podestá dans l'édition de 1992 (p. 9-36) et l'« estudio preliminar » de Mario Rodríguez Fernández (p. 37-51). Cfr aussi la très riche bibliographie, p. 53-56. Seguel 1940 contient une préface de Pablo Neruda qui définit Pedro de Oña « *este rio chileno de diamantes cubierto por las sombras australes* ». Mais la vertu poétique de Pedro de Oña avait été déjà louée par Lope de Vega, dans le troisième chant de *Dragontes* (« *La cual como pasó nadie se atreve / Contar mejor en verso castellano, / Aunque parezca en Chile cosa nueva, / Que Pedro de Oña, aquel famoso indiano* ») et dans le *Laurel de Apolo* (« *Que el Mar Septentrional su trompa oyera / En la última Tile, El aire navegando vagarosa, / Si propia a Escocia nuestra lengua fuera, / Pues por serlo en la remota Chile, / Con fuerza sonora / Las musas despertó de Pedro de Oña* »).

⁵⁴³ D'ailleurs, Pedro de Oña démontre de connaître de façon approfondie l'iconographie de ce sujet prophane...peut-être il n'avait pas l'habitude de renverser les tableaux...

⁵⁴⁴ Pedro de Oña avait défini Ignace de Loyola le « héros chrétien ».

⁵⁴⁵ D'ailleurs, l'ouvrage de Dominguez Camargo fut publié posthume : selon Meo Zilio 1967 : 35, n. 4, le poète colombien était en train d'écrire le troisième livre de son poème autour de 1631. À cette date, il pouvait connaître non seulement les hagiographies dont nous avons déjà dressé une liste (celles publiées jusqu'à 1622), mais aussi l'hagiographie, très connue mais plus fabuleuse que celle de Ribadeneira, de Juan Eusebio Nieremberg (Madrid, 1595 – 1658) (1636) (Camargo cite la *Curiosa Filosofía* de Nieremberg (1630) dans son *Invectiva apologética*). Le poète colombien put

connaître également les vies en images de Saint Ignace (celles que nous avons déjà mentionnées) et la *Relatio Vitae Miraculorum et Canonisationis S.P. Ignatii* de Bartul Cassius (Kasi, Ile de Pag, Croatie, 1575 – Rome, 1650). Lorsque les procureurs américains de la Compagnie visitaient Rome ou Madrid, en fait, ils ne manquaient jamais de retourner de l'autre coté de l'Atlantique avec tous les nouveaux ouvrages qu'ils estimaient importants pour l'éducation des novices. Les hagiographies ignaciennes n'étaient sans doute pas absentes dans le bagage de ces voyageurs pieux.

⁵⁴⁶ Le grand savant espagnol cite le *Ramillete de varias Flores poéticas recogidas y cultivadas en los primeros abriles de sus años*, publié en 1675 par Jacinto de Evia, qui contenait des vers de Dominguez, et ajoute : « *le acreditan como versificador robusto y valiente.* »

⁵⁴⁷ Pour la présente étude, nous avons consulté un exemplaire de la première édition de 1666, conservé auprès de la Bibliothèque Nationale de Madrid - R (VE) 6.907.

⁵⁴⁸ *Invectiva apologetica* [...]. *En apoyo de vn Romance suyo a la muerte de Christo, y contra el emulo que quiso censurarle apasionado. Obra postvma. Ponese el mesmo Romance de el Antor* [sic], *y otro de Fr. Hortensio Feliz Palavesino, al mismo intento. Publicala Don Atanasio Amesqua y Nauarrete* (dans Evia 1675 : 307-406).

⁵⁴⁹ La bibliographie concernant ce poète est assez vaste. Rafael Torres Quintero a soigné l'édition de ses œuvres (Dominguez Camargo 1960), qui contient également un essai bibliographique (p. XIII-XXIV). Parmi les ouvrages dédiés à Dominguez Camargo, nous signalons ceux qui concernent davantage le sujet de notre étude : Latcham 1956 ; Peñalosa 1959 ; Diego 1961 ; Valbuena Briones 1961 ; Torres Quintero 1963 et surtout Meo Zilio 1967, qui est un essai excellent entièrement consacré au *San Ignacio* de Dominguez Camargo.

⁵⁵⁰ Il apparaît souvent dans les représentations de la conversion religieuse, mais d'habitude avec une connotation négative, comme image métaphorique de la prison des péchés.

⁵⁵¹ *Agravio* = « *Ofensa que se hace a uno en su honra o fama con algún dicho o echo* », DEL.

⁵⁵² *Alhaja* = « *Adorno o mueble precioso* » (DEL).

⁵⁵³ Dominguez Camargo, comme ses prédécesseurs, ne renonce pas à la possibilité d'utiliser poétiquement le feu qui se cache dans l'étymologie du nom de Saint Ignace.

⁵⁵⁴ Escobar y Mendoza avait comparé Saint Ignace à Phaéton pour évoquer lyriquement, dans la vie du premier comme dans le mythe du second, la défaite des ambitions démesurées.

⁵⁵⁵ Ici Dominguez Camargo semble fondre ensemble deux images métaphoriques utilisées par la tradition poétique précédente (notamment, par Escobar y Mendoza) pour décrire la vanité de Saint Ignace : celle de Phaéton foudroyé à cause de son arrogance (*cfr* la note précédente) et celle de la cire comme matière capable d'évoquer la plasticité de l'âme face à l'action de la grâce.

⁵⁵⁶ Les strophes de vingt-quatre à vingt-sept compliquent ultérieurement la construction métaphorique : la situation d'incertitude dans laquelle se trouve Saint Ignace se manifeste sous la forme d'un bois intriqué, dans lequel le Saint essaie de se libérer des tentations par la pratique du jeun.

*Dulce libaua electro en la colmena,
Que qual de corcha, y corcha, peña, y peña,
Le fabricò la cueua hasta alli amena,
Y aun en sus toscos riscos alegueña ;
Mas aculeoso ya se desenfrena
De su vida el enxambre, y crudo empeña,
Calandose los dias à su historia,
Enconoso aguijon à su memoria.*

*De espinas su conciencia combatida,
Vn crudo abrojo en cada culpa alienta,
Arduo Erizo del alma, adonde herida
La voz, que dubia la salida intenta,
Se adierte, y de sus puntas embestida,
La razon mas piedosa se ensangrienta.
Y embuelta en laberintos mil de abrojos,
Los hilos busca en agua de sus ojos.*

*Teme que la passion aun alimenta,
 Boscaje inculto de cambron pungente,
 Y porque en el manjar su humor fomenta,
 Le enjuga ayuno, agostale astinente ;
 Que si el humor en solo vn surco alienta
 Tal vez la espiga, tal la hortiga ardiente,
 La ayuna carne, nunca aun tiempo abriga
 Espiga de virtud, del vicio hortiga.*

*Siete vezes el Sol la pira dora,
 En que durmiò la noche sepultada,
 Y otras tantas la noche en la vrna llora,
 En que la luz del Sol durmió enterrada ;
 Y ayuno Ignacio tan valente ora
 Con afecto, y con voz tan alentada,
 Que si clamar el risco no lo oyera,
 Que era risco como èl se persuadiera.*

⁵⁵⁷ Les sémioticiens du théâtre distinguent entre des spectacles de représentation et des spectacles de présentation (cfr Marinis 1982). La « mise » en scène de Saint Ignace ferait partie du deuxième type de spectacles.

⁵⁵⁸ Cfr le livre 4, chant 6: « *Detiene a un Manchebo à que no se despeñe torpe, y le reduce à vida casta arrojandose en un estanque elado, que antes se auia mostrado sordo à sus fervorosas amonestaciones* », en particulier les strophes 226 – 265, et le livre 5, chant 4: « *Vacila en su vocacion un Discipulo de S. Ignacio, quiere quedarse en compañía de un Hermitaño, per un Angel en figura de un hombre armado la buelve à su acuerdo, y reduce à la dulce Compañia de su Santo Padre.* »

⁵⁵⁹ Cfr le tableau d'anonyme romain reproduit dans la figure soixante [FIGURE 64] et le relief en bronze de Francisco Nuvolone [FIGURE 65] (deuxième moitié du 17^e siècle, Rome, *Il Gesù*, autel du Saint, plinthe de la troisième colonne).

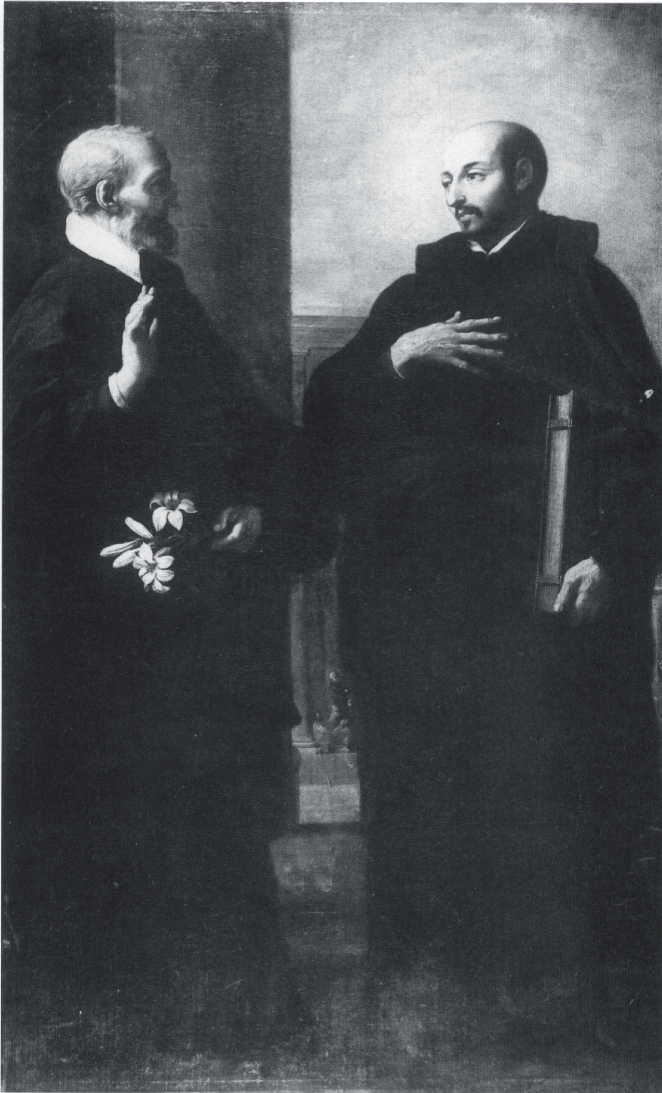


Figure 64



Figure 65

⁵⁶⁰ Poésie satirique composée pour le carnaval de Rouen en 1542, dans Montifaud 1874 : 40.

⁵⁶¹ Sur la vie et l'œuvre de Luis Tristán, *cfr* Pérez Sánchez 2001.

⁵⁶² *Cfr* Alba Alarcos 1996 : 104.

⁵⁶³ La vocation à instruire et à former les enfants demeure un trait essentiel de la vie de Saint Philippe. Cette propension joue un rôle important aussi vis-à-vis des conversions religieuses qu'il provoqua.

⁵⁶⁴ *Cfr* Caffiero 2002 : 160. Le sommet de cette tendance est représenté par la parution de la *Roma sotterranea* d'Antonio Bosio (Rome : Guglielmo Facciotti, 1632). À ce sujet, Ditchfield 1997 ; sur les reliques, Palumbo 1997 et 1999. Pour une introduction à la sémiotique des reliques, Cousinié 2000 et Leone 2003a.

⁵⁶⁵ La rencontre entre les deux Saints a fait l'objet non seulement d'une gravure de Rubens, mais aussi d'un beau tableau de Mattia Preti (1613 – 1699), gardé auprès de l'Oratoire de Palma de Mallorca [FIGURE 2].



Figure 2

⁵⁶⁶ Une relation en même temps multiple et étroite passe entre le pèlerinage et la conversion. *Cfr* Boutry et Julia 2000 ; Boutry, Julia et Fabre 2000.

⁵⁶⁷ Caffiero 2002 : 161-2 ; Cajani e Saba 1991 : 72.

⁵⁶⁸ Encouragé par Saint Philippe Neri (les gravures qui représentent la vie du Saint s'y réfèrent souvent, [FIGURE 3]), Cesare Baronio écrivit les onze volumes des *Annales* (Baronio 1588-1607), ouvrage pilier de la culture de la Réforme catholique, texte historique « moderne », qui en même temps devait servir comme support historiographique des ouvrages de controverse et apologétiques.



Figure 3

⁵⁶⁹ Évêque et cardinal, il propagea l'esprit de la réforme oratorienne en France.

⁵⁷⁰ Premier biographe de Saint Philippe Neri, nous y reviendrons de façon détaillée.

⁵⁷¹ Auteur d'ouvrages spirituels. *Cfr* surtout Manni 1619.

⁵⁷² Lui aussi répandit les activités de l'Oratoire en France.

⁵⁷³ Avec Giovanni Animuccia (1514 – 1571), Felice Anerio (1560 – 1614) et Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525 – 1594) il donna une contribution fondamentale au développement du chant liturgique et de la musique sacrée polyphonique.

⁵⁷⁴ Organisateur d'*opere pie* et de monastères.

⁵⁷⁵ Caffiero 2002 : 161 ; Boiteux 1997.

⁵⁷⁶ Le Saint n'y habita qu'à partir de 1588, quelques années avant sa mort, qui survint le 26 mai 1595.

⁵⁷⁷ Les témoignages recueillis pendant ces procès furent ensuite nouvellement analysés lors de la béatification (1615) et de la canonisation (1622). *Cfr* Incisa della Rocchetta et Vian 1957-63.

⁵⁷⁸ *Cfr* également *De uita ... ab auctore coevo* à la Vallicelliana (O.7) dont une copie se trouve à Naples, Arch. de l'Oratoire (XXI-XXII), et qui est peut-être de Baronius.

⁵⁷⁹ Une étude approfondie de la vie et de l'œuvre d'Antonio Gallonio est contenue dans l'introduction écrite par Maria Teresa Bonadonna Russo pour une édition critique de la vie de Saint Philippe Neri rédigée par Gallonio, parue en 1995 (Gallonio 1995), année du quatrième centenaire de la mort du Saint et *annus mirabilis* pour l'érudition philippine et oratorienne.

⁵⁸⁰ *Cfr* Aringhi, Paolo, *Vita di Gallonio*, manuscrit conservé auprès de la Bibliothèque Vallicelliana (la bibliothèque de l'Oratoire): 0.58, f. 368.

⁵⁸¹ Pour une introduction, quelque peu esthétisante, à cet ouvrage, *cfr* Louis-Combet 2002, qui préface la dernière édition (en langue française) du traité de Gallonio.

⁵⁸² Dans son ouvrage Gallonio se réfère souvent à Nicolas Sanders (Sanderus) et à son *De martyrio quorundam sub Elisabeth regina* (publié en 1592), où l'on décrit les martyres infligés par les Protestants d'Angleterre et d'Irlande aux Catholiques.

⁵⁸³ Sur Tempesta, *cfr* Straten 1987.

⁵⁸⁴ Dédicée par le pape Simplicius au protomartyr Saint Étienne au 5^e siècle, cette église fut ensuite attribuée par Nicolas V aux douze frères de S. Paul Premier Ermite en 1453 et enfin concédée par Grégoire XIII, en 1578, au Collège Germanique, dont on a déjà mentionné l'histoire. Comme Bernadette Majorana l'a bien démontré dans une conférence proposée à l'École Française de Rome (« L'image en mission », séminaire présenté dans le cadre des Journées d'études doctorales « Le phénomène des missions d'évangélisation dans l'histoire du christianisme du Moyen Âge à l'époque contemporaine. Problèmes et méthodes », Rome, École Française de Rome, 18-21 février 2004), les fresques que le Pomarancio peignit pour les parois de S. Stefano Rotondo étaient probablement censées revigorer le désir missionnaire des novices qui se formaient dans le Collège et qui étaient souvent destinés à se rendre chez « les hérétiques » de l'Europe du Nord ou chez « les infidèles » des Indes orientales et occidentales. Selon la tradition, le Pomarancio réalisa ce cycle de fresques dans un seul été, peignant une scène par jour (Mancini 1956 : 206-297 ; Bailey 2003a).

⁵⁸⁵ Les liens entre les deux Ordres religieux sont multiples à cette époque de leur histoire : lorsque en 1597 les Pères de l'Oratoire se réunirent en Congrégation générale pour célébrer l'anniversaire de la mort de Saint Philippe dans la chambre où il était mort deux ans avant, elle était ornée de quelques tableaux du Pomarancio qui illustraient la vie du Saint.

⁵⁸⁶ Sur ce sujet, *cfr* Rossoni 1995 : 31.

⁵⁸⁷ D'ailleurs, simultanément, à Rome des portraits du Saint commencèrent à circuler ; Philippe y était représenté entouré par les rayons de la grâce et par les scènes des miracles qu'il avait accomplis.

⁵⁸⁸ La *Vie* latine fut publiée également à Mayence en 1602 et encore à Rome en 1818 ; la version italienne fut imprimée une deuxième fois à Naples en 1608, puis à Venise en 1611 et encore à Rome en 1839. L'édition napolitaine fut réimprimée à Bénévent en 1706. L'on connaît aussi une traduction française de la *Vie* de Gallonio : *La vie du bien-heureux père Philippe Nerio Florentin, fondateur de la Congregation de l'Oratoire, celebre et renommé, pour les insignes miracles qu'il a faits en ce dernier siecle. Autorisez par le tesmoignage de plusieurs des plus illustres cardinaux, et plus grands personnages de ce temps. Traduite du latin du R.P. Anthoine Gallonius, conféré sur l'Italien (par De Rosset)*, Paris : Abraham Saugrain, 1606, in-16°, 16,5 x 10, 363 p., 6 gravures sur cuivre (Vall. S.Borr.F.I.71).

⁵⁸⁹ Gallonio 1995, 2 : « *Nell'Opera non vo' al tutto dietro alle parole della Latina, ma racconto le cose come sono, molte di nuovo aggiungendone, et alcune che sono nella Latina narrando con più brevità, e chiaramente, scrivendo massime per le genti, che non intendono Latino, sforzandomi appresso di seguire in quanto si può, l'ordine delle parole de' testimoni, ponendo sempre la sentenza interamente...* »

⁵⁹⁰ Sur cette influence, cfr Rossoni 1995 : 31-38.

⁵⁹¹ Gallonio 1995, 6 :

Venuto (al tempo d'Adriano Sesto, che dopo Leone fu creato Papa) all'età di otto in nove anni, essendo un giorno della villa del Padre arrivato il contadino coll'asinello carico di frutti, vi salì egli alla foggia de' fanciulli suso. In quella volgendosi da sé l'asino, non sapendosi Filippo ben guardare, e non essendo quivi chi gli potesse dare aiuto, pose il piè dentro della cantina, e cadde giuso, ed egli appresso voltolandosi insin nel fondo, e l'asino addosso a lui, rimanendone esso talmente ricoperto, che di lui sotto lui posto, non si vedeva altro, che un braccino. Concorsero prestamente al romore le genti di casa, e pensando ciascheduno cavarnelo sotto morto, ne lo trassero fuori, ripieni di maraviglia, sano, e salvo, senza che in esso apparisse alcun segno di male.

⁵⁹² À cet égard, l'hagiographie de Gallonio devient une sorte de mythe de fondation de l'Oratoire, où ses membres peuvent puiser à tout moment des indications sur l'attitude qu'ils sont censés garder face à l'instruction et à la culture (nous y reviendrons à propos d'un épisode en particulier de la vie du Saint).

⁵⁹³ Gallonio démontre dans ses ouvrages une connaissance profonde de la littérature hagiographique du passé et de son présent. Fait assez curieux, dans cette occasion il ne mentionne pas Saint François d'Assise (s'agissait-il, peut-être, d'un terme de comparaison trop proche à Saint Philippe et, par conséquent, encombrant... ?)

⁵⁹⁴ Le choix n'est certainement pas casuel.

⁵⁹⁵ À la fin de cet épisode, l'on trouve une métaphore typique de maints récits de conversion, celle du cerf blessé qui court cherchant l'eau fraîche de l'Esprit Saint :

« [...] e come cervo ferito correndo cercare le freschissime, e vive acque dello Spirito santo ad alleggiamento. » (Gallonio 1995 : 16).

⁵⁹⁶ La rue *dei Banchi vecchi*, près de *Campo de' Fiori*, était au centre du quartier le plus « commercial » de Rome.

⁵⁹⁷ Des témoignages sur cette activité de conversion des jeunes se retrouvent dans les actes du procès de canonisation. L'on connaît même le nom de quelques-uns de ces convertis : Prospero Crivelli, Teseo Raspa, Enrico Pietra et Gabriele Tana.

⁵⁹⁸ Par exemples, ceux qui travaillaient dans les « *fondachi* ».

⁵⁹⁹ Selon cette version, la fondation de l'Oratoire fut donc une conséquence du refus de Saint Philippe de faire partie de la Compagnie de Jésus. Qu'elle soit véritable ou non, cette tradition est significative car elle constitue une sorte de mythe de fondation de l'Oratoire, qui se configure, dès son début, comme une institution alternative à la Compagnie de Jésus. Sur ce point, *cfr* aussi Ponnelle et Bordet 1928 : 55 et Cistellini 1989, 1 : 25.

À la fin de ce passage l'on retrouve également l'une des sources de l'iconographie de la rencontre entre Saint Philippe et Saint Ignace (où le second est représenté entouré par une aura de lumière, comme dans les gravures de Rubens ou dans le tableau de Mattia Preti à Mallorque) :

Aggiungerò qui, che parlando Filippo della santità del Beato Ignatio, diceva, che tale era, e tanta la sua bellezza dentro, che ne gli si scorgevano i segnali nel viso, il quale gli luceva, e mandava fuori, come esso affermava haver veduto, raggi di chiarezza, e di splendore.

(Gallonio 1995, 25)

⁶⁰⁰ « Sept bouches »...probablement, une référence à l'activité d'usurier.

⁶⁰¹ À cet égard, *cfr* l'épisode de la prostituée, qui a fait également l'objet d'une représentation iconographique [FIGURE 15] :



Figure 15

Vedendo tuttavia l'antico avversario che le cose del benedetto Padre felicemente passavano tornò di nuovo l'anno stesso con una pericolosissima tentazione a combatterlo.

Habitava di questo tempo in Roma in strada Giulia una bella, ma vanissima donna, chiamata Cesaria ; costei ragionando un giorno con un giovane di vitiosa, e lorda vita, come era la sua, cominciò provocata dal demonio a vantarsi di potere senza troppa difficoltà indurre Filippo a peccato : per questa cagione fintasi inferma il mandò a chiamare, quasi che volesse confessarsi da lui ; il quale questo udendo desideroso divenuto della salute di lei, incontante si mise in viaggio, e arrivato alla casa, nell'entrare che fece in sala, facesegli incontro la misera donna con un vestimento indosso tanto sottile che niente delle carni nascondeva : la qual cosa vedendo egli, accortosi dell'inganno del demonio, volgendole senza altro dire, le spalle, prese con maravigliosa prestezza la via verso la scala, e fuggissene, ad effetto mettendo quello ch'era solito dire a suoi discepoli, che le tentazioni si vincono con far loro resistenza, eccetto quella della carne, della quale fuggendo più tosto che resistendo si hanno gloriose vittorie.

Hora vedendosi la malvaggia femina dal Sacerdote di Christo in questa guisa schernita, presa da sdegno grande, et in fiero furore accesa gittò verso lui giù per li gradi della scala uno scanno, che prima le venne alla mano, pensandosi con esso o di ammazzarlo, o almeno gravemente ferirlo : ma come volle Iddio, niun danno ne ricevette, il che haveva egli in luogo di miracolo, e raccontavalo alle volte a Confessori, perchè fussero cauti nel trattare colle donne.

(Gallonio 1995 : 68-9)

⁶⁰² Cfr le séminaire de Mme Charlotte de Castelneau – L'Estoile « Le désir des Indes : la demande d'envoi », pour les journées d'études doctorales « Le phénomène des missions d'évangélisation dans l'histoire du christianisme du Moyen Âge à l'époque contemporaine. Problèmes et méthodes », Rome, École Française à Rome, 18-21 février 2004.

⁶⁰³ Maza 1945 ; Méndez Plancarte 1946 ; Palomera Esteban 1962 ; Vazquez Janeiro 1988 ; López Baralt 1989 ; Moffitt Watts 1991 ; Finzi et Morganti 1995 ; Prosperi 1998a : 581-2 et 607 (n).

⁶⁰⁴ Il en existe une édition fac-similée mexicaine avec une traduction en castillan : Valadés 1989.

⁶⁰⁵ Le parcours culturel suivi par Diego Valadés présente plusieurs analogies avec celui du Jésuite Gian Battista Romano (ou Eliano). Provenant lui-aussi d'un contexte culturel extra-européen (précisément, de la communauté juive d'Égypte), il élabora un catéchisme en images qui obtint un succès très large en Europe : la *Dottrina christiana nella quale si contengono li principali misteri della nostra fede rappresentati con figure per instruzione de gl'idioti, et di quelli che non sanno leggere*, Rome : nella Stamperia di Vincenzo Accolti in Borgo, 1587. Pour une analyse de ce dernier ouvrage, *cfr* Prosperi 1985 et Palumbo 1990. Nous y reviendrons afin de souligner l'importance de l'exemple de Valadés pour le développement de la didactique religieuse visuelle en Europe (l'échange entre les deux continents fut bidirectionnel : les franciscains flamands - et surtout Pedro de Gante, dont nous traiterons plus avant - exportèrent en Amérique les gravures exécutées dans les Flandres afin de les utiliser pour l'évangélisation « des sauvages illettrés ». En même temps, lorsque cette méthode retourna en Europe, grâce à Diego Valadés, elle le fit dans le cadre d'une véritable théorie de la communication visuelle, qui avait été élaborée grâce à l'expérience missionnaire.

⁶⁰⁶ Arrivé au Mexique avec l'expédition de Pánfilo de Nervéaz, après l'échec de celle-ci Diego Valadés le père rejoignit la milice du *conquistador* Hernán Cortés et prit part au siège et à la conquête de Tenochtitlan en 1521.

⁶⁰⁷ Les missionnaires franciscains arrivèrent en Nouvelle Espagne le 13 mai 1524, chez la côte mexicaine de San Juan de Úlua. Selon la tradition (qui s'inspire, évidemment, du texte évangélique), ils étaient douze, guidés par Martín de Valencia [FIGURE 17].

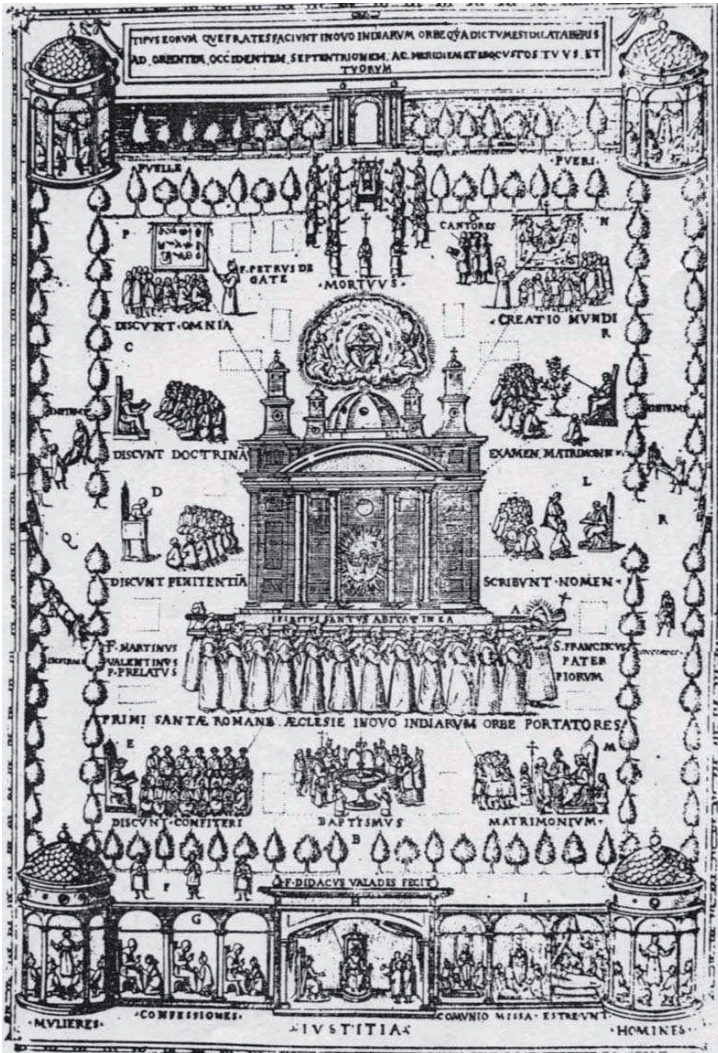


Figure 17

Les premiers *conquistadores* manifestèrent très tôt à l'Empereur Charles V la nécessité de la conversion des Mexicains. Le même Cortés, dans l'une des ses *Cartas de Relación* (rédigées entre 1519 et 1526) écrivit au roi d'Espagne :

La manera que a mí, en este caso me parece que se debe tener, es que vuestra Sacra Majestad mande que vengan a estas partes muchas personas religiosas, como ya he dicho y muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes [...].

(Cortés 1985, cité dans Espinosa Spínola 1998 : 330)

Pour une histoire des missions américaines, *cfr* la synthèse proposée par Espinosa Spínola au début de son ouvrage. *Cfr* également Duverger 1987. La majorité des sources de l'époque sont assez biaisées à cause de leur perspective religieuse (*cfr*, par exemple, Alvarez 1998 pour l'évangélisation du Pérou, Ruiz Blanco 1965 pour celle du Venezuela, Motolinia (1979) pour celle du Mexique ; une bibliographie plus copieuse sera proposée dans le chapitre sur les missions). Ici, nous ne pouvons que rappeler les étapes les plus importantes de leur histoire à l'époque moderne : le 28 juillet 1508, le pape Jules II rendit publique la bulle *Universalis Ecclesiae*, par laquelle les rois d'Espagne recevaient le patronat sur l'Église d'Amérique. Deux bulles successives, la *Alias Felicis*, promulguée par Léon X le 25 avril 1521 et la *Exponi Nobis Nuper Fecisti*, publiée par Adrien VI le 10 mai 1522, attribuèrent aux Ordres mendiants l'autorité apostolique là où il n'y avait aucun évêque ou bien là où il se trouvait à plus de deux journées de voyage de distance.

Les douze religieux franciscains qui arrivèrent au Mexique avec Martín de Valencia furent rejoints par trois autres missionnaires de l'Ordre de Saint François, provenant de Tenochtitlán (où ils étaient arrivés en 1523) : Juan de Ayora, Juan de Tecto et Pedro de Gante, qui allait devenir le maître de Valadés. Ensuite, douze Dominicains arrivèrent en 1526, sept Augustiniens (provenant surtout de Salamanque) en 1533. La liberté des natifs et leur capacité de recevoir la doctrine chrétienne, principes qui sont représentés visuellement dans maintes gravures de la *Rhetorica Christiana*, furent établies par les bulles *Veritas Ipsa* et *Sublimis Deus*, signées par Paul

III en 1537. La conversion et l'évangélisation systématiques des natifs du Mexique commencèrent à partir de 1524. Au début les résultats furent insatisfaisants, à cause des problèmes linguistiques et communicatifs, de l'attachement des natifs à leurs anciennes traditions religieuses, et parce qu'ils utilisaient le refus du Catholicisme comme une forme d'opposition au système économique imposé par les *conquistadores* (ces derniers apparaissaient, du moins à première vue, comme des alliés des missionnaires - et vice versa). En revanche, à partir de 1530 et surtout dans les années '40 et '50 du seizième siècle, un nombre très élevé de natifs se convertirent au Christianisme (du moins selon les sources dont on dispose). Les ordres mendiants s'installèrent également dans des régions périphériques, telles qu'Oaxaca, Yucatán, Chiapas, Michoacán, etc. Le premier évêché (puis archevêché) du Mexique fut fondé en 1528, le premier Concile Provincial Mexicain eut lieu en 1555.

La question de l'usage des images auprès des missions de la Nouvelle Espagne y fut longuement débattue. D'un côté, les images étaient déjà reconnues comme un instrument puissant pour la conversion des indigènes, de l'autre côté l'adoption de méthodes visuelles d'évangélisation était vue comme dangereuse, puisqu'elle entraînait le risque de provoquer des phénomènes « d'idolâtrie » auprès des populations mexicaines. Les conclusions formulées par le premier Concile du Mexique à propos des images furent assez proches de celles qu'une des dernières séances du Concile de Trente adopta à l'égard du même sujet (la séance XXX, décembre 1564 - historiquement, il est intéressant de remarquer que la question des images fut abordée dans le Nouveau Monde avant que dans le Vieux), confirmant d'ailleurs l'attitude que l'Église catholique avait manifestée lors des Conciles de Nicée (787) et de Constantinople (815), où les images avaient été défendues contre les attaques des iconoclastes (Plazaola 1968 ; Menozzi 1991). Au Mexique comme à Trente, trois types d'images furent admis dans le Catholicisme : celles pour le culte et la vénération, celles pour la didactique et celles pour la modification des affects selon la morale chrétienne (*cf*r Paleotti 1582 pour une systématisation théorique des principes affirmés par le Concile de Trente et Molanus 1570 pour une application de ces mêmes principes à la production d'images). Mais au Mexique le risque « d'idolâtrie » était plus élevé qu'en Europe. Le Concile mexicain décréta donc que les peintres, espagnols ou indigènes, devaient être approuvés par les autorités ecclésiastiques avant de pouvoir travailler. La même position fut confirmée

lors du Concile Provincial Mexicain de 1585, qui adopta pleinement le décret tridentin sur les images :

A fin de que la piadosa y loable costumbre de venerar las sagradas imágenes produzca el efecto para el que fueron instituidas, conserve el pueblo la memoria de los santos y los venere arreglando a su imitación la conducta de su vida y costumbres, es muy conveniente que no haya en las imágenes nada de profano e indecente que pueda impedir la devoción de los fieles.

(Tejada Ramiro 1855, 5 : 612-3)

Par rapport à la première période de l'évangélisation du Mexique, où la fonction didactique des images religieuses fut dominante, ce document révèle qu'en 1585 la situation était déjà différente : les images jouaient un rôle de premier plan surtout dans la vénération et dans l'imitation des Saints. À propos de ce changement, *cfr* Victoria 1986 et Rodríguez Gutiérrez de Ceballos 1999. Plus tard, un décret du quatrième Concile Provincial du Mexique essaya de préciser la fonction des images dans le culte et d'éviter la dangereuse prolifération de l'invention artistique :

No puede ni tiene arbitrio el artista para figurar según su capricho nuevos modos, nuevas revelaciones, nuevos pasajes que no estén apoyados o en la sagrada historia o en la profana y que sólo se sostienen por la vana opinión del vulgo ; porque no se puede permitir se le proponga al pueblo imagen ninguna de una cosa cuya lección se le prohíbe, y porque las pinturas son unos libros mudos que deben enseñar la verdad y no la mentira, son unos instrumentos en que se conserva la verdadera tradición, son unas lecciones que entran por la vista aun a los ignorantes, son unos puntos de fantasía arreglada a los sólidos principios del arte no para inventar lo falso sino para poner como vivo lo cierto.

(Tejada Ramiro 1855, 5 : 304)

L'autre nouveauté introduite par le Concile du Mexique de 1555 fut que les Ordres mendiants furent privés de plusieurs de leurs prérogatives : ils ne pouvaient plus

célébrer des mariages entre natifs, ni ériger des nouveaux couvents sans la permission du diocèse, ni transmettre des nouvelles doctrines. En général, l'histoire missionnaire en Amérique du Sud est caractérisée par une forte rivalité entre les Ordres mendiants et le clergé séculier. La situation changea encore une fois en faveur des premiers en 1557, lorsque deux cédulas royales, celle du 30 mars et celle du 9 avril, rendirent aux Ordres mendiants leurs privilèges.

En 1572, les Jésuites arrivèrent dans la Nouvelle Espagne. Ils évangélisèrent les natifs de la frontière de Nord-Est. Ensuite, les Carmélitains, les Mercédaires, les *Dieguinos* et les Frères de San Juan de Dios firent leur apparition dans le continent américain. Dans les dernières décennies du seizième siècle, plusieurs missionnaires soulignèrent la nécessité d'élaborer des stratégies pour une « deuxième conversion » des natifs (différente de la « deuxième conversion » à laquelle se référaient les prêcheurs catholiques d'Europe, notamment à partir de la première moitié du dix-septième siècle : au Mexique, il ne s'agissait pas de revigorer une foi qui s'était attéridie ; l'on constatait, plutôt, des véritables cas « d'idolâtrie » chez des missions qui avaient été christianisées depuis longtemps). Ce retour aux religions précolombiennes a été expliqué par les conditions économiques et sociales des natifs, mais aussi comme un phénomène que les Ordres mendiants et missionnaires emphatisèrent dans leurs relations afin de justifier leur présence et leur activité évangélisatrice à côté du clergé séculier. Une collaboration harmonieuse fleurit alors entre les différents Ordres mendiants, qui constituèrent une sorte d'« Union Sainte. »

Ce bref résumé d'histoire des missions catholiques au Mexique et de leur méthode, que l'on vient de proposer, est fort incomplet, mais il ne doit que servir de contexte à notre analyse de l'œuvre de Diego Valadés.

⁶⁰⁸ Alfonso Castro Pallares, dans une évocation littéraire de la vie de Valadés (dans Valadés 1989), mentionne les autres maîtres du Franciscain : Motolinía, l'historien des missions franciscaines au Mexique, Sahagún, Gaona et Mendieta, l'auteur du premier catéchisme en langue nahuatl. Ces notes sur la biographie intellectuelle du jeune Valadés sont importantes afin de comprendre quelles sources culturelles (religieuses, théologiques et artistiques) aient pu guider et influencer la création de la *Rhetorica*. L'éducation théologique qu'un jeune franciscain pouvait recevoir au Mexique autour de la moitié du seizième siècle n'était pas du tout naïve ou

superficielle. Les premiers missionnaires franciscains qui se rendirent dans la *Nouvelle Espagne* provenaient tous des meilleurs centres théologiques de l'Europe catholique.

⁶⁰⁹ La mention de ces voyages est importante non seulement parce qu'en Europe Valadés entra probablement en contact avec les courants les plus avancés de la pensée théologique et rhétorique, mais aussi parce que l'art religieux que le franciscain put admirer à Paris et à Rome influença sans doute la conception visuelle des gravures qu'il dessina pour la *Rhetorica* (par exemple, nous savons qu'il admira, dans la ville éternelle, les peintures qui adornaient la résidence papale). Naturellement, Valadés avait déjà subi l'influence du style flamand des gravures utilisées par Pedro de Gante dans son école.

⁶¹⁰ Il y rédigea aussi des textes inédits, comme des *Assertiones Catholicæ*. Il collabora également avec la commission romaine sur les *Centuriæ Magdeburgenses*.

⁶¹¹ Il faut rappeler que ce fut avec beaucoup de difficultés que les missionnaires de la Nouvelle Espagne obtinrent pour leurs fidèles un statut paritaire à celui des Catholiques européens ; en outre, l'ordination de prêtres parmi les natifs requit un procès de maturation encore plus long. L'historien italien Adriano Prosperi penche pour une explication différente (Prosperi 1998) : à Rome Valadés avait élaboré un projet pour la création d'une institution romaine centralisée vouée à la formation des missionnaires. Il s'agirait, selon Prosperi, d'un épisode important au sein du processus qui conduisit à la création de la congrégation romaine *De propaganda fide* et du Collège romain. Jusqu'à Valadés, la responsabilité de former, sélectionner et envoyer des missionnaires appartenait au Père provincial franciscain en Espagne, et elle était donc sous le contrôle direct de Philippe II. Par conséquent, celui-ci fut vivement gêné par le projet du franciscain, qui souhaitait déplacer le contrôle des missions vers Rome. Les historiens mexicains ont généralement préféré l'interprétation selon laquelle le roi espagnol était hostile aux origines familiales de Valadés.

⁶¹² Les abréviations typographiques ont été éliminées.

⁶¹³ Voilà ce que dit Cesare Ripa à propos de l'iconographie de la « *rettorica* » :

Donna bella, vestita riccamente, con nobile acconciatura di testa, mostrandosi allegra, & piacevole, terrà la destra mano alta, & aperta [...].

Non è huomo si rustico, & si selvaggio, che non senta la dolcezza d'un artificioso ragionamento in bocca di persona faconda, che si sforza di persuadere qualche cosa, però si dipinge bella, nobile, & piacevole. Tiene la destra mano alta, & aperta, percioche la Retorica discorre per vie larghe, & dimostrazioni aperte, onde Zenone per le dita qua, & là sparse, & per le mani allargate per tal gesto la Rettorica interpretava. Et Quintiliano riprende quelli che, orando in qualche causa, tengono le mani sotto il mantello, come s'egli trattassero le cose pigramente.

(Ripa 1988 : 1, 145-6)

⁶¹⁴ Cfr Prosperi 1985 et 1998a^o: 581 et Palumbo 1990.

⁶¹⁵ De même, le théâtre fut le lieu d'une contamination entre missions externes et internes ; *cfr* Majorana 1996.

⁶¹⁶ Sur les missions internes, *cfr* Perouas 1964 ; Venard 1981 ; Turtas 1990 ; Prosperi 1982 et 1998 : 551-599 ; sur la circulation des méthodes entre Amérique et Europe, Broggio 2003 e 2004.

⁶¹⁷ Cette capacité de l'Apôtre de Rome, l'habilité de « lire » les visages des autres, deviendra l'objet d'une véritable science au cours du dix-septième siècle : la physiognomonie. La bibliographie sur cette discipline est très vaste : pour la période que nous étudions, *cfr* Pontremoli 2003.

⁶¹⁸ Comme dans un témoignage de Costanza Crescenzi del Drago, relaté par Gallonio dans le deuxième livre de la *Vie* (1995 : 210). Adirée contre un familier, elle refusait de le pardonner. Alors une nuit, pendant qu'elle dormait, elle reçut une gifle, puis entendit la voix de Saint Philippe qui lui disait : « *quanto tempo vuoi tu stare così adirata ?* »

⁶¹⁹ De ce point de vue, un épisode raconté par Gallonio dans le deuxième livre de sa *Vie* est exemplaire. Un jeune nommé Mutio avait commencé à se confesser auprès de Saint Philippe autour de 1572, en octobre. Toutefois, comme au moi de mars il commit les mêmes péchés, lorsqu'il retourna chez le Saint pour se confesser, il omit de les lui raconter, car il en éprouvait honte. Voici ce qu'il arriva :

La qual cosa conoscendo per spirito il Beato Padre ammonivalo cortesemente a fare intera confessione de' falli suoi, e a confondere il demonio : ma parlando egli a persona, che niuna cosa ne voleva udire, come se si fusse

confessato bene, mosso da gran charità così alla fine tornò a dirgli ; Tu hai commesso il tale, e tal peccato (scoprendogliene in spezie) e hora per vergogna gli taci ? Confessa figliuolo mio i peccati lasciati, se non vuoi ire a dannatione. All'hora Mutio udendo così contare la cosa, e i peccati in spezie, riconoscendo la sua colpa, tutto compunto, e attonito piangeva il suo fallo, e fece una confessione generale di tutta la sua vita.

(Gallonio 1995 : 167)

Ce passage peut être lu comme l'un des nombreux épisodes qui glorifient Saint Philippe et son apostolat, mais aussi comme un véritable manuel narratif de confession, comme un modèle proposé aux lecteurs d'hagiographies du tout début du 17^e siècle. Des épisodes analogues parsèment toute l'hagiographie philippine (*cf.* Gallonio 1995 : 227, 234, 245, 250, 269 par exemple). L'anecdote suivante est particulièrement importante : Saint Philippe y adopte une « stratégie » de conversion en tout pareille à celle utilisée maintes fois par Saint Ignace : devant l'obstination du pénitent à ne pas raconter ses péchés, le Saint pleure, devenant ainsi un simulacre vivant, un modèle de la réaction émotive, que les péchés devraient enduire dans ceux qui les ont commis et qui s'en repentissent :

A questo medesimo anno, o di Marzo, o d'Aprile un giovane di sangue nobile voleva spesse volte venire al Beato Padre, per la gran divotione, che in lui aveva : Hora avvenne, che cadendo costui in alcuni peccati, e quelli che per vergogna lasciando nelle confessioni, che faceva a una persona Religiosa, essendo un dì in camera del Beato Padre, ove niuna altra persona si trovava, il cominciò Filippo a risguardare, e risguardandolo a piangere così amaramente, come farebbe un fanciullo ben battuto : la qual cosa il giovane vedendo si dette incontimente a lagrimare dirottissimamente ; a cui Filippo con voce rotta dal pianto ; e per qual cagione, dicevagli, non ti confessi tu interamente de' peccati tuoi? Deh non mentire o figliuolo al tuo Padre spirituale ascondendogli i peccati, ma aprigli liberamente ogni cosa : alle quali parole il giovane tutto smarrito, e compunto, e tremando di vergogna rincominciò il pianto molto maggiore, e seco

deliberò di confessarsi interamente di tutti i suoi peccati, si come il giorno seguente prontamente fece.

(Gallonio 1995 : 228-9)

⁶²⁰ Cfr, à cet égard, Sauzet 1992.

⁶²¹ Cfr l'expression « *velut aspis surda* » ; elle se trouve dans la Bulle de Nicolas III au provincial des Dominicains de Lombardie, laquelle obligeait les Juifs à écouter les sermons chrétiens qui leur étaient adressés (Viterbe, 4 août 1278, cité dans Simonsohn 1988). Il est curieux que quelques siècles plus tard, Yosef Ha-Kohen, l'auteur de la chronique '*Emeq ha-bakah* (« la vallée du plant »), utilise exactement la même expression pour décrire l'attitude du pape Pie V vis-à-vis des requêtes des chefs des communautés juives de Rome, qui lui demandaient d'assouplir le dur régime qu'il avait introduit ; cfr Audisio 1992, qui consacre des remarques très intéressantes à la façon dont les métaphores zoologiques sont souvent utilisées afin d'exprimer des jugements dérogatoires vis-à-vis de telle ou telle « hérésie ».

⁶²² À notre connaissance, l'un de premiers épisodes de conversion forcée perpétrée par des Chrétiens contre des Juifs eut lieu à Minorque en 418. Pour une analyse détaillée de cet épisode et de ses implications culturelles, cfr Leone 2004l. Cfr également Leone 2004 : 182, n. 79.

⁶²³ Cancellieri 1802 : 49 : « *Commendamus legem ; vestram autem observationem, et intellectum condemnamus ; quia quem venturum dicitis, Ecclesia docet, et prædicat venisse.* » Cfr Prosperi 1996 : 503, n. 17. À partir du quinzième siècle, les sources révèlent que le Pape recevait la Torah mais qu'il la jetait derrière son dos (quoique les livres de cérémonies ne fassent aucune mention de ce geste). Ensuite, les Juifs présents étaient souvent battus par la foule. Cela rentrait dans la configuration d'un véritable sac rituel (le pape jetait des monnaies à la foule, suscitant un pillage désordonné). La Torah aussi pouvait être l'objet de cette avidité, car elle faisait partie, après le don, du patrimoine que le pape choisissait de partager avec ses sujets ; souvent, en outre, elle était décorée de façon opulente – cfr Ginzburg 1987.

En plus, lorsque un nouveau Pape était élu, il devait se rendre à la basilique de San Silvestre, passant ainsi sous un arc qui affichait une image du Christ (Paravici Bagliani 1994 ; Prosperi 1998). Selon la tradition, il s'agissait d'une image miraculeuse, dont l'on racontait qu'elle avait saignée parce qu'un Juif l'avait battue. La croyance que le corps d'un assassiné saignât à la présence de l'assassin était très répandue : la

cruentatio était jugée comme une preuve par les Inquisiteurs. Pendant des siècles, l'Église catholique accusa les Juifs d'avoir été les assassins du Christ. Selon la superstition populaire, cette image miraculeuse le confirmait (l'Église a rejeté avec décision cette interprétation des Évangiles à partir du Concil Vatican II ; Malheureusement, la polémique surgit après la parution du film *The Passion of the Christ* de Mel Gibson (2004) démontre que ce type de croyances superstitieuses est encore présent dans l'imaginaire chrétien ; cfr Leone 2005).

⁶²⁴ La conversion finale des tous les Juifs au moment du Jugement Universel et donc de l'apparition du Christ est un topos de la patristique latine, qui s'appuie sur le verset Isaïe 10, 21. La théologie du *Tractatus adversus Judæos* d'Augustin affirme systématiquement la supériorité théologique du Christianisme sur le Judaïsme. Cfr Ladner 1971 : 355-63 ; Prosperi 1996 : 505, n. 26 et 511-2.

⁶²⁵ À partir de la deuxième moitié du 15^e siècle, la situation des communautés juives d'Europe empira remarquablement. En Espagne, en Allemagne et en Italie ils furent accusés d'avoir enlevé, torturé et assassiné des enfants chrétiens afin de pétrir le pain azyme avec leur sang ; maints Juifs furent arrêtés, torturés, forcés à confesser et puis exécutés. Des communautés entières furent obligées de se convertir, et l'Inquisition naquit en Espagne pour contrôler la véridicité de ces conversions. En même temps, à Rome l'on représentait l'histoire « *di quel giudeo che rostì il corpo di Cristo* ». La représentation du miracle de l'hostie, qui inspira Paolo Uccello dans la création de la prédelle d'Urbino, fut mise en scène en 1473, dans le cadre des célébrations pour les noces d'Hercules d'Este et d'Éléonore d'Aragon.

Toutefois, la communauté juive de Rome resta à l'abri de la protection papale. Le 26 juillet 1498 une procession de 250 *cristianos nuevos* se rendit à Saint Pierre pour abjurer, mais ce fut en cas assez isolé.

⁶²⁶ Sur la situation des Juifs dans les autres régions d'Italie dans la même période, cfr Segre 1996. Sur le contexte européen, Meyuhas Ginio 1992.

⁶²⁷ Cependant, il faut signaler que des épisodes de violence s'étaient manifestés déjà, à plusieurs reprises, dans les rapports entre la communauté juive de Rome et le pape, et même en dehors du cadre rituel des « *possessi* », par exemple lorsque les Juifs

de Philippe le Beau, en 1322, furent accusés d'avoir conjuré contre les Chrétiens ; *cfr* Ginzburg 1989 : 20. Des Juifs furent alors tués, des copies du *Talmud* brûlées.

⁶²⁸ Le texte de la bulle est contenu dans *Bullarum sive Collectio diversarum Constitutionum multorum pontificum a Gregorio septimo usque ad S.D.N. Sixtum quintum*, Rome : par les héritiers d'Antonio Blado, 1586 : 575-6, sous le titre *Ordinationes circa Judæorum vivendi modum*.

⁶²⁹ Mais l'on eut déjà une première manifestation de la rupture de cet équilibre avec la création de la Congrégation du Saint Office et de la Maison des Catéchumènes en 1542 ; le 9 septembre 1553, en outre, nombre d'exemplaires du *Talmud*, avec beaucoup d'autres livres en hébreu, furent brûlés dans le Campo de' Fiori. Sur le rapport entre l'Église et le *Talmud*, *cfr* Stow 1972 ; Parente 1996 ; Caffiero 2001 ; 2003 et 2004.

⁶³⁰ Quoique avec quelques concessions. *Cfr* Segre 1996 : 723, n. 31.

⁶³¹ Par la bulle *Romanus pontifex* (19 avril 1566), reconstituant le sévère régime de ségrégation qui avait été quelque peu nuancé par le pape précédent, les profits de la vente des biens des Juifs furent destinés à la Maison des catéchumènes.

⁶³² Qui avait été prise en compte, quand même, par certains Saints particulièrement antisémites, comme Saint Jean de Capistran.

⁶³³ Exemptée car son port garantissait les échanges avec les communautés levantines, qui menaçaient de mettre leur embargo sur les ports de la ville si les Juifs en étaient chassés.

⁶³⁴ Segre 1996 : 754 ; le jour de Kippour il fit irruption dans la synagogue de Recanati, plaçant un crucifix sur le tabernacle. Deux Juifs qui essayèrent de réagir furent enchaînés et obligés de traverser la ville sous les coups des fouets.

⁶³⁵ Montaigne écouta son sermon à Rome en 1581 et il en fut émerveillé : « par leurs arguments, mesmes leurs rabbis et le texte de la Bible, combat leur créance. Et cette science et des langues qui servent à cela, il est admirable » (Segre 1996 : 754-5). Deux des ouvrages en hébreu écrits par Andrea del Monte afin de convertir les Juifs ont été conservés auprès de la *Pia Casa de' Neofiti* à Rome ; les titres en italien sont *La confusione de' giudei* et *Della verità della venuta del Messia alli hebrei. Trattato de Andrea del Monte già rabbino e predicatore hebreo in Roma intitolato Lettera di pace (iggeret shalom)*. Le succès obtenu par ces manuels pour la conversion des Juifs a son origine dans une caractéristique que nous permet de comparer cet auteur avec Diego

Valadés : connaissant de façon approfondie et ponctuelle sa propre culture (et religion) d'origine, Andrea del Monte fut capable d'indiquer aux Chrétiens la piste la plus efficace et rapide à parcourir afin de la démanteler. George Martin, un prêtre catholique qui s'était réfugié à Rome autour de 1580, dans une chronique nous révèle des détails très intéressants sur l'activité de ce convertisseur (Martin 1969 : 77-82). Andrea del Monte se servait de la Bible en Hébreu et de toute sa tradition exégétique, mais aussi des sources arabes et syriennes, afin de souligner les contradictions du Judaïsme. Il mettait en évidence que l'Ancien Testament contenait la prévision de la venue du Messie. Pour les buts de notre livre, l'élément le plus significatif parmi ceux qui sont contenus dans l'ouvrage de Martin est le suivant : ces sermons avaient lieu chaque samedi à 14 :00 heures dans la *Confraternita di Santa Trinità dei Pellegrini*, à savoir dans la confrérie fondée par Saint Philippe Neri. Des aristocrates, des étrangers de passage, et même des cardinaux, prenaient part à cette cérémonie, pendant laquelle les Juifs, assis dans les premiers rangs, étaient obligés d'écouter les sermons du prêcheur. Nous retrouvons donc Saint Philippe au cœur des activités qui, à partir de la deuxième moitié du 16^e siècle, se mettaient en place à Rome pour la conversion des Juifs.

⁶³⁶ Cfr le *Trattato pio nel quale si contengono cinque articoli, pertinenti alla fede christiana contro l'hebraica ostinatione, estratti dalle sacrosante antiche scritture, et composti per Raffael Aquilino a gloria del Signore*, Pesaro : appresso Geronimo Concordia, 1571. Cfr également les *Salubri discorsi composti da M. Giovan Paolo Eustachio Nolano, già hebreo hor christiano [...] aggiuntovi un modo utilissimo de la vita che denno tenere i neophiti*, Naples : G.B. Cappelli.

⁶³⁷ Cfr le *Omelle fatte alli Ebrei di Firenze nella chiesa di S. Croce et sermoni fatti in più compagnie della detta città*, Florence : nella stamperia de' Giunti, 1585.

⁶³⁸ Cfr il *Dialogo fra il catecumeno et il padre cathechizante composto per Fabiano Fioghi...nel quale si risolvono molti dubii, li quali sogliono far li hebrei, contro la verità della santa fede christiana, con efficacissime ragioni, et per li santi profeti et per li rabini*, Rome : eredi di Antonio Blado, 1582. Fioghi fut également le traducteur, en hébreu, du *Credo* et de l'*Officium Beatæ Mariæ Virginis* (Stow 1976). Les néophytes furent en outre les plus actifs parmi les censeurs de la littérature en hébreu (à cause de leur connaissance de la langue et de la culture juives). Domenico

Carretto, Luigi de Bologne, Lorenzo Franguello, Domenico Gerosolimitano, Alessandro Scipione écrivirent des *libri purgationum*, qui indiquaient les passages que, à leur avis, l'on aurait dû éliminer des livres juifs.

⁶³⁹ Saint Ignace de Loyola baptisa aussi le père de l'un des peu des Juifs « convertis » italiens qui atteignit une position élevée dans l'Église (comme en Espagne, en fait, les nouveaux chrétiens italiens étaient regardés souvent d'un œil soupçonneux [Segre 1996 : 750-60]) : Alessandro Franceschi, évêque de Forlì, fils d'Hananiel de Foligno et de Giusta, fille de Servadio de Spoleto, restée juive. Franceschi fut baptisé par Saint Ignace de Loyola en 1542.

⁶⁴⁰ Quoique sur l'âge auquel l'on devenait majeurs il y avait nombre d'interprétations différentes (12 ans à Rome, 13 en Toscane, 15 au Piémont).

⁶⁴¹ La définition de « péril de mort » était aussi, bien évidemment, objet d'interprétations différentes.

⁶⁴² En 1634, le pape Urban VIII autorisa le déplacement des deux institutions dans l'église de la *Madonna dei Monti* (1637).

⁶⁴³ Baptisé par le Cardinal Rusticucci dans la chapelle grégorienne en juin 1562, *cf.* Bibl. Ap. Vat., Urb. Lat. 1050, ff. 122, 210 (avis de 21 avril et 16 juin 1562).

⁶⁴⁴ À propos de cette résistance, *cf.* Sermoneta 1972, qui analyse le journal intime d'une jeune juive décrivant son internement dans la Maison des catéchumènes de Rome. L'épisode est beaucoup plus tardif, mais il est néanmoins intéressant pour comprendre de quelle façon se configurait la résistance au changement spirituel (dans notre livre, nous nous occupons des changements qui eurent lieu plutôt que de ceux qui avortèrent).

⁶⁴⁵ La description des Juifs comme perfides et endurcis rentre dans le cliché anti-judaïque de l'époque.

⁶⁴⁶ Les documents des négociations furent ensuite donnés par Vecchietti à Cesare Baronio, qui les publia en partie dans les *Annales* (tome XI).

⁶⁴⁷ *Cfr.* l'entrée « Bacci, Pietro Giacomo » dans le DBI, avec une riche bibliographie.

⁶⁴⁸ Nous avons consulté surtout les éditions suivantes : **1)** Bacci, Pietro Giacomo, *Sommario della Vita di San Filippo Neri Fiorentino Fondatore della Congregazione dell'Oratorio*. Di Pietro Iacomo Bacci Aretino, Prete dell'Istessa Congregazione, & Autore della Vita del medesimo Santo. Rome : Iacomo Dragondelli, 1660. 24°, 13 x 7, 140 p., Vallicelliana S. Borr. F.V. 301 op. Gall. 2.A.2 ; **2)** Id., *Vita del B. Filippo Neri*

fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio. Raccolta da' Processi fatti per la sua Canonizzazione da Pietro Iacomo Bacci aretino prete della medesima Congregazione. Rome : Andrea Brogiotti, 1622. 16°, 19,5 x 14, 320p., Vall. S.Borr.F.II.23 ; **3** Id., *Vita di S. Filippo Neri fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio*, canonizzato dalla Santità di N.S. Greg. XV. alli 12 di Marzo 1622. Composta da Pietro Iacomo Bacci aretino prete della medesima Congregazione, e dall'istesso ridotta in Compendio, con l'aggiunta degli Atti fatti per la sua canonizzazione. Rome : Giacomo Mascardi, 1622, 16°, 16 x 10,5, 104 p. avec figures, Vall. S. Borr. F. I. 69 (5) op. S. Borr.IV.50.(3) ; **4** Id., *Vita di S. Filippo Neri fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio* raccolta da' Processi fatti per la sua Canonizzazione da Pietro Jacomo Bacci aretino prete della medesima Congregazione nuovamente ristampata con l'aggiunta di molte cose notabili. Rome : Giacomo Mascardi, 1625, 8°, 22 x 16, 479 p., Vall. VI.15.B.14 ; **5** Id., *Vita di S. Filippo Neri Fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio.* Raccolta da' Processi fatti per la sua Canonizzazione da Pietro Jacomo Bacci...nuovamente riveduta e ampliata dall'autore. Rome : Appresso Giacomo Mascardi, 1631, 8°, 21 x 15, 479 p., Vall. S.Borr.C.VI.9 ; **6** Id., *Vita di S. Filippo Neri fiorentino fondatore della Congregazione dell'Oratorio raccolta da' processi fatti per la sua Canonizzazione da Pietro Jacomo Bacci aretino...di nuovo dall'Autore riveduta, et emendata.* Rome : Vitale Mascardi, 1646, 8°, 22 x 16, 487 p., Vall. Ms.O.1. (avec des notes manuscrites concernant les procès) ; **7** Id. [...] Di nuovo riveduta, e corretta, con aggiunta di alcuni miracoli. Turin : Gio. Sinibaldo, 1659, 8°, 21 x 15,5, 490 p., Vall. S.Borr.M.I.241 ; **8** Id., [...], Macerata : Per C.A.Camacci, 1663, 32°, 10 x 4,5, 213 p., Vall. S. Borr.I.III.140 ; **9** Id. [...] Hor'accresciuta di molti Fatti e Detti dell'istesso Santo. Cavati da i Processi della sua Canonizzazione Con l'aggiunta d'una breve Notizia di alcuni suoi Compagni. Per opera del M.Rev.P. Maestro F. Giacomo Ricci dell'Ordine di S. Domenico [...] Rome : Francesco Tizzoni, 1672, 8°, 24 x 17, 506 p., Vall. S.Borr.F.III.224 ; **10** [...] Turin : Per Bartolomeo Zappata, 1676, 16°, 18,5 x 12, 530 p., Vall. S.Borr.M.I.242 ; **11** [...] Rome : Bernabò, Lazzzerini, 1745, 8°, 25 x 18,5, 398 p., 48 gravures, Vall.S.Borr.F.IV.19 ; **12** Lucques : Salvatore e Giandomenico Marescandoli, 1757, 7° éd. imprimée à Lucques ; **13** [...] *Vita, di S. Filippo Neri [...] scritta da P.Pietro*

Giacomo Bacci [...] Edizione adorna di XL rami, Rome : Presso Bernardino Olivieri, 1818, 8°, 27,5 x 20, 39 tavole, Vall. S.Borr.M.II.447.

⁶⁴⁹ Il faut remarquer cette différence : la vie de Ribadeneira fut publiée d'abord en latin, et puis traduite dans les langues vulgaires. Pour Bacci, ce qui arriva fut exactement le contraire.

⁶⁵⁰ [...] *Kostbare Perlen, Christlicher Sitten Lehren, Geistlicher Vollkommenheits Reglen und hochst aufferbaulichen Tugend Beispielen. So auss dem grossen Meer der Heiligkeit dess Lebens dess heil. Philippi Nerii, Stiffers der Congregation dess Oratorii gefischt und Gottfrommen Seelen zur Verwunderung und Nachfolg in eine Schnur gefasset sein. Erstlich von Petro Iacopo Pacci (sic) derselben Versamlungs Prisetern in Welscher hernach in Teutscher Sprach durch J.F.K.*, Vienne : Joh. Baptist Schonwetter, s.d.

⁶⁵¹ *The Holy Life of Philip Neri*, Founder of the Congregation of the Oratory. (Translated out of the Latine copy by Jacobus Baccius [i.e. the abridged edition in Latin, 1645, of the edition in Italian, 1622].) To which is annexed a relation written by S. Augustine of the miracles in his dayes [...] And a relation of sundry miracles wrought at the monastery of Port-Royall in Paris, A.D. 1656, etc., Paris : s.n., 1659.

⁶⁵² *Vida de San Felipe Neri Florentin*, presbitero secular, fundator de la Congregation del Oratorio. Recogida de los procesos de su canonisation por Pedro Iayme Bachi Aretino, Presbitero de la Congregacion del Oratorio de Roma. Traduzida de Italiano en Espanhol, por el Dotor Don Luis Crespi de Borja, Presbitero de la Congregacion del Oratorio de Valencia [...], Valence : Benito Durand, 1651.

⁶⁵³ *Vie de S. Philippe Neri Florentin*, Fondateur de la Congregation de l'Oratoire, tradvite de l'italien de Pierre Jacques Bacci, A Chartres, et se vend à Paris : chez Pierre de Launay, 1688.

⁶⁵⁴ L'hagiographie de Bacci fut au centre d'une polémique au cours du 18^e siècle.

⁶⁵⁵ Cfr également le passage suivant :

Non voglio in questa occasione lasciar in dietro, come procurando una volta alcuni scelerati di ritrarlo dalla buona strada, esso all'incontro accortosi del loro mal pensiero, cominciò con sì bel modo, e con tanta efficacia a ragionar loro della bellezza della virtù, e della bruttezza del vizio, che quelli, ch'erano andati per sovvertirlo, rimasero alle sue parole mirabilmente convertiti.

(ibid.: 20)

⁶⁵⁶ Ce ne sont pas seulement les conversions réussies qui se configurent comme des événements prodigieux ; même le récit des changements spirituels ratés, en fait, ressemble beaucoup à celui que l'on rencontre dans les ouvrages des missionnaires de la même époque (où les « sauvages » qui n'acceptent pas le Christianisme sont frappés par la punition divine) : comme la conversion est souvent déclenchée par un prodige, ainsi le refus de se convertir est sanctionné négativement par un miracle négatif ; *cfr* le passage suivant :

Fu poi osservato, che quelli che delle ammonizioni e correzioni di Filippo non faceano frutto, per ordinario capitavano male ; come, tra gli altri, accadde nella persona di un Filosofo involto in molti peccati, il quale corretto dal Santo di un peccato grave, non istimando la correzione, fu l'infelice, appena partitosi da lui, mirabilmente ucciso ; e un altro, che dopo molte preghiere di Filippo non si rimosse niente dalla sua ostinazione in capo ad otto giorni fu preso, e condannato alla morte ; sebbene per favori grandi ch'ebbe, gli fu poi commutata la pena nella Galea.

(ibid. : 20)

⁶⁵⁷ *Cfr* également l'épisode suivant :

Oltre a' predetti, ebbe degli altri di più bassa condizione, che furono uomini anch'essi di santissima vita, fra i quali fu Stefano calzolaio da Rimini, uomo ch'era stato gran tempo soldato, ed era pieno d'inimicizie, e tutto dato alle cose del mondo.

Costui venuto a Roma, andò un giorno a S. Girolamo a sentire i sermoni con qualche buon pensiero ; ma per riverenza e rispetto ch'ebbe agli altri, si mise a sedere negli ultimi banchi dell'udienza : ma Filino, senz'averlo mai nè conosciuto nè veduto, andò da lui, e lo tirò a sedere nelle prime banche, e finita l'orazione gli fece tante carezze, e lo trattò con sì bel modo, che da quel giorno

Stefano seguitò ad andare ai sermoni continuamente, cominciò a frequentare i Sacramenti, liberandosi da passioni durissime ed invecchiate, diventando uomo di meravigliose virtù.

(ibid.: 30)

⁶⁵⁸ Sur la relation entre l'Église et l'argent, et notamment sur les représentations diaboliques de ce dernier, cfr Leone 2003c.

⁶⁵⁹ Voici le texte du récit de Bacci :

Oltre gli Ebrei, convertì anche molti eretici, i quali per degni rispetti si tacciono : solamente racconteremo la conversione d'un di loro, cognominato il Paleologo, come più notabile. Era costui stato carcerato per ordine della Sacra Inquisizione per eresiarca, oltre ad altri gravi delitti de' quali era stato accusato : ed essendosi prima usati tutti que' mezzi che pareano sufficienti per convertirlo ; stando esso tuttavia ostinato, nè volendo in alcun modo abiurare, fu finalmente condannato alla morte, e come eretico ostinato ad esser abbruciato vivo : or mentre una mattina lo conducevano al supplicio in Campo di Fiore, fu di ciò avisato il Santo Padre, il quale allora stava in S. Girolamo, e secondo il solito al confessionale : per la qual nuova sentendosi egli commovere tutte le viscere, come che ardea di desiderio della salute dell'anime, e massimamente in un caso tanto pericoloso, e così prossimo alla sicura dannazione, subito si levò dal confessionale, e andò ad incontrare il condannato nella strada del Pellegrino ; e mettendosi tra la calca del popolo, passò intrepidamente le guardie, e pieno di zelo dell'anima di quel miserabile, si accostò a lui, e l'abbracciò strettamente, e con grandissima tenerezza cominciò con parole compuntive e piene di spirito a parlargli della salute dell'anima sua, e lo lasciò : il Paleologo arrivato in Campo di Fiore disse : Ubi est ille Vir, qui loquitur in simplicitate Evangelii? Il Santo fu di nuovo chiamato ; e quando furon vicini al luogo della giustizia, alquanto prima di arrivare al palo, disse Filippo alla corte, con quell'autorità che Iddio gli comunicò in quel punto, che si fermasse, ed a' ministri comandò non eseguissero altrimenti il castigo : questi per rispetto e riverenza verso di lui si fermarono ; e quivi avendo Filippo in quel poco di tempo ridotto quel meschino al cuore, l'indusse anche nello stesso luogo, fattolo salire sopra d'un banco, a disdirsi pubblicamente dell'error suo, con ammirazione di

tutto il popolo, che stava presente a veder l'esito di quel fatto. Poscia immediatamente impetrò che fosse ricondotto in prigione ; dove per addolcirgli maggiormente il cuore, oltre al vitto quotidiano che gli dava il Sant'Officio, gli fece anche assegnare da Gregorio XIII grossissima limosina, andando egli quasi ogni giorno per mantenerlo in quel buon proposito, a visitarlo, ragionando sempre seco di materie devote, e che l'inducessero alla compunzione del cuore.

(Bacci 1622 : 37)

⁶⁶⁰ Ibid :

Non durò però gran tempo in così buona disposizione ; perché cominciò di nuovo a vacillare, e ritornare in parte alle sue false opinioni, e l'istesso S. Padre avea detto molte volte co' suoi : Non mi è mai piaciuta troppo la conversione di costui ; nondimeno con gli ajuti spirituali, che di continuo il Santo gli andò porgendo, ed in particolare con l'orazione, e con le lagrime che sparse per l'acquisto di quell'anima, lo ridusse di nuovo a penitenza ; e così ridotto un'altra volta al cuore, fu dopo due anni con buoni segni di vero pentimento, come recidivo, fatto decapitare.

⁶⁶¹ Cfr le passage suivant:

Questo zelo così grande della propagazione della Fede che si ritrovava in Filippo, non si fermò solamente in Roma ; ma compassionando egli i travagli di Santa Chiesa, e vedendo quanto ogni giorno più si moltiplicavano nelle parti settentrionali le sette degli eretici, prese animo di opporsi loro, per quanto potea confidato in quel Signore, il quale si serve delle cose deboli per confondere le forti : onde per singolare ispirazione di Dio, pensò di trovar modo di poterli abbattere eziandio da lontano. E così avendo istituito un Oratorio (di esso diremo a suo luogo) nel quale si dovessero fare ogni giorno più ragionamenti spirituali, pensò d'imporre ad uno di quelli che ragionavano, che raccontasse ordinatamente dal principio l'Istoria Ecclesiastica, a fine che si vedesse apertamente la fondazione ed il progresso della S. Chiesa, e la verità de' tempi passati : e conseguentemente si scoprissero le falsità degli eretici, acciocchè i

semplici non rimanessero così facilmente ingannati, e li dotti fossero del tutto inculpabili.

(Bacci 1622 : 39)

La capacité de Saint Philippe de choisir à chaque fois la stratégie de conversion la plus efficace est témoignée également par le passage suivant :

Dell'amore così grande verso Dio nascevano in Filippo desiderj ardentissimi di carità verso il prossimo, né mai si stancava quel petto infervorato nell'affaticare per la conversione dell'anime ; le quali tirava con tanta destrezza, e con sì bella maniera al servizio di Dio, che faceva stupire gli stessi penitenti, inescandoli di tal sorte, che quelli che venivano da lui una volta, pare che non potessero mai più partirsi : accomodandosi egli talmente alla natura di ciascheduno, che molto bene in lui s'adempiva quel detto dell'Apostolo : Omnibus omnia cactus sum, ut omnes facerem salvos ; (1. Cor. 9. 22.) onde egli per conservarli, e guadagnarne degli altri, con una moderata ilarità gl'invitava talvolta a cenare seco in San Girolamo con una mensa frugale, e condita sempre di buoni ragionamenti ; la qual cosa meravigliosamente univa i fratelli insieme, e gli rendeva affezionati e riverenti al Santo. Quindi è, che se gli capitavano alle mani peccatori grandi, e mal'abituati, nel principio ricordava loro solamente che s'astenessero de' peccati mortali, e poi a poco a poco li conduceva, con un'arte mirabile, a quel segno di virtù che pretendeva.

(Bacci 1622 : 108)

À propos du pouvoir prodigieux de conversion de Saint Philippe, Bacci utilise une métaphore que nous avons déjà rencontrée dans les poèmes hagiographiques consacrés à Saint Ignace de Loyola : sa capacité d'attirer des âmes est comparée à celle de l'aimant qui attire le fer :

[...] e altri stupiti delle conversioni grandi ch'ei facea, diceano : il Padre Filippo tira le anime come la calamita il ferro, e subito che uno si confessa da lui, par che sia necessario a ritornarvi : e per questo non gli piaceva, che i confessori [la] facessero troppo difficultosa.

(ibid. : 110-1)

⁶⁶² Cfr les passages suivants :

Passati due anni occorse, che un di essi un giorno incontrando il Santo Padre per un andito di quella casa, gli cominciò a dire tante villanie, ed infuriarsi di maniera contra di lui, che l'altro apostata ch'era presente, considerando la grande e sì lunga pazienza di Filippo, in sì fatta maniera vinto dalla virtù di lui si commosse, che fattosi in un subito di nemico difensore, si lanciò addosso al compagno con tal'impeto, che presolo per la gola fu quasi per istrozzarlo, se l'istesso Santo non l'impediva. Per la qual cosa, considerando poi costui il torto grande che sin allora avea fatto al servo di Dio, e ricordandosi della Religione d'onde s'era partito, conferendo con Filippo le cose sue, ritornò per suo consiglio alla Religione predicando per tutto Filippo per un Santo, e diventandogli amico affezionatissimo.

(ibid. : 56-7)

Vincenzo Toccosi vinto anch'egli finalmente dalla modestia di Filippo, pentitosi del fallo, se n'andò da lui, ed in presenza di molti gli si prostrò avanti, e gli chiese umilmente perdono, dandosi in tutto e per tutto nelle sue mani, diventando suo figliolo spirituale, e seguitandolo quasi del continuo, sì che non passava mai giorno che non andasse da lui.

(ibid.)

Andò per confessarsi da lui un penitente, così immerso in un delitto, che quasi ogni giorno vi cadeva ; a cui il Santo non diede quasi altra penitenza, se non che quando avesse commesso qualche errore, subito senza prolungare niente, tornasse a confessarsi, non aspettasse di cadervi la seconda volta. Obbedì il penitente, e Filippo sempre l'assolvea, replicandogli quell'istessa penitenza ; e solamente con questo l'ajutò in maniera che in pochi mesi rimase libero, non solo da quel peccato, ma da molti altri ancora ; arrivando a tal segno di perfezione che, come disse l'istesso Santo Padre, in breve tempo diventò come un Angelo.

(ibid. : 108)

Nell'anno di Cristo 1562 andava spesse volte a' sermoni in S. Girolamo della Carità un giovane, nominato Giovanni Tommaso Arena da Catanzaro, più tosto per farsi beffe degli esercizi, che per alcun buon fine ch'egli avesse di convertirsi a Dio. Del che accorgendosi alcuni fratelli dell'Oratorio, e dispiacendo loro quel modo di procedere, lo riferirono al Santo Padre, acciocché vi ponesse qualche rimedio ; a' quali disse : abbiate un poco di pazienza, e non dubitate. Or quantunque Giovan Tommaso perseverasse tuttavia di dar la burla a quelli dell'Oratorio, senza punto emendarsi, il Santo nondimeno non volle mai che gli dicessero cosa alcuna : né fu senza frutto la pazienza del buon Padre ; imperocché il giovane ammolito a poco a poco, e dalla parola di Dio, e dalle continue orazioni di Filippo, pensando bene al suo errore, venne in sì gran contrizione, che datosi in tutto e per tutto nelle mani di quello, fatto in breve molto fervente, entrò per suo consiglio nella Religione di San Domenico, dove novizio finì santamente i giorni suoi.

(ibid. : 109)

Un giovane Napolitano, chiamato Pietro Focile, il quale era disviato, e dedito assai alle facezie e buffonerie, fu condotto un giorno a S. Girolamo della Carità agli esercizj dell'Oratorio ; ed entrato che fu, essendo vestito alla bizzarra, osservò che il Santo non fece altro che tener gli occhi sopra di lui, parendogli che ogni sguardo gli fosse una lanciata, e che gli andasse scoprendo i suoi peccati. Sentendo poi li ragionamenti, e assistendo per quel giorno a tutti gli esercizi dell'Oratorio, rimase di tal sorte preso, che in un tratto, mutata natura e diventato un altro, quando fu uscito fuori, li compagni gli domandavano, che cosa gli fosse intervenuta che non era più quel di prima. Passata poi una settimana, lavorandogli lo spirito nel (p. 110) cuore, deliberò di far una buona confessione ; e tornato a S. Girolamo, si pose a canto al confessionale del Santo per confessarsi ; ma Filippo mostrando di non lo stimare, finito ch'ebbe di confessar gli altri, gli disse che ritornasse un'altra volta perché allora non potea : e seguitando di far così ogni volta che il penitente andava da lui, lo fece ritornare più di due mesi, dicendogli sempre : Non posso ; ritorna. Ma Pietro,

quanto più il Santo lo mortificava, tanto più sentiva crescere in se il desiderio di ritornarvi. Alla fine quando parve a Filippo lo confessò, dandogli grandissima soddisfazione, e diventando Pietro uno de' ferventi penitenti che il Santo avesse.

(ibid.)

Un chierico Romano di famiglia nobile, il quale godea di un beneficio di buona entrata in Roma, e vestiva da laico, con abito di colore, e molto vanamente, trovandosi nel claustro della Minerva vide un giovanetto, ch'era penitente del Santo Padre, e mettendosi a ragionar seco, il giovinetto gli disse : suol venire quà al vespro, e alla compieta un Padre di San Girolamo chiamato Filippo, al quale se parlaste, beato voi. Il chierico così mosso da Dio diede credenza alle parole del giovane ; e finita la compieta, parlò lungamente con Filippo, il quale l'invitò a San Girolamo a sentire i sermoni-, né mai per quindici o sedici giorni, che il chierico continuò di andar da lui, se ben Filippo sapea lo stato suo, non lo riprendette, che andasse vestito in quella foggia ; ma solamente procurò e con l'orazione e con altri mezzi di farlo compungere. Dopo il qual tempo da se stesso il chierico vergognandosi di quell'abito, lo depose : e facendo una confessione generale, si diede in tutto e per tutto nelle mani del Santo Padre, diventando uno degl'intimi e familiari penitenti ch'egli avesse.

(ibid. : 109-110)

Rafaello Lupi Romano, essendo giovane assai disviato, fu un giorno condotto da un suo amico a sentir' i sermoni a San Girolamo; e finito l'Oratorio, desiderando l'amico d'indurlo a vita spirituale, lo menò in camera del Santo Padre, dicendo che quegli era un giovane, il quale volea seguir di venire a' sermoni, e far prima una buona confessione. Udendo ciò Rafaello, si sdegnò grandemente contra l'amico, non avendo egli tal'animo, anzi tutto il contrario : nondimeno per non fargli un affronto, si pose inginocchioni, e fece una confessione finta. Del che accortosi Filippo, lo prese per la testa, e glie la strinse com'era suo solito fortemente, dicendo : Lo Spirito Santo m'ha rivelato, che di quanto tu m'hai detto, non è vero niente. Udite il penitente tali parole, sentissi

tutto compungere, ed esortandolo il Santo Padre a confessarsi bene, sentì in un subito tal mutazione, che fece una confessione (p. 238) di tutta la vita sua ; e da indi in poi continuò di confessarsi da Filippo, e col suo consiglio si fece frate di San Francesco dell'Osservanza, dove visse e morì molto religiosamente.

(ibid. : 237)

⁶⁶³ À cet égard, l'épisode qui suit est exemplaire :

Lavinia de' Rustici, prima moglie di Fabrizio de' Massimi, avanti che cominciasse a confessarsi dal Santo Padre, non avea troppo concetto di lui, e se ne rideva ; ma un giorno, che l'udì parlare delle cose di Dio, sentì così grand'affetto d'amor Divino nel cuore, che accesa tutta di desiderio di servire a Cristo, lo pigliò per suo Padre spirituale, confessandosi e comunicandosi da indi in poi tre volte la settimana, disprezzando se stessa, e attendendo sopramodo all'orazione, nella quale bene spesso era rapita in Dio ; donna di sì gran bontà che disse di lei il Santo, ch'era senz'altro in Cielo a godere con gli Angeli.

(ibid. : 94)

⁶⁶⁴ Cfr Carlo Gasbarri dans l'entrée de la BSS ; Incisa della Rocchetta 1959 et 1969 ; Vian 1973 ; Carapelli 1989. Nombre de contributions isolées ont été consacrées à des questions spécifiques de l'iconographie philippine : Sessa 1961 et 1963 ; Bellesi 1996. Cfr également Madonna 1993 et Tellini Santori et Manodori 1999 [surtout l'essai de Finocchiaro (1999)].

⁶⁶⁵ Rossoni 1995 ; Strinati 1995 (peut-être l'ouvrage le plus riche et complet sur l'iconographie du Saint, comptant nombre d'essais et une bibliographie très copieuse) ; Tellini Santoni et Manodori 1995, et surtout les essais d'Angiolino (1995), Incisa della Rocchetta (1995) et Manodori (1995) – qui adopte une perspective explicitement sémiologique ; à notre connaissance, Alba Alarcos 1996 est le meilleur ouvrage sur l'iconographie de Saint Philippe en Espagne.

⁶⁶⁶ Sant'Angelo in Vado, 1539/1543 – Ancone 1609. Sur ce peintre, cfr surtout Acidini 1998-9 et Weddigen 2000.

⁶⁶⁷ Huile sur toile, 77 x 62 cm, Bologne, église de la Vierge de Galliera, Réfectoire des Pères philippins. Probablement, le tableau fut commissionné par le Cardinal Gabriele Paleotti, très proche de Saint Philippe et de l'Oratoire. Sur ce tableau, cfr la très bonne fiche d'Elena Rossoni dans Strinati 1995 : 454-5. La signature de

l'artiste se trouve sur le petit feuillet inséré dans le livre apparaissant à la gauche de Saint Philippe. Selon des témoignages anciens, ce feuillet contenait également la date d'exécution du tableau, illisible à présent.

⁶⁶⁸ Assisi, 1564 – Rome, 1624.

⁶⁶⁹ Gravure et burin, 17,2 x 11,5 cm, Rome : Istituto Nazionale per la Grafica, Gabinetto Nazionale dei Disegni e delle Stampe, F.C. 71334 (vol. 46 H 5). Significativement, à la gravure originelle l'on a ajoutée le mot « *BEATVS* », puis remplacé par « *SANCTVS* » en 1622. *Cfr* la fiche très détaillée d'Olga Melasecchi dans Strinati 1995 : 466-47. Un autre portrait de Saint Philippe fut réalisé en cire colorée par Ludovico Leoni (Padoue 1542 – Rome 1612) autour de 1590, probablement pour le Cardinal Frédéric Borromée. Un troisième portrait, perdu, fut commissionnée par le Cardinal Baronio, signé G.B., Rome : église de S. Maria in Vallicella.

⁶⁷⁰ Fossombrone, 1589 – Pesaro, 1657. *Cfr* Cellini 1994 et Cellini et Pizzorusso 1997.

⁶⁷¹ *Saint Charles Borromée et Saint Philippe en prière*. Huile sur toile, 117,5 x 146,5 cm, Rome, église de S. Maria in Vallicella. *Cfr* la fiche de Luciano Arcangeli dans Strinati 1995 : 536-538. Le tableau a été reproduit par le graveur Giovanni Federigo Pesca (actif à Naples aux années soixante-dix du 17^e siècle) et par un autre graveur anonyme. Au même sujet Luca Giordano (Naples, 1634 – 1705) dédia un tableau en 1704 (huile sur toile, 210 x 155 cm, Naples, église des Girolamini, *cfr* la fiche d'Alba Costamagna dans Strinati 1995 : 552-553).

⁶⁷² D'ailleurs, que ce tableau soit censé flatter Saint Philippe est confirmé par le sujet, très rare, choisi par Luca Giordano pour une autre des quatre toiles peintes pour l'église des Girolamini de Naples : Saint Charles qui embrasse la main de Saint Philippe.

⁶⁷³ Probablement il s'agit d'une copie de Cristoforo Roncalli, *Le bienheureux Filippo Neri recommandant la Congrégation à la Vierge*, 1605, Rome, église de San Girolamo della Carità, porche.

⁶⁷⁴ Environ 1566 – Rome, 1638. Graveur allemand, il se rendit à Rome autour de 1604, après avoir travaillé comme dessinateur, graveur et éditeur à Strasbourg, Lyon et

Avignon. Des documents de paiement l'on sait que sept cent exemplaires de cette gravure furent réalisés en 1606.

⁶⁷⁵ *Le bienheureux Saint Philippe Neri confie ses confrères à la Vierge, et huit scènes de sa vie*, gravure au burin, 56,6 x 43,5 cm, Rome, église de S. Maria in Vallicella. Les scènes de vie ne représentent aucune conversion, mais elles contiennent un exorcisme.

⁶⁷⁶ Gravure au burin, 55,8 x 41,8 cm, Rome, 1600, église de Santa Maria in Vallicella. Sur Antonio Tempesta (Florence, 1555 – 1630), nous avons consulté Straten 1987.

⁶⁷⁷ Bologna, 1575 – 1642. La bibliographie sur Reni est très vaste. *Cfr* surtout Pepper 1984, Spear 1997 et Salvy 2001.

⁶⁷⁸ Huile sur toile, 180 x 110 cm, Rome, église de S. Maria in Vallicella.

⁶⁷⁹ *Cfr* les didascalies des scènes dix (sur l'iconographie de laquelle nous reviendrons) : « *Il beato Filippo conosce i pensieri nascosti e predice gli eventi futuri – Vede i pensieri occulti del / cuore. Predice le cose future. / Sente l'odore della purità, / la puzza del contrario* » ; onze : « *Il beato Filippo vede le anime dei suoi penitenti salire in cielo – Vede in diversi tempi l'anime di / molti suoi penitenti, et d'altre p / sone spirituali salire circondate / di luce al cielo* » ; etc.

⁶⁸⁰ Pour une représentation iconographique de cet épisode, *cfr* la fig. 28 [FIGURE 28].



Figure 28

⁶⁸¹ Urbino, 1570 – après 1640. Disciple d'Augustin Carracci à Rome.

⁶⁸² Que la main de Guido Reni soit responsable du dessin de la majorité des gravures a été démontré de façon convaincante par l'un des historiens de l'art qui ont travaillé davantage sur cet artiste, c'est-à-dire Stephen Pepper (*cf* Pepper 1971 ; *cf* aussi la fiche d'Olga Melasecchi dans Strinati 1995 : 461-2). C'est comme si les activités organisées par les Ordres religieux afin d'encourager et accompagner la béatification, puis la canonisation de leur benjamins suivissent toujours le même schéma : rédaction de l'hagiographie « officielle » du Saint, commande à un artiste célèbre pour qu'il en tire une *Vie* en images.

⁶⁸³ L'effet de décomposition de l'espace volumétrique est encore plus évident grâce à la force visuelle que le burin attribue aux lignes et aux contours.

⁶⁸⁴ L'épisode représenté dans l'arrière-plan de l'image joue donc le rôle de connotateur du premier plan (selon l'opposition classique dénotation/connotation).

⁶⁸⁵ Cfr, par exemple, la gravure vingt de la série, où Saint Philippe connaît par avance la vocation religieuse d'un jeune homme, ou la gravure trente-quatre.

⁶⁸⁶ Le diable apparaît dans maintes gravures de la série, exprimant toujours le même concept : le changement spirituel dépend de forces transcendantes, qui ne sont pas contrôlées par les voluptés individuelles.

⁶⁸⁷ Attribué à Giuseppe Grezzi, Comunanza, 1634 – Rome, 1721. Huile sur toile, 80 x 100 cm, église de S. Maria in Vallicella ; couvent, salle contiguë des Archives Historiques.

⁶⁸⁸ Sur la contagion comme métaphore de la transmission des attitudes culturelles, cfr Sperber 1996 ; Landowski 1997 ; Manetti 2003.

⁶⁸⁹ Cfr, à ce propos, Leone 2002c et Scaraffia 1993.

⁶⁹⁰ Huile sur toile, 173 x 173 cm, attribué à Pier Leone Ghezzi (Comunanza, 1674 – Rome, 1755).

⁶⁹¹ Cfr la fiche d'Anna Lo Bianco dans Strinati 1995 : 556-557.

⁶⁹² *Opera d'Ignatio Orsolini sacerdote romano, divisa in tre parti*, Rome : Per Luca Antonio Chracas, Appresso la Gran Curia Innocenziana, 1699.

⁶⁹³ Ibidem, page non numérotée :

E già che disse un Filosofo, e l'esperienza chiaramente il dimostra, che Distrahit animum Librorum multitudo (Seneca, ond'egli diede ad un suo amico questo consiglio : Probatos itaque semper lege) ; impetrate a tutti noi questa gratia dalla Diuina Sapienza, che ci contentiamo di leggere pochi Libri, e tra questi li più approuati, e quelli in particolare, che trattano delle vostre eccellenti prerogative, e delle Vite de' Santi [...].

Questi furono i sentimenti di San Giovanni Chrisostomo, nell'homilia prima sopra l'Euangelio di San Matteo : Tam mundam exhibeamus vitam, ut Librorum vice gratia Spiritus Sancti utamur, & sicut atramento illi, ita corda nostra inscribantur a Spiritu. Di questa medesima gratia, ò gran Regina del Cielo, con humilissima riuerenza vi supplica [...].

⁶⁹⁴ Pietro Berrettini, dit Peitro da Cortona ; Cortona, 1596 – Rome, 1669

⁶⁹⁵ Cfr Ferrara 1995 et surtout Lo Bianco 1995.

⁶⁹⁶ Sur la dévotion du Cardinal Orsini – Benoît XIII pour Saint Philippe, sur la tradition des textes qui racontèrent le miracle de Bénévent et sur les toiles de Pier Leone Ghezzi, *cfr* Negro 1995.

⁶⁹⁷ Ensuite cette gravure fut reproduite à son tour dans plusieurs éditions plus modernes.

⁶⁹⁸ Cette transition fait explicitement l'objet des considérations d'Ignazio Orsolini :

Perche l'accennato Miracolo fù operato dalla Maestà Divina nella persona dell'Eminentissimo Orsini Arcivescovo di Benevento per mezo delle Immagini della Vita di San Filippo Neri, & io per mia particolar diuotione teneuo già raccolte in vn volume tutte le sopradette Imagini, con alcune breui Riflessioni sopra ciascuna di esse, appoggiate a varij Detti, e Sentenze del Vecchio Testamento, & indirizzate al medesimo Santo a fine di ottenere il suo padrocino, per le istanze fattemi da persone di gran confidenza, risoluetti di dare in luce tali Discorsi, sperando, che si come il Santo per mezo delle sue Immagini ottenne al detto Cardinale la preseruazione della vita corporale sotto le ruine del Terremoto ; così con le sue intercessioni accompagnate dalla lettura di questa breue Operetta coseruerà veri imitatori delle sue virtù, secondo li motiui, che dalli seguenti Ragionamenti verranno suggeriti alle anime loro.

(Dans la préface d'Orsolini 1699)

L'épisode du miracle de Bénévent devient donc l'occasion d'une dissertation érudite sur le rôle des images dans le Catholicisme. L'auteur, s'appuyant sur la théologie de Saint Thomas d'Aquin, repropose les thèses du Concile de Trente et du Cardinal Paleotti sur le bon usage des images chrétiennes :

L'Angelico Dottore S. Tommaso apporta tre ragioni, per le quali gli Apostoli, & i loro Successori introdussero nella Chiesa le sacre Immagini. La prima fu (3.Sent. dist.4) acciò per mezo di esse le persone semplici, & ignoranti imparassero, come da tanti libri quello, che deuno sapere, per conseguire

l'eterna salute. Secondariamente, acciò i Misterij dell'Incarnazione, e Passione del nostro Salvatore Giesù Christo, e gli essemplj di virtù lasciati a noi dalla sua Santissima Madre, e da gli altri Santi s'impressero maggiormente ne' cuori nostri al vederli di continuo rappresentati nelle Chiese, ne gli Oratorij, e nelle proprie habitationi. E finalmente, per mantenere sempre viua, & accesa ne' cuori humani la fede, e la diuotione verso Dio, e verso i Santi medesimi e per animarci a ricorrere alla loro protezione nelle occorrenze de' pericoli, che spesso s'incontrano nella presente vita, sì intorno alla salute dell'anima, come a quella del corpo; essendo verissimo, che gli huomini più efficacemente si muovono a chiedere a Dio le grazie delle cose, che vedono, che da quelle, che sentono.

(Ibid.)

D'où l'opportunité de reproduire en images la vie de Saint Philippe Neri. Dans le passage qui suit Ignazio Orsolini argumente à faveur de la juxtaposition des mots et des images, de la nécessité de commenter ces dernières par les premiers, et nous donne également nombre d'informations intéressantes sur la circulation des textes qui composent la tradition hagiographique et iconographique philippine :

Per tutte queste ragioni la Prouidenza Divina dispose, che le virtù heroiche di San Filippo Neri, & i Miracoli più segnalati di questo gran Taumaturgo de' nostri tempi, fussero intagliati in rame, & vniti all'Historia della sua Vita, ò pure da quella diuisi, si pubblicassero per tutto il Mondo, acciò la diuotione verso questo Santo si potesse egualmente diffondere in ogni sorte di persone, e tutte venissero a partecipare del suo potentissimo padrocinio.

Ma perche il mezo più sicuro per godere la protezione de' Santi in questa vita, e diuenir poi loro compagni nella gloria del Cielo, è l'imitatione delle virtù da essi praticate, mentre uiueano in questa carne mortale, perciò in questa seconda Impressione della presente Opera, la quale contiene 44. Riflessioni sopra la Vita del Santo, rappresentata in 44. Figure, col Thema preso in ciascuna figura da vno de' Libri del Testamento Vecchio, si è aggiunta la Seconda Parte di altre 44. Riflessioni sopra la Vita del medesimo Santo espressa in dette Figure appoggiate ordinatamente a varij Detti, e Sentenze del Testamento Nuovo. Et in oltre, hauendo la Sacra Congregatione de' Riti ad istanza del sopradetto Sig.

Cardinale Arcivescouo di Benevento, e de' Reuerendi Padri dell'Oratorio di Roma conceduto con decreto pubblicato l'anno 1690. per la Chiesa Vniuersale la Messa propria di S. Filippo, anche dalle parole di detta Messa si sono cavati varij motivi di riflettere alle virtù del Santo, per accendere ne' Lettori il desiderio d'imitarle, come nella Terza Parte di quest'Opera si vedra.

(ibid.)

Cet ouvrage très savant, qui légitime à la fois l'hagiographie et l'iconographie de Saint Philippe, utilisant les gravures de Reni et Ciamberrano (plus celles qui avaient été ajoutées à la série) comme prétexte pour légitimer le culte des Saints par des références à l'Ancien et au Nouveau Testament, mériterait une attention particulière, beaucoup plus approfondie de celle que nous pouvons lui dédier dans les limites du présent livre.

⁶⁹⁹ Vers tiré de l'ouvrage *Prose et Carmina / Francisci Guarini Lupiensis. / è Societate Iesu. / Prefecti Studiorum / in Collegio / Neapolitano / eiusdem / Societatis*, Naples : Ex Typographia Iacobi-Raillard, 1682, cinquième élégie : DIVVS FRANCISCVS XAVERIVS.

⁷⁰⁰ Cfr également l'Annexe 6.

⁷⁰¹ Ce choix résout également le problème suivant : le terme « mission » ne fut pratiquement pas employé en époque moderne. Mais il ne faut pas faire trop de confiance aux mots : des phénomènes missionnaires existaient déjà même lorsqu'un terme pour les nommer ne s'était pas encore diffusé.

⁷⁰² Selon Zubillaga (Introduction à François Xavier 1996), le Saint connaissait le castellan, le basque, le français, le latin, l'italien, le portugais, le tamoul et le japonais. Cependant, dans aucun des documents conservés le Saint n'utilise les langues orientales, sinon pour insérer des mots isolés, translittérés dans l'alphabet latin. Sur le style de Saint François Xavier écrivain, cfr Zubillaga, *op. cit.* : 36-39.

⁷⁰³ Nous suivons la biographie que Felix Zubillaga, rédacteur de MHSI, a reconstruit à partir des lettres et des autres documents écrits par le Saint (Zubillaga 1996, *op. cit.* : 3-15) (il faut cependant tenir compte de l'influence que l'idéologie de l'auteur a pu exercer sur son usage des sources). Nous intégrons cette biographie par les indications contenues dans l'entrée « Francesco Saverio » de la BSS (éd. par Angelo

Maria Raggi). Cette deuxième source secondaire utilise également les documents contenus dans les AASS et les éléments fournis par les biographies (ou hagiographies) successives. *Cfr* également les publications parues dans l'occasion des 450 ans depuis la mort du Saint, surtout Haub et Oswald 2002 et le volume 71 de l'*Archivum Historicum Societatis Iesu*, paru en occasion du même anniversaire, et entièrement dédié à Saint François Xavier. Dans ce volume, *cfr* surtout Haub 2002.

⁷⁰⁴ Sa famille était noble : son père était docteur de l'Université de Bologne et président du Conseil Royal.

⁷⁰⁵ Il logea dans le collège de Sainte Barbara.

⁷⁰⁶ Selon Angelo Maria Raggi, au contraire (BSS) Saint François Xavier partagea sa chambre avec Pierre Fabre depuis 1526, et avec Ignace de Loyola depuis 1529. La biographie du Saint contenue dans la BSS affiche plusieurs différences par rapport à celle reconstruite par Zubillaga. Nous ne signalerons que les disparités les plus importantes.

⁷⁰⁷ Selon la BSS, le Saint aurait touché la côte du Brésil avant de se rendre au Mozambique.

⁷⁰⁸ Selon la BSS, le Saint aurait touché Socotra, au sud du Yémen, avant d'arriver à Goa. Socotra aurait été habitée par des Chrétiens qui n'avaient pas d'assistance religieuse. Goa avait été conquise et fortifiée en 1510 par le portugais Alfonso de Albuquerque (Allandra, près de Lisbonne, 1453 – Goa, 1515). Cette ville, qui demeura portugaise jusqu'à 1961, devint bientôt le centre principal à partir duquel s'exerçait le domaine de la couronne lusitane sur l'Océan Indien, ainsi que le point de départ de l'expansion religieuse du Catholicisme dans les Indes orientales. La bibliographie sur l'expansion coloniale (mercantile et religieuse) du Portugal dans l'Océan Indien est immense. Pour une introduction rapide, Reinhardt 1996.

⁷⁰⁹ Selon la tradition, ce fut Angero, un meurtrier japonais échappé de son pays, qui lui décrivit pour la première fois cette terre.

⁷¹⁰ Assisté par le chinois Antoine, selon la BSS.

⁷¹¹ Pour une classification plus articulée des écrits du Saint, *cfr* Zubillaga, *op. cit.* : 34-36. L'écriture de lettres de plusieurs types est l'une des règles que Saint Ignace de Loyola imposa aux missionnaires jésuites pour qu'ils lui rendissent compte de leurs activités. Cette démarche rentre dans notre définition structurale de mission comme processus soutenu par une institution ; dans le cas des Jésuites, cette organisation se

manifeste comme particulièrement systématique (l'écriture de lettres et leur circulation, relativement rapide, entre l'Europe et l'Asie permirent de mettre en place un véritable réseau de communication).

⁷¹² Selon Zubillaga, cette pauvreté de documents originaux s'expliquerait par le fait que les écrits de François Xavier (et surtout ceux qui contenaient sa signature), juste après la béatification en 1619 furent considérées comme des reliques, et souvent volées ou morcelées.

⁷¹³ En latin Petrus Possinus ; né à Laure en 1609, il mourut à Toulouse en 1686.

⁷¹⁴ Le Cardinal Sirleto, sous mandat de Pie IV, et le général de la Compagnie Diego Laínez firent en sorte que des traducteurs humanistes présentassent en latin classique les lettres indiennes de Xavier. En 1565, 20 traducteurs avaient déjà été formés pour cette activité.

⁷¹⁵ Ces textes ne rentrent pas dans la période que nous étudions, mais parfois nous les tiendrons en compte dans nos analyses.

⁷¹⁶ ...*ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus primus sancti Francisci Xaverii epistolae aliaque scripta complectens quibus praemittitur eius vita a P. Alexandro Valignano S.I. ex India Romam missa* (Madrid : typis Augustini Avrial, 1899-1900). – *Tomus secundus. Scripta Varia de sancto Francisco Xaverio*. Madrid : typis Gabrielis López del Horno, 1912.

⁷¹⁷ ...*nova editio ex integro refecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta. Ediderunt Georgius Schurhammer, S.I., et Iosephus Wicki, S.I. Tomus I (1535-1548) (= Monumenta Historica Societatis Iesu a Patribus eiusdem Societatis edita. Volumen 67. Monumenta Missionum Societatis Iesu. Vol. I). Rome (apud « Monumenta Historica Societatis Iesu », Borgo S. Spirito, 5) 1944 [...] Tomus II (1549-1552) (= Monumenta [...] Volumen 68. Monumenta Missionum [...] Vol. II), Rome 1945.*

⁷¹⁸ Mme Charlotte de Castelneau – L'Estoile a entamé un dépouillement et une analyse systématiques de ce corpus constitué par les *indipetæ* jésuites. Sur le « désir des Indes », *cfr* aussi Roscioni 2001.

⁷¹⁹ *Epistolæ S. Francisci Xaverii*, 1 : 156.

⁷²⁰ *Ibidem*, 9 : 399-440.

⁷²¹ Abelly 1664.

⁷²² Ainsi, déjà en 1545, le jésuite Araoz à propos de Saint François Xavier disait que « *no menos fruto ha echo en España y Portugal con su letra, que en las Indias con su doctrina* », Zubillaga, *op. cit.* : 33. Bartoli disait du Saint ce que Saint Grégoire disait de Saint Cyprien, que ses lettres avaient suscité des martyres plus nombreux encore de ceux qui avaient été témoins de martyres.

⁷²³ L'on ignore la date de naissance.

⁷²⁴ À ce propos, *cfr* également les théories juridiques et politiques proposées par Jean Bodin (Angers, 1520 – Laon, 1596).

⁷²⁵ *Cfr* Kircher 1679.

⁷²⁶ Lettre du 1^{er} janvier 1542, envoyée de Mozambique aux compagnons de Rome (copie faite en 1542-43 ; Zubillaga, *op. cit.* : 79-80).

⁷²⁷ *Cfr* également un passage tiré de la lettre que le Saint envoya à Rome de Cochin, le 20 janvier 1548, après avoir été dans l'Île du More :

El rey de Maluco es moro [...]. Deja el rey de ser cristiano por no querer dejar los vicios carnales, y no por ser devoto de Mahoma. No tiene otra cosa de moro sino ser de pequeño circuncidado, y después de grande ser cien veces casado, porque tiene cien mujeres principales y otras muchas menos principales. Los moros de aquellas partes no tienen doctrina de la secta de Mahoma ; carecen de alfaquis [guides spirituelles], y los que son, saben muy poco, y quasi todos extranjeros.

(François Xavier 1996 : 220)

Plus tard, le roi de l'Île manifesta une attitude très relativiste envers la religion : « *Este rey me mostraba muchas amistades, en tanto que los moros principales de su reino le tenían a mal ; deseaba que yo fuese su amigo, dándome esperanzas que en algún tiempo se haría cristiano : quería que lo amase con esta tacha de moro, diciéndome que cristianos y moros teníamos un Dios común, y que en algún tiempo todos seríamos unos.* » Ce roi concéda même à Saint François Xavier de baptiser l'un de ses fils.

Mais à propos du relativisme culturel démontré par certains indigènes des missions jésuites, le passage le plus amusant est peut-être celui contenu dans une lettre

envoyée par Saint François Xavier à Saint Ignace de Loyola (de Cochin) le 14 janvier 1549, à propos de l'écriture japonaise :

Mãdoos el alfabeto de Japón. Escriben muy diferentemente de nosotros, comenzando de arriba abajo. Y preguntando yo a Paulo por qué no escribían al modo nuestro, él me respondió que por qué nosotros no escribiámos al modo suyo.

(Ibidem : 278)

⁷²⁸ Mais *cfr* également un passage d'une lettre de Saint François Xavier de Cochin, où le missionnaire décrit avec mépris la malhonnêteté de brahmanes :

Hay en estas partes, entre los gentiles, una generación que se llaman brahmanes : éstos sustentan toda la gentilidad. Tienen cargo de las casas donde están los ídolos : es la gente más perversa del mundo. [...] Es gente que nunca dice verdad, y siempre piensan cómo han de sutilmente mentir y engañar los pobres, sencillos y ignorantes, diciendo que los ídolos demandan que les lleven a ofrecer ciertas cosas, y éstas no son otras sino las que los brahmanes fingen y quieren, para mantener sus mujeres, hijos y casas [...]. Son estos brahmanes hombres de pocas letras : y lo que les falta en virtud, tienen de iniquidad y maldad en grande aumento. A los brahmanes de esta costa donde ando, pésales mucho de que yo nunca otra cosa hago sino descubrir sus maldades : ellos me confiesan la verdad cuando estamos a solas, de cómo engañan el pueblo : confiésame en secreto que no tienen otro patrimonio sino aquellos ídolos de piedra, de los cuales viven fingiendo mentiras.

(Ibidem : 113)

Mais même les brahmanes ne peuvent pas résister à la force de persuasion de Saint François Xavier. Plusieurs d'entre eux se convertissent (« *y muchos, por lo que les digo, pierden la devoción al demonio y se hacen cristianos* »).

Les lettres du Saint contiennent maints passages qui expriment du mépris envers la religion traditionnelle des pêcheurs. Un récit de dispute entre le Saint et les brahmanes

autour de questions théologiques se trouve dans la lettre qu'il envoya de Cochin le 15 janvier 1544 (Ibidem : 114).

⁷²⁹ C'est-à-dire prêtre musulman.

⁷³⁰ À Goa, en effet, les Jésuites ne commencèrent pas l'évangélisation de zéro, mais continuèrent à perfectionner celle déjà commencée par les Franciscains du Collège de Saint Paul, fondé après 1538.

⁷³¹ Lettre envoyée à Saint Ignace de Loyola de Tuticorin le 28 octobre 1542, copie de 1543.

⁷³² « *Agora está el señor gobernador para hacer una cosa de mucha memoria y servicio de Dios nuestro Señor, que es, de juntar todos estos cristianos, los cuales están lejos unos de otros, y ponerlos en una isla, y darles rey que mire por ellos, manteniéndoles justicia, y con esto, juntamente quien mire por sus ánimas.* » Le plan de constituer une colonie de Chrétiens à Jaffna fut formulé en 1560 ; mais l'île ne put pas être conquise, de sorte qu'en 1561 les Chrétiens furent transférés à Mannar, qu'ils durent quitter ensuite à cause d'une peste en 1563.

⁷³³ Copie faite à Coimbra en 1547.

⁷³⁴ Il faut quand même admettre que l'iconographie s'inspira de certains passages des lettres de Saint François Xavier, puis repris de façon hyperbolique par les hagiographes. Cfr la phrase suivante (tirée de la même lettre) : « *Es tanta la multitud de los que se convierten a la fe de Cristo en esta tierra donde ando, que muchas veces me acaesce tener cansados los brazos de bautizar [...] hay día que bautizo todo un lugar [...]* » (ibid. : 111-2) ; à cet égard, le passage le plus connu est peut-être celui tiré d'une lettre écrite par le Saint à Cochin et envoyée à ses compagnons de Rome le 27 janvier 1545 (copie de 1547) : « *Nuevas de estas partes de la India, os hago saber cómo Dios nuestro Señor movió, en un reino donde ando, mucha gente a hacerse cristiana : fue de manera, que en un mes bauticé más de diez mil personas [...]* » (ibid. : 165). En raison de ces baptêmes prodigieux, en 1615 le bras droit de Saint François Xavier fut amputé de son corps (enseveli depuis 1554 sous l'autel majeur de l'ancienne église de la maison professe des Jésuites, le *Bom Jesus*) et transporté à Rome, dans le *Gesù* (sur l'histoire des reliques de Saint François Xavier, cfr Schurhammer 1965d). En 1949 l'on célébra les quatre cent ans après la première arrivée du Saint au Japon. Pour l'occasion, ce même bras fut transporté à Tokyo, où une messe solennelle, célébrée le 12 juin, attira près de trente mille fidèles.

Parfois, l'exposition rituelle du corps de Saint François Xavier a provoqué des polémiques. Auprès de la bibliothèque du *Graduate Theological Union*, à Berkeley, nous avons lu un pamphlet assez rare, publié à Bombay, en Inde, par « *His Holiness Shri-1008 Goswami Dikshitji Maharaj* », en 1964. Dans cet opuscule, intitulé *Debunking a Myth / Or / The Re-Discovery of St. Francis Xavier – The True Story of His Life and Deeds*, l'auteur manifeste toute son indignation envers les actes de dévotion populaire par lesquels l'on rendit hommage au sarcophage argenté de Saint François Xavier, lors de son exposition à Goa le 23 novembre 1964. Le polémiste, visiblement enragé conte le Catholicisme, l'Église, et surtout contre les Jésuites et le même Saint François Xavier, commence son ouvrage par la phrase suivante :

On Monday November 23, 1964, there was witnessed amidst much fan-fare the exposition of the silver Sarcophagus of St. Francis Xavier in Goa. This publication also is an exposition in another sense – unveiling in a truer sense – of St. Francis Xavier, revealing in stark detail the deeds of violence and cruelty that he caused to be perpetrated in Goa and elsewhere to increase the numbers of Catholics.

Les pages qui suivent cette première déclaration ne sont pas moins agressives envers le Saint. Les considérations contenues dans ce court essai n'ont pas plus de valeur historique que les hagiographies écrites au seizième et au dix-septième siècle afin de glorifier la mémoire du missionnaire jésuite. C'est quand même intéressant de constater qu'au vingtième siècle le personnage et la vie de Saint François Xavier sont encore à même de susciter des passions violentes, des réactions irrationnelles de haine ou d'amour (en fait, les annotations que quelques sympathisants de la Compagnie de Jésus ont écrit dans le livre indien en réponse aux attaques de son auteur sont aussi très violentes, au point qu'il vaut mieux ne pas les reporter à l'intérieur d'un livre...)

⁷³⁵ *Cfr* ce passage tiré de la lettre que le Saint envoya d'Amboine à ses compagnons résidents en Inde le 10 mai 1546 : « *Si el rey se hiciera cristiano allá, espero en Dios nuestro Señor que en estas partes de maluco se han de hacer muchos cristianos* » ; mais il ajoute « *y aunque él no se haga cristiano, creed que, con vuestra*

venida, Dios nuestro señor ha de ser muy servido en estas partes » (François Xavier 1996 : 199).

⁷³⁶ Une autre version, légèrement différente, de l'histoire de la conversion du marchand se trouve dans la lettre que Saint François Xavier envoya en Europe d'Amboine le 10 mai 1546 (copie de 1553).

⁷³⁷ Selon l'auteur du *Tratado de la islas de los Malucos* (1543 environ), qui avait vécu à Ternate jusqu'à 1539, et avait étudié la tradition des cantiques de la région, le premier roi qui se convertit à l'Islam fut Tidore Vongue autour de 1470. Il était le père du roi Boleife, sous lequel les portugais arrivèrent à Ternate, en 1513 (Schurhammer 1928 : 1158 ; Rebello 1856 : 155 ; Valentyn 1724-6, 1 : 1240). Selon les traditions de l'île, les chinois furent les premiers à arriver à Ternate, suivis par les malaisiens, les javanais, les persans et les arabes.

⁷³⁸ Cfr Madlycott 1905 (qui est cependant quelque peu biaisé par l'idéologie de l'auteur) et les informations contenues dans Mishra 1978. Selon la tradition, Saint Thomas, l'apôtre de la Galilée, serait arrivé à Kerala en 52, où il aurait fondé sept églises, lesquelles cependant ne prospérèrent pas, à cause de l'hostilité des habitants de ces régions. Le témoignage le plus ancien sur l'activité évangélisatrice de Saint Thomas en Inde est contenu dans les *Actes du Saint Apôtre Saint Thomas*, rédigés en Syriaque autour du deuxième siècle. Puis, l'hagiographie chrétienne compte deux Saints indiens, Saint Sévère, qui aurait évangélisé les barbares de l'Europe du Nord, et Saint Josaphat, dont la vie fut racontée en forme d'hagiographie par Saint Jean Damascène. Des missionnaires franciscains, Thomas de Tolentino, Jacques de Padoue et Pierre de Sienne, furent martyrisés à Thane, en Inde, au XIV^e siècle pour avoir prêché contre les lois du prophète Mahomet, tandis qu'un autre prêcheur, le dominicain français Jourdain, réussit à rentrer de l'Inde en Europe et y devint évêque de Quilon. La bibliographie sur l'introduction du Christianisme en Inde est immense. La maison d'édition *Merging Currents*, spécialisée dans ce domaine, maintient une base de donnée en ligne contenant un nombre toujours croissant de publications : www.mergingcurrents.com

⁷³⁹ La première nécessité étant l'envoi de prêcheurs en Inde.

⁷⁴⁰ Cfr Freitas 1907.

⁷⁴¹ « *Vino con estos mercaderes portuguesas un japon, llamado por nombre Angeró, en busca mía, por cuanto los portuguesas que allá fueron de Malaca, le hablaron de mí. Este Angeró venía con deseo de confesarse conmigo, por cuanto dio*

parte a los portugueses de ciertos pecados que en su juventud tenía echos, pidiéndoles remedio para que Dios nuestro Señor le perdonase tan graves pecados » (ibid.).

⁷⁴² « *El sabe hablar portugués razonadamente, de manera que él me entendía todo lo que yo le decía, y yo a él lo que me hablaba » (ibid.).*

⁷⁴³ À notre avis, il n'est pas trop forcé de retrouver dans ce concept les prodromes de la notion d'action communicative selon Habermas 1981.

⁷⁴⁴ La première relation sur le Japon fut rédigée par Jorge Alvares. Elle a été publiée par Cámara Manoel 1894.

⁷⁴⁵ Cfr également un passage analogue tirée d'une lettre que Saint François Xavier envoya à Saint Ignace de Cochin le 14 janvier 1549 :

Viendo yo la disposición de los indígenas de estas partes, quienes por sus grandes pecados, no son nada inclinados a las cosas de nuestra santa fe ; más aún, la tienen en odio, y les duele sumamente que les hablemos de hacerse cristianos ; y por la mucha información que tengo del Japón, que es una isla junto a China, donde todos son gentiles, no moros ni judíos, y gente muy curiosa y deseosa de saber cosas nuevas de Dios y otras naturales, me resolví, con mucha satisfacción interior, a ir a aquella tierra, pareciéndome que entre aquella gente podrán perpetuar ellos mismos el fruto que haremos en vida los de la Compañía.

(Ibid. : 276)

⁷⁴⁶ Le même Anjiró, qui avait pris le nom de baptême de Paul de la Sainte Foi ; un deuxième japonais connu sous le nom de Juan de Torres, serviteur du premier ; et un troisième converti connu comme Antoine, originaire de Kagoshima. Cfr Cámara Manoel 1894 : 80 ; Schurhammer 1928 : 658 et 4060.

⁷⁴⁷ Ensuite, les Japonais furent exclus de l'interdiction empêchant à tous les autres indigènes de faire partie de la Compagnie

⁷⁴⁸ François Xavier 1996 : pp. 269-70 :

Yo voy determinado de ir primeramente adonde está el rey, y después a las universidades donde tienen sus estudios, con grande esperanza en Jesucristo nuestro Señor que me ha de ayudar. La ley que ellos tienen, dice Paulo que fue

traída de una tierra que se llama Chengico, que está pasada la China y después Tartao, según dice Paulo, y en ir de Japón a Chengico y tornar a Japón ponen en el camino tres años.

⁷⁴⁹ Prêtre, né à Valence autour de 1515, il enseigne la grammaire à Mallorca, Valence et Valdecona, puis en 1538 il se rendit au Mexique, où en 1542 il joignit l'expédition de Rodrigo López de Villalobos pour les Philippines et les îles Moluques. À Amboine, en 1546, il connut Javier et après deux ans il entra dans la Compagnie de Jésus à Goa. En 1546 il se rendit au Japon avec Saint François Xavier. Lorsque, comme nous le verrons, le Saint abandonna ce pays, Torres y demeura comme supérieur de mission de 1552 à 1570. Il mourut la même année à Shiki (Schurhammer 1929 : 11-14).

⁷⁵⁰ La bibliographie concernant l'histoire du Christianisme au Japon est immense. Nous avons consulté surtout Haas 1902 ; Delplace 1909-10 ; Schurhammer 1923 ; Anesaki 1930 ; Voss et Cieslik 1940 ; Laures 1950, 1954, 1959 (et les autres ouvrages de cet auteur) ; Jennes 1973 ; Kitagawa 1990 ; Bourdon 1993 ; Boxer 1993 ; Moran 1993 ; Ross 1994 ; Alden 1996. Une vaste bibliographie sur ce sujet, en Japonais ainsi que dans les principales langues occidentales, se trouve dans Kitagawa 1990 : 136-7. *Cfr* aussi Elison 1973, qui contient une chronologie détaillée (pp. ix-xi).

⁷⁵¹ L'école Tendai, établie au 8^e siècle, est l'une des plus importantes du Bouddhisme japonais. Le nom de cette école dérive de son lieu d'origine, la montagne sacrée T'ien-t'ai, dans le sud-est de la Chine, où elle fut fondée par le philosophe Chih-i (538-597) ; ce dernier essaya d'unifier les enseignements de Bouddha Sakyamuni, transmis à la Chine par les Bouddhistes provenant de l'Inde.

⁷⁵² Cette école, fondée par Shinran (mort en 1262) et réorganisée par Rennyo (mort en 1499) fleurit à l'intérieur d'une société religieuse militante, fondée sur la loyauté féodale. Entre 1570 et 1580, Nobunaga la combattit âprement, parvenant à conquérir la citadelle religieuse d'Ishiyama.

⁷⁵³ Nous utilisons ce terme afin de décrire l'attitude du Saint de l'extérieur, quoique le concept de monothéisme soit anachronique dans ce contexte.

⁷⁵⁴ *Cfr*, sur ce concept, Lotman 1999 et Volli 1988, 1991, 1992, 1994, 2000.

⁷⁵⁵ Cependant, quoique la conversion se caractérise toujours par une collaboration réciproque entre Dieu et l'homme, il ne reste pas moins que l'acceptation de l'action salutaire se doit à la grâce de Dieu. Ainsi, lorsque l'on distingue la conversion des Indiens de celle des Japonais par le fait que les premiers se convertissent à cause d'un

miracle, tandis que les seconds en vertu d'une rationalité lucide, la grâce joue le même rôle dans les deux conversions, sauf que pour les premiers Dieu se sert d'un miracle, pour les autres du raisonnement.

Mais du point de vue théologique ce n'est pas le raisonnement qui produit la conversion, puisque sans la grâce suffisante la conversion n'aurait pas lieu dans aucun des deux cas. L'homme n'accomplit une *opera propria* que lorsqu'il refuse la grâce, mais il doit considérer son « libre oui » comme un don de Dieu.

⁷⁵⁶ Conséquence d'une persuasion où la crédibilité des missionnaires, comme Saint François Xavier l'affirme explicitement dans ses lettres, est remarquablement accrue par les connaissances scientifiques qu'ils peuvent démontrer de posséder face au public des missionnés. Pour la première fois, donc, la science devient l'instrument, et non l'obstacle, de la diffusion d'une religion.

⁷⁵⁷ Sur l'influence que ces lettres exercèrent vis-à-vis de la production d'*indipeta* écrites par des Jésuites souhaitant devenir des missionnaires, *cf.* à titre d'exemple, Schurhammer 1965m, qui contient une liste des lettres de ce type envoyées de Messine.

⁷⁵⁸ Cette biographie est importante dans le cadre des initiatives pour la béatification et pour la canonisation de Saint François Xavier, mais aussi comme source de quelques autres hagiographies postérieures. Cependant, elle ne connut pas une diffusion comparable à celle de la *Vie* d'Horace Torsellini, dont nous nous enquerrons de façon particulière. Le texte de l'hagiographie de Teixeira est contenu dans MHSI, *Monumenta Xaveriana*, éd. Georges Schurhammer et Joseph Wicki, 2 : 815-918 (éd. de Madrid, 1912) ; pour une description philologique détaillée de cette source hagiographique manuscrite (le manuscrit de Villarejo de Fuentes, dont ils existent deux exemplaires), *cf.* *ibid.*, vol. 1, pp. XXVII-XXX ; pour les réticulations à cette description et pour une attribution correcte du manuscrit, *cf.* le vol. 2, pp. 815-816 ; pour l'étude d'une autre source manuscrite concernant la vie de Saint François Xavier - la relation de Manuel Barradas, SI (Monforte – Elvas, 1572 – Cochín, 1646), *cf.* Schurhammer 1965e.

⁷⁵⁹ Suivie à distance de quelques années par celle de l'hagiographe « rival » Ioam de Lucena : *Historia da vida do padre Francisco de Xauier, e do que fizerao na India os mais religiosos da Companhia de Iesu, / composta pelo padre Ioam de Lucena da*

mesma Companhia portugues natural da villa de Trancoso, Lisbonne : Imprensa per Pedro Crasbeeck, 1600. Cet ouvrage, sur lequel nous reviendrons, se présenta tout de suite comme « alternatif » par rapport à celui de Torsellini. Celui-ci était, comme nous le verrons, un professeur italien qui ne se déplaça jamais de son pays et qui écrivit un ouvrage « officiel », en latin. Ioam de Lucena, au contraire, s'adressait à un public moins cultivé (d'où le choix du Portugais) avec un style moins formel. Le livre de Lucena fut traduit en italien mais la traduction parut plus tard de la *Vie* de Torsellini (*Vita del B.P. Francesco Xauier della Compagnia di Giesu. / Composta dal P. Giouanni di Lucena in lingua portughese, et trasportata nell'italiana dal P. Lodouico Mansoni della medesima Compagnia, Rome : Per Bartolomeo Zannetti, 1613*); une autre traduction parut en espagnol (*Historia de la vida del P. Francisco Xauier. Y de lo que en la India oriental hizieron los demas religiosos de la Compania de Jesus. / Compuesta en lengua portuguesa por el padre Ioan de Lucena natural de la villa de Trancoso ; Y traduzida en castellano por el P. Alonso de Sandoual natural de Toledo, ambos de la misma Compania, Séville : Por Francisco de Lyra, 1619*). ; la *Vie* de Lucena eut en outre, comme nous le verrons en détail, une grande influence sur le développement de l'iconographie xavierienne. D'autres *Vies* manuscrites de Saint François Xavier furent rédigées pendant la période que nous étudions, mais nous ne faisons que les mentionner, car elles firent l'objet d'une circulation très restreinte, et donc peut significative vis-à-vis de nos objectifs.

Un rôle important pour la connaissance de l'évangélisation du Japon promue par Saint François Xavier joua aussi un ouvrage de l'aventurier et voyageur portugais Fernão Mendes Pinto (Montemor-o-Velho, 1510 – Pragal, 1583) : le récit de voyage (plutôt fabuleux) *Peregrinação* (Pinto 1614 et, pour une bibliographie sur ce texte, Pinto 2003). Mendes Pinto connut personnellement Saint François Xavier et en fut un grand admirateur. Cependant, la première édition de cet ouvrage parut à Lisbonne en 1614, et donc vingt ans après la parution de la première édition de la *Vie* d'Horace Torsellini.

Pour une liste très concise mais assez complète (quoique elle ne mentionne que les ouvrages en prose) des ouvrages qui contribuèrent à constituer l'identité hagiographique de Saint François Xavier, après sa mort et surtout pendant les procès de sa canonisation, *cf* Osswald Trinitate Guerreiro 2002.

⁷⁶⁰ Né en 1536 à Vila Viçosa, Portugal, dans une famille de Juifs convertis, il mourut à Tuttukkuti, en Inde, en 1608. Il traduisit dans la langue tamil le vies des

Saints, un manuel de confesseurs et deux catéchismes, et il écrivit la première grammaire du Tamil. *Cfr* Henriques 1982 ; Zupanov 1999.

⁷⁶¹ Auteur, entre autres, d'un *Nomenclator seu Vocabularium ad vsum Gymnasii Societatis Iesu* (Rome : apud Aloysium Zannettum, 1594) et d'un *De particulis Latinae orationis* (Rome : apud Aloysium Zannettum, 1598).

⁷⁶² Auteur, entre autres, de *Lauretanae historiae libri quinque* (Rome : apud Aloysium Zannettum, 1597) et de *Epitomae historiarum libri 10* (Louvain : sumptibus Iacobi Cardon & Petri Cauellat, 1620).

⁷⁶³ À propos des bollandistes, il faut rappeler que Daniel Papebroech fut lui même dévot de Saint François Xavier. Guéri de la peste après avoir invoqué le Saint, en 1678 il lui dédia un *Eucharisticon* en dix-neuf distiques, qu'il cacha ensuite dans les *Acta Sanctorum (Appendix ad Ephemerides Graecorum et Moscorum)*, Maii I, Anvers 1680 : 67. *Cfr* Coens 1963.

⁷⁶⁴ Des nombreuses éditions de *Vies* de Saint François Xavier furent en outre imprimées lors de sa canonisation en 1622 : à Antwerpen, Barcelone, Bologne, Douai, Grenade, Jaroslav, Lime, Macao, Malinas, Naples, Palerme, Paris, Poznanie, Rome, Rouen, Séville et Vénise. *Cfr* Schurhammer 1965f.

⁷⁶⁵ *Vida del P. Francisco Xavier [...]* escrita en Latin por el P. Horacio Turselino y traduzida en Romance por el P. Pedro de Guzman, Valladolid : Por Iuan Godinez de Millis, 1600 (version augmentée publiée à Pampelune en 1620, deux ans avant la canonisation, auprès de Carlos de Labàyen. Cela est très intéressant par rapport à la géographie de la culture : un Saint espagnol dut recevoir d'abord l'approbation romaine - même du point de vue de l'écriture de sa *Vie* - pour être ensuite connu dans son propre pays à travers la traduction d'une hagiographie italienne).

⁷⁶⁶ *La vie du bien-heureux pere Francois Xauier*, premier de la Compagnie de Iesus, qui a porte l'euangile aux Indes, & au Iappon. / Diuisee en six liures par Horace Turselin de la Compagnie de Iesus, et traduite en francois par vn pere de la mesme Compagnie, Douay : De l'imprimerie de Baltazar Bellere, 1608.

⁷⁶⁷ *Het leven vanden heylighen Franciscus Xaverius* : die den eersten vande Societeyt Iesu het H. evangelie in Indien ende Iaponien heeft ghepredickt. Ghedeylt in ses boecken. / Door den E.P. Horatius Turselinus in't Latijn beschreven, ende door den

E.P. Franciscus de Smidt verduytscht : beyde priesters der Societeyt Iesu, Antwerpen :
By Cornelis Woons, op de Melck-merckt 1646.

⁷⁶⁸ Le titre contredit le contenu de certains passages de l'hagiographie, où l'on affirme explicitement que des parties de l'Inde avaient été déjà évangélisées par Saint Thomas. Ce titre essaie donc de produire un effet de surprise et d'émerveillement chez le lecteur. En effet, toute l'hagiographie de Torsellini essaie de construire le personnage de Saint François Xavier comme le premier convertisseur de l'extrême Orient.

⁷⁶⁹ Après de la Bibliothèque Nationale de Florence nous avons consulté la deuxième édition de cet ouvrage (In Firenze : appresso Cosimo Giunti, 1612).

⁷⁷⁰ Nous aurions pu étudier la version espagnole, ou celle en français. Pour des raisons logistiques, nous avons choisi la traduction italienne.

⁷⁷¹ À son tour, le poème est précédé par une dédicace à Don Ferdinando Gonzaga, Grand Prieur de Barletta, texte qui développe un discours sur l'opposition entre imitation et admiration : si l'hagiographie raconte pour proposer des modèles à imiter, l'exemple de Saint François Xavier est trop élevé et exceptionnel pour que cela arrive ; il peut être, tout au plus, admiré. Mais il ne s'agit là que d'une construction rhétorique permettant à l'auteur d'exalter son dédicataire : lui, qui est un individu exceptionnel exactement comme Saint François Xavier, pourra en imiter les actions extraordinaires.

⁷⁷² La radicalisation du conflit entre Chrétiens et Musulmans est évidente aussi dans l'épisode reporté par Torsellini à la p. 237 (celui de la Mosquée d'Armuzia) :

Il Padre Gasparo non poteua sopportare, che il culto che si doueva dare a Dio, si desse ad un nefando traditore della Religion Christiana. Il perche infiammato da tanto zelo, fece vn'atto generoso e degno d'eterna memoria, Egli menando seco vn grande squadrone di fanciulli che cantavano, e che portavano in mano vna gran Croce per vno, si fa lor guida e scorta, portando ancor egli vna Croce, e su 'l mezzo giorno dà alla Moschea l'assalto. Esso il primo entra là dentro, e si caccia con grand'impeto fra quella turba di Saracini, che gridaua sue diaboliche voci, e stando a guardare, e tutti attoniti di tanta novità i barbari, il Padre a suo bell'agio, e senza essere da alcuno impedito, attacca nel tempio sei di quelle Croci : aresti conosciuto chiaro, che il furore di quella mentecatta gente era dalla potenza diuina tenuto in freno : acciò non facesse qualche nocumento a colui, della cui gloriosa impresa era Iddio stato l'autore. E che questo fosse così,

ce lo dimostrò più chiaramente il fine e successo, che ebbe la cosa. Conciosiacosache l'aspetto della vittoriosa Croce empì sì di viltà e spavento quei tumultuosi cantori & i Saracini tutti, che simiglianti a spiritati, abbandonato per sempre quel tempio, non altrimenti che i demoni si facciano, se opposta è loro la Croce, incontamente si posero in fuga.

⁷⁷³ Selon Torsellini, les cartes, battues par Saint François Xavier, permirent au joueur portugais de récupérer l'argent perdu avant qu'il abandonnât ce vice à jamais.

⁷⁷⁴ *Vita del B.P. Francesco Xauier della Compagnia di Giesu*, composta dal P. Giouanni di Lucena in lingua portoghese ; et trasportata nell'italiana dal P. Lodouico Mansoni della medesima Compagnia; Rome : per Bartolomeo Zannetti, 1613.

⁷⁷⁵ *Historia de la vida del P. Francisco Xauier*. Y de lo que en la India oriental hizieron los demas religiosos de la Compania de Iesus. / Compuesta en lengua portuguesa por el padre Ioan de Lucena natural de la villa de Trancoso. Y traduzida en castellano por el P. Alonso de Sandoual natural de Toledo, ambos de la misma Compania, Séville : Por Francisco de Lyra, 1619. Dans cette période historique la Compagnie de Jésus est un immense laboratoire de traduction, très actif, qui contribue à l'échange et à la circulation des textes dans toute l'Europe catholique. Selon la *Bibliotheca Lusithana* de Barbosa Machado, la *Vie* de Lucena fut ensuite traduite même en latin. Nous n'avons pas retrouvée cette version, mais il serait intéressant de comparer cette histoire de traductions avec celle qui caractérise la *Vie* de Saint Philippe de Neri écrite par Gallonio : dans ce dernier cas aussi, une hagiographie écrite en vulgaire, pour un public populaire et avec des buts de vulgarisation pieuse, fut ensuite transformée dans un ouvrage officiel, lorsque le culte et la dévotion populaire envers le Saint furent acceptés par l'Église. Le développement de l'hagiographie ignacienne suit, comme nous l'avons vu, un parcours différent : un ouvrage officiel, voulu par l'institution, repousse en deuxième plan tous les écrits antérieurs (et même les notes autobiographiques du Saint) ; il est ensuite traduit dans les langues vulgaires et adapté pour un public au goût plus populaire.

⁷⁷⁶ Détail qu'il faut mettre en évidence : les disputes entre missionnaires chrétiens et Juifs sont même plus acharnés que celles entre Catholiques et Musulmans, car les premiers partagent des textes sacrés ; d'où la lutte des interprétations. Avec des

Musulmans, au contraire, il s'agit plutôt de choisir la Bible et rejeter le Coran, ou vice versa.

⁷⁷⁷ Mais si l'on choisit d'être fidèles à la définition la plus courante de ce genre textuel, ici l'on devrait parler, plutôt, d'humorisme.

⁷⁷⁸ Dans le catholicisme populaire, il existe toute une tradition, s'exprimant dans les textes les plus variés, selon laquelle les Saints doivent être traités familièrement, parfois même avec une rudesse rigoleuse. Cette tradition incarne probablement la relation de proximité des Saints par rapport aux fidèles.

⁷⁷⁹ Le père Schurhammer a dédié deux articles à deux autres poèmes hagiographiques inédits consacrés à Saint François Xavier (Schurhammer 1965n et 1965o) : les *Xaveriadas* de Bernardo de Monzón (Madrid, 1600 – 1682), poème en douze chants qui raconte la vie de Saint François Xavier de sa naissance jusqu'à son départ pour l'Inde (manuscrit de la *British Library, Additional Manuscripts 19265*) et le *Xaverium* d'Annibale Canale (Monte S. Angelo, 1578 – Molfetta, 1657) (manuscrit du père), qui raconte la mission japonaise du Saint. Le premier texte mériterait une étude approfondie pour la façon dont il décrit la jeunesse (et donc la conversion « passive » de l'Apôtre d'Asie).

⁷⁸⁰ À cet égard, *cfr* l'introduction de Leone 2004, où l'on décrit la méthodologie choisie pour l'analyse du phénomène de la conversion à partir de la définition qu'Eco a donné de la sémiotique (« la discipline qui étudie tout ce qui peut être utilisé pour mentir »). Cela n'implique nullement que toute conversion soit mensongère : au contraire, cela signifie qu'aucune conversion ne peut être véritable si elle ne se situe pas d'abord dans le cadre de la possibilité d'une mensonge. En d'autres termes, nous ne pourrions pas étudier les signes de la conversion en tant que tels s'il n'y avait pas la possibilité de les utiliser pour simuler la présence de la conversion. De ce point de vue (c'est-à-dire du point de vue de la sémiotique, qui est très différent par rapport à celui de la psychologie pastorale) le fait qu'une conversion puisse être simulée ne dérange nullement ; au contraire, cela prouve qu'un langage de la conversion existe, qu'un imaginaire de la conversion existe, et que les règles sémiotiques de cet imaginaire, de ce langage, peuvent être utilisées pour construire une imitation parfaite de la conversion.

⁷⁸¹ Ou, devrions-nous dire, avec un degré limité d'iconicité.

⁷⁸² Déjà en 1603, bien avant la béatification du Saint, une église lui fut dédiée dans l'île du Cap Comorin, en Inde. Le fait que le temple contenait une image du

missionnaire, réputée miraculeuse, le transforma dans un lieu de pèlerinage. *Cfr* Osswald Trinitate Guerriero 2003.

⁷⁸³ Mais un portrait avait été déjà réalisé à partir du masque funéraire du Saint en 1556. *Cfr* Osswald Trinitate Guerriero 2002 : 266.

⁷⁸⁴ Osswald Trinitate Guerriero 2002 (p. 267) affirme que le graveur flamand Philippe Galle, dont nous avons déjà parlé, utilisa une copie du portrait romain pour exécuter la gravure apparaissant dans la *Vie* de Torsellini.

⁷⁸⁵ *Cfr* Schöller 1993, qui analyse une gravure allemande, provenant de Cologne, laquelle contient une image du Saint en extase, entouré par des scènes de sa vie. Selon l'auteur, cette gravure aurait été créée vers la fin du seizième siècle (ce qui serait confirmé par la similarité de cette image avec celles qui furent diffusées pour encourager la canonisation de Saint Ignace de Loyola). Cette hypothèse suit une indication de König-Nordhoff 1982, qui ne connaissait pas cette gravure de Cologne. Cependant, la datation proposée par Schöller 1993 est critiquée par Iturriaga Elorza 1994, selon lequel la première vie en images de Saint François Xavier serait celle gravée par Valérien Regnard. De notre point de vue, au-delà des problèmes liés à l'antériorité ou à la postériorité d'une série d'images par rapport à l'autre, ce qui intéresse davantage est que dans les deux gravures la prédication, la conversion et le baptême comme signe de mutation spirituelle occupent une place importante. La FIGURE 1 reproduit la *Vie* en images de Cologne (gravure sur cuivre, « Johan Bußemacher excudit », Cologne, Wallraf-Richartz-Museum, Graphische Sammlung - Rheinisches Bildarchiv, Neg. 204 347). *Cfr* deux *Vies* de Saint Ignace de Loyola en images, qui présentent une similarité frappante avec celle de Saint François Xavier (dans les FIGURES 2 et 3, une *Vie* de Vienne - gravure sur cuivre, « PF », Österreichische Nationalbibliothek ; Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien, Neg. 164.205 : 52 - et une de Cologne - gravure sur cuivre, « Johan Bußmecher excudit », Cologne, Wallraf-Richartz Museum, Graphische Sammlung ; Rheinisches Bildarchiv, Neg. 204 346).



Figure 1



Figure 2



Figures 3

⁷⁸⁶ Nous y retournerons diffusément pour analyser cette intéressante relation intertextuelle.

⁷⁸⁷ Cfr Schurhammer 1965 : 599-604 et García Gutierrez 1998. Pour une introduction à l'histoire de la gravure en Espagne *cfr*, entre autres, García Vega 1984. Sur le culte de Saint François Xavier en Catalogne, *cfr* Blanco Trías 1931.

⁷⁸⁸ Sur l'histoire de cet attribut, qui n'est présent que dans la première iconographie xavierienne, tandis qu'ensuite il devient plutôt typique des images représentant Saint Louis Gonzague, *cfr* García Gutierrez 1998 et surtout Osswald Trinitate Guerriero 2002 : 269. Une étude approfondie de ces transfèvements serait très intéressante pour améliorer notre connaissance des règles qui déterminent le développement de telle ou telle iconographie.

⁷⁸⁹ « Absolu » dans le sens étymologique du terme.

⁷⁹⁰ Nous en avons discuté abondamment dans notre essai Leone 2004.

⁷⁹¹ *Cfr* Schurhammer 1965 : 600.

⁷⁹² Lopez, Gregorio (1611) *Lettera annua della provincia delle Filippine dell'anno 1608. Scritta dal p. Gregorio Lopez provinciale in quell'isole....*, Rome : Bartolomeo Zannetti.

⁷⁹³ *Cfr* Donatus 1934 et Caprettini 1974.

⁷⁹⁴ Une confirmation de l'importance donnée au miracle du crabe nous est donnée par le fait qu'il fut sélectionné parmi les quatre prodiges représentés dans les images qui décoraient la basilique de Saint Pierre lors de la canonisation de Saint François Xavier. *Cfr* Osswald Trinitate Guerriero 2002 : 270.

⁷⁹⁵ Il en existe une édition moderne, en trois volumes, publiée à Barcelone, en 1900-1903, par la Imprenta y Litografía de Henrich y Compañía.

⁷⁹⁶ Malheureusement, nous n'avons pas eu l'occasion de consacrer une étude détaillée à cet épisode, largement documenté par les sources hagiographiques et iconographiques. Pour une étude sur la figure du cœur dans l'imaginaire de l'extase, *cfr* Leone 1999. La présence du cœur dans la littérature et dans l'iconographie religieuse a été abondamment étudiée. Une synthèse très efficace se trouve dans Pozzi 1996.

⁷⁹⁷ L'on possède une variante [FIGURE 8b] et une version sur cuivre de la même iconographie, cette dernière exécutée par Paul Pontius (1603-1658) et publié par Johannes Meyssens (1612-1670) à Anvers, en 1629. [FIGURE 8c]



Figure 8b



Figure 8c

Il est probablement basé sur une toile de Geert Seghers pour l'église de la Maison Professe des Jésuites de cette ville. D'autres versions ont été gravées par Boetius Bolswert (1580-1633), Lucas Vosterman (1578-1660), Pietro Todeschi et Cornelis Van Merlen (1654-1723).

⁷⁹⁸ Cette gravure contient une référence aux abondantes richesses matérielles de l'Asie : le sac regorgeant de perles (mais il pourrait s'agir d'une allusion aux pécheurs qui furent convertis en grand nombre par Saint François Xavier).

⁷⁹⁹ À son tour, Blomaert avait copié cette image à partir d'un tableau, malheureusement perdu, de Jan Miel (Anvers, 1599 – Turin, 1664).

⁸⁰⁰ Le modèle de Sourley-Edelinck fut imité également par des graveurs postérieurs, tels que Pourvoyeur, Persichini et Serz.

⁸⁰¹ L'interprétation que l'on peut donner du mouvement de ce cœur est toujours double : soit un envoi du Christ à Saint François Xavier (symbolisant, ainsi, par la figure du cœur ailé, le don de la grâce), soit, renversement, du Saint à Jésus (signifiant, ainsi, la dévotion du missionnaire envers le Sauveur).

⁸⁰² Huile sur toile, 340 x 219 cm.

⁸⁰³ Huile sur toile, 200 x 120 cm, Madrid, Museo de Arte Romantico. Le tableau provient de la collection de Vega Inclán et fut exécuté, probablement, autour de 1622.

⁸⁰⁴ Huile sur toile, Wadsworth Atheneum, Hartford, Connecticut, EEUU.

⁸⁰⁵ *Visión mística de San Francisco Xavier*, huile sur toile, 89 x 146 cm, Résidence de la Compagnie de Jésus, Barcelone.

⁸⁰⁶ Volonté déjà présente, d'ailleurs, dans la devise des Jésuites : « *ad maiora* ».

⁸⁰⁷ La Bibliothèque Nationale Centrale de Rome en possède un exemplaire.

⁸⁰⁸ Approuvé par Theodosius Rubeus Privernas.

⁸⁰⁹ Nagler 1842, *sub voce* « Regnard oder Regnartius Valerian » lui attribue une Assomption de la Vierge selon le modèle de Baroccio, une thèse selon un dessin de Pomarancio, quelques batailles et paysages selon Tempesta, quelques pages in-folio de la Galerie Giustianiani et un cycle de gravures représentant les églises principales de Rome (le *Præcipua Urbis Romanæ Templæ*, Rome, in-folio, 1650).

⁸¹⁰ *Cfr* Bruwaert 1914.

⁸¹¹ Il devint célèbre surtout pour avoir gravé une série d'images représentant les miracles de Sainte Catherine de Sienne.

⁸¹² *Cfr* Tacchi Venturi 1922.

⁸¹³ Le frontispice de cet ouvrage est occupé par un médaillon contenant un portrait de Saint François Xavier. Dans la bande qui entoure le médaillon, l'on explicite l'origine des gravures contenues dans le recueil : [FIGURE 19] « *Ex picturis expositis in templo domus professæ Romanæ Societatis Iesu* ».



Figure 19

⁸¹⁴ Les miracles de la Sainte avaient été gravés par le maître de Regnard. Il serait intéressant de retrouver des correspondances dans l'iconographie des deux Saints.

⁸¹⁵ Selon la reconstruction de Schurhammer, en fait, plusieurs de ces éléments décoratifs ont été utilisés pour fondre des monnaies. *Cfr* Xavier 1859.

⁸¹⁶ Pour une étude détaillée de l'iconographie orientale de Saint François Xavier, *cfr* García Gutierrez 2002. Nous n'allons pas analyser en détail ce corpus d'images, car c'est plutôt la mentalité religieuse occidentale qui nous intéresse. L'iconographie orientale de Saint François Xavier (et surtout celle japonaise, très significative du point de vue sémiotique et de l'étude des rapports entre différentes cultures visuelles) est en outre postérieure à la période que nous étudions, avec quelques exceptions remarquables.

⁸¹⁷ *Cfr* Schurhammer 1965i.

⁸¹⁸ Notamment, par Diego Lafnez et Jerónimo Doménech (Osswald Trinitate Guerreiro 2002 : 273).

⁸¹⁹ Les reliefs des plaques numéro 7, 9, 10, 11 et 12 représentent, comme il arrive toujours dans les séries d'images dédiées à Saint François Xavier, les miracles du missionnaire, avec un surplus d'éléments orientaux et de prodiges (les miracles étant souvent multipliés par rapport à la version occidentale des iconographies) : le Saint sauve ses compagnons pendant le voyage à Lisbonne ; [FIGURE 44] ressuscite un enfant qui s'était noyé dans un puits ; [FIGURE 45] redonne la vie à trois morts de Punikale (remarquable la façon dont la gravure est articulée par la morphologie du paysage, de sorte à pouvoir regrouper dans le même espace représentatif les trois résurrections) ; [FIGURE 46] il aide le naufragé portugais ; [FIGURE 47] il chasse d'un seul geste de malédiction, comme dans l'iconographie de Jésus qui chasse les marchands du temple, les ennemis des nouveaux Chrétiens d'Inde. [FIGURE 48]



Figure 44



Figure 45



Figure 46



Figure 47



Figure 48

⁸²⁰ Cette scène posait au peintre un défi : puisque la peinture conventionnellement se sert de la multiplication des corps afin de représenter le temps dans la fixité de

l'image, comment le peintre pouvait-il attribuer une connotation miraculeuse à la duplication du corps de Saint François Xavier ? Le subtil expédient adopté par l'artiste est celui de proposer deux images exactement pareilles (les deux navires parallèles), où l'absence de variations annule la possibilité d'interpréter cette même duplication comme le résultat d'un code visuel.

⁸²¹ Même la prédication n'est représentée que comme un élément miraculeux qui apporte des bénéfiques matériaux : *cfr* la prodigieuse victoire pendant le sermon de Malacca. [FIGURE 55]



Figure 55

⁸²² Analyser les raisons de cet enthousiasme missionnaire n'est pas parmi les buts principaux du présent livre. Probablement, Joao III était animé par des objectifs économiques, politiques et militaires, qu'il souhaitait atteindre grâce au pouvoir de control spirituel et psychologique que les Jésuites étaient à même d'exercer. Toutefois, à notre avis, il faudrait nuancer les interprétations excessivement matérialistes de l'histoire missionnaire, car elles donnent trop peu d'importance à la dimension qui en constitua, après tout, la spécificité : le désir de transmettre un message religieux, et le prestige personnel, social, politique, religieux dérivant de cet accomplissement.

⁸²³ Cfr la mention qu'en fait le père jésuite António Franco (1726) : « *Sacrum Templi apodyterium, seu vestiarium exornatum arcis ex ebano aliisque lignis pretiosis ebore distinctis, picturis et tabulis facta Beatorum Patrum Ignatii et Francisci Xaverii referentibus.* » La série dédiée à Saint François Xavier était en fait accompagnée par une deuxième série, aujourd'hui perdue, dédiée à Saint Ignace de Loyola. La sacristie contient actuellement huit toiles représentant des scènes de la vie de Saint Ignace de Loyola, lesquelles cependant remontent aux années 1635-1640 et sont l'œuvre du peintre jésuite Domingos da Cunha, dit « *o Cabrinha* ».

⁸²⁴ Je m'excuse de la mauvaise qualité des reproductions des toiles de Reinoso.

⁸²⁵ Lequel à son tour est accompagné par deux cardinaux, chacun tenant un livre dans la main ; nous ne pouvons pas les identifier avec précision, mais nous pouvons supposer, même à partir de l'expression « pensive » de deux personnages, qu'il s'agisse d'une représentation allégorique de la théologie qui fonde l'entreprise missionnaire.

⁸²⁶ La toile numéro quatre de la série, représentant Saint François Xavier en train de soigner un malade de Goa, exprime une sémantique analogue. Le Saint semble inviter le moribond à lui parler, mais ici l'identification d'une confession ou d'une extrême onction n'est pas aussi évidente, car l'image contient également plusieurs éléments qui appartiennent à la dimension du prodige : les gestes d'ostension et de merveille, un fidèle qui embrasse la chasuble, etc. [FIGURE 61]



Figure 61

⁸²⁷ Nous avons déjà souligné leur importance dans les pratiques missionnaires d'évangélisation. Il faut remarquer que, parmi les enfants, ceux déjà « occidentalisés » sont les plus proches à Saint François Xavier.

⁸²⁸ Parfois, cependant, la représentation isole le miracle par rapport au contexte des spectateurs (Saint François Xavier battu par les démons ; le Saint qui chasse les envahisseurs de Comorin).

⁸²⁹ Huile sur toile, 535 x 395 cm, provenant de l'église jésuite d'Anvers, aujourd'hui au *Kunsthistorisches Museum* de Vienne (no. 311, acquis pour les collections impériales en 1776). Pour les dessins préparatoires, *cfr* FIGURE 75 et Vlieghe 1973 : 30-34.



Figure 75

⁸³⁰ Le tableau, déjà mentionné par Bellori (1976 : 224) a ensuite attiré l'attention de plusieurs historiens de l'art. Une bibliographie complète, au moins jusqu'à 1973, est contenue dans Vlieghe 1973 : 26-27.

⁸³¹ Étrangement, les historiens de l'art ont plutôt négligé cette démarche.

⁸³² Saint Ignace de Loyola, en revanche, était seul devant l'autel, mais il était flanqué par plusieurs membres de la Compagnie. L'on pourrait donc affirmer que le tableau qui lui est dédié exalte la collectivité ecclésiale, tandis que l'image consacrée à Saint François Xavier représente la collectivité missionnaire.

⁸³³ Huile sur bois, no 310, 104,5 x 72,5 cm.

⁸³⁴ D'ailleurs, nous avons déjà remarqué que paganisme et satanisme sont étroitement liés dans le corpus de textes verbaux concernant Saint François Xavier et sa vie.

⁸³⁵ Dans le fond de la scène sont visibles les cierges de la prière.

⁸³⁶ Cf Boeckl 2000 pour la version la plus récente.

⁸³⁷ Encore plus visible dans le dessin du musée du Louvre et dans la gravure (renversée) de M. van der Goes. [FIGURE 78]



Figure 78

Pour les données catalographiques, *cfr* Vlieghe 1973 : 34-35.

⁸³⁸ Márai, Sándor (2004) *Az Igazi ; Judit...és az utóhang*, trad. it. Sgarioto, Laura et Sándor, Krisztina (2004) *La donna giusta*, Milan : Adelphi : 51.

⁸³⁹ Cette Sainte joua un rôle fondamental aussi dans d'autres domaines, tels que l'histoire littéraire par exemple, auxquels cependant nous consacrerons une attention secondaire.

⁸⁴⁰ Cité dans Cortés 1946. L'Inquisition espagnole avait été instituée par le Pape Sixte IV sur les instances des Rois Catholiques par la bulle *Exigit sincerae devotionis affectus*, le 1 novembre 1478. Cfr Martínez Díez 1999.

⁸⁴¹ Les Chrétiens descendant des premiers Ibériques qui, selon la tradition, avaient embrassé le Christianisme après l'évangélisation de Saint Jacques.

⁸⁴² La famille des Caballería, par exemple, prétendait descendre directement de la maison de David et se plaçait donc dans la lignée de la descendance du Christ.

⁸⁴³ À cet égard, parmi les ouvrages que nous avons pu consulter, nous signalons : Serís 1956 ; Bernabéu 1963 ; Castro 1972 ; Egido 1978 : 53-88 ; Egido 1982 ; Gómez Menor 1970 ; Green 1989 : 77-119 ; Márquez Villanueva 1968.

⁸⁴⁴ Selon le témoignage du carmélite Manuel de Santo Tomás, Sainte Thérèse aurait descendue de la famille du marquis de Atayuelas ; des autres généalogies imaginaires de la Sainte furent inventées en 1618 par Lorenzo de la Madre de Dios et ensuite par Francisco Fernández de Bethencourt et par le marquis de Ciandocha.

⁸⁴⁵ À propos du procès de rédaction du *Libro de la vida*, cfr LLamas Martínez 1972 : 228-235 et Barriento 1978 (spécialement l'article d'Enrique LLamas). Connaître les détails de l'histoire de la rédaction du *Libro de la Vida* est important afin de mieux apprécier les caractéristiques structurales que l'analyse sémiotique peut y détecter (par exemple, les changements dans les dispositifs textuels de l'énonciation, dans le registre passionnel de la narration, etc.).

⁸⁴⁶ Cfr Laredo 2000.

⁸⁴⁷ Almodóvar del Campo - Ciudad Real, 1499 – Montilla, 1569.

⁸⁴⁸ Cfr l'introduction de Dámaso Chicharro : 70.

⁸⁴⁹ Ainsi, au début de son introduction, la Sainte écrit :

Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho, me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida.

(Thérèse d'Avila 1994 : 117)

L'évocation des « grands péchés » et de la « vie ruineuse » est un cliché de la littérature religieuse, et notamment de l'autobiographie spirituelle, où la modestie de l'auteur requiert qu'il ou elle minimise ses propres vertus afin de mieux exalter l'efficacité de la grâce. Cependant, la puissance de l'écriture de Sainte Thérèse consiste exactement dans cette capacité de s'emparer de certains clichés littéraires et de les transformer dans les instruments d'une rhétorique novatrice. Dans notre cas, par exemple, la mention de la volonté pécheresse de la Sainte établit le contraste qui caractérisera tout le récit de sa vocation/conversion.

La sémiotique du changement mise en place par le récit de Sainte Thérèse est même plus compliquée (et, dirions-nous, plus tendue) que celle manifestée par l'hagiographie ignacienne (ou par celle concernant des autres Saints). Chez Ignace de Loyola, nous l'avons démontré, l'on constate un passage entre valeurs contraires, plutôt qu'entre valeurs contradictoires. C'est sur cette base, nous le répétons, que nous avons pu parler de vocation/conversion plutôt que de véritable conversion. Chez Sainte Thérèse d'Avila, le passage sémantique impliqué par la conversion est analogue (entre valeurs contraires, plutôt qu'entre valeurs contradictoires) ; ce qui change est ce que le sémioticiens appelleraient le cadre temporel de l'énonciation. Chez Ignace de Loyola, le changement prévoit des attermoissements, assez proches de ceux décrits par Saint Augustin (lequel, il faut l'avoir toujours à l'esprit, demeure une référence constante de tout récit chrétien de conversion), mais une fois le seuil entre le bien et le mal franchi, une fois les dons de la grâce acceptés, la mutation du cœur du Fondateur des Jésuites résulte définitive. Dans le *Libro de la Vida*, au contraire, ces attermoissements de l'esprit ne sont pas uniquement une nuisance s'insinuant de façon temporaire dans le chemin vers la perfection, comme une sorte de turbulence ou de perturbation. En revanche, l'hésitation, l'indécision, les flottements, sont des éléments structuraux du discours spirituel (et autobiographique) de Sainte Thérèse. En effet, si son récit possède tant de charge émotionnelle, et si elle parvient si efficacement à captiver l'attention de son public, cela dépend justement de la forme foncière de cette structure sémantique, où la mutation du cœur n'est jamais définitive, mais elle se présente toujours comme un processus, ou, mieux encore, comme une oscillation. C'est dans cet élément structurel, à

notre avis, qu'il faut retrouver la nature féminine du discours de la Sainte, non pas selon le cliché que « *la donna è mobile* », mais dans le sens que le récit de Sainte Thérèse s'adresse à un public en prévalence féminin en se proposant comme un simulacre, comme un sorte de miroir déformant (la déformation étant dictée par les buts pédagogiques de l'ouvrage) ; les lectrices sont convoquées par un discours les représentant avec les mêmes caractéristiques que l'imaginaire religieux du dix-septième siècle prêtait à la conversion féminine : en suivant l'exemple de la Madeleine (*cf* notre Leone 2004), la mutation du cœur féminin était inconcevable sans tout ce déploiement de tension, d'attention, de passions, d'émotions. D'où la nécessité de mettre en scène une grâce refusée plusieurs fois, avec un entêtement pécheur qui est absent dans la tradition hagiographique « masculine » :

Diérame gran consuelo, mas no han querido, antes atádome mucho en este caso ; y por esto pido, por amor del Señor, tenga delante de los ojos quien este discurso de mi vida leyere, que ha sido tan ruin, y que no he hallado santo de los que se tornaron a Dios con quien me consolar. Porque considero que, después que el Señor los llamaba, no le tornaban a ofender : yo no sólo tornaba a ser peor, sino que parece traía estudio a resistir las mercedes que Su Majestad me hacía, como se vía obligar a servir más, y entendía de sí no podía pagar lo menos de lo que debía.

(Thérèse d'Avila 1994 : 117)

⁸⁵⁰ Nous retournerons de façon approfondie sur le rapport entre imaginaire hagiographique et littérature chevaleresque, un thème central dans le présent chapitre ainsi que dans l'ensemble de notre livre (nous l'avons déjà abordé à propos de Saint Ignace de Loyola).

⁸⁵¹ Queralt et Ruiz Jurado 1983 s'occupent de comparer systématiquement la spiritualité d'Ignace et celle de Thérèse.

⁸⁵² Il s'agit, probablement, de María de Cepeda, fille de don Alfonso et de sa première femme. María de Cepeda était neuf ans plus âgée que la Sainte.

⁸⁵³ Peut-être de façon inconsciente, le thème de la liberté/responsabilité individuelle contraste avec les préjugés qui gravaient sur la famille de la Sainte, sur son ascendance juive.

⁸⁵⁴ L'on peut retrouver ici une différence ultérieure entre la modalité masculine de la vocation/conversion et celle féminine. Le couvent est nécessaire pour redresser la volonté féminine car souvent elle est représentée comme plus faible, et donc incapable d'un effort individuel.

⁸⁵⁵ Thérèse d'Avila 1994 : 129.

⁸⁵⁶ La différence entre l'autobiographie spirituelle de Saint Ignace et celle de Sainte Thérèse réside peut-être dans la tendance de cette dernière à développer de façon constante et presque systématique un discours narratif concernant sa vocation et un métadiscours qui commente et interprète les faits de sa propre mutation de cœur. Chez Saint Ignace nous retrouvons le même dédoublement de l'écriture mais de façon moins régulière. Les buts pédagogiques du *Libro de la Vida* sont peut-être plus évidents par rapport à ceux qui se manifestent dans les notes transcrites par Gonçalves da Cámara.

⁸⁵⁷ Selon la plupart des commentateurs, il s'agirait de la traduction de Juan de Molina, publiée à Valence en 1520 (puis aussi en 1522 et 1526) avec le titre *Las epístolas de San Jerónimo, con una narración de la Guerra de las Germanias*. Sur ce détail, cfr Madre de Dios et Steggink 1977.

⁸⁵⁸ Conversion ratée, d'ailleurs, vu qu'Antonio de Ahumada, après avoir professé dans le couvent de Saint Jérôme à Avila, dut en sortir « *por falta de salud* ». Mais selon quelques chercheurs il y aurait aussi des autres raisons derrière ce choix. Le frère de Sainte Thérèse vécut ensuite une vie assez aventureuse, qui se conclut aux Indes, où il mourut le 20 janvier 1546, dans la bataille d'Iñaquito (Ecuador).

⁸⁵⁹ Celui raconté dans le chapitre trente-quatre : Sainte Thérèse mute par son exemple le cœur de la veuve Luisa de la Cerda. Il ne s'agit pas d'une véritable femme pécheresse, toutefois, mais, comme le dit la même Sainte Thérèse, d'une « *pecadorcilla* » (p. 403), qui « *estaba muy afligida a causa de habersele muerto su marido* ».

⁸⁶⁰ Cependant, il ne faut pas oublier qu'un texte hagiographique n'est pas tel uniquement en raison du fait de raconter la vie, la mort, les miracles d'un Saint ou d'une Sainte, mais aussi en vertu de ses structures sémantiques profondes, de l'articulation de sa narration, de son niveau discursif et figuratif, etc. C'est exactement pour cette raison qu'un ouvrage qui à la rigueur n'est pas hagiographique, par exemple la biographie d'un

homme politique, peut être défini comme tel, souvent de façon dérogatoire, lorsque l'auteur adopte le même style représentatif des hagiographes.

⁸⁶¹ Les procès informatifs commencèrent à Salamanque et à Avila en 1591. Des autres procès furent instruits par le nonce Camillo Caetani entre 1595 et 1597 dans seize villes. Les matériaux ainsi recueillis furent remis à Rome, où le Pape Clément VIII ordonna de ramasser des informations *in genere* sur la réputation de sainteté de Thérèse et sur ses vertus. En 1607, Paul V concéda que l'on procédât avec les informations *in specie*. Après avoir constitué ce nouveau dossier dans vingt-trois villes différentes, le Procès fut transporté à Rome, et approuvé par la Congrégation des Rites, qui le 2 mars 1613 chargea trois auditeurs de la Rote d'étudier toutes les informations et de donner leur jugement. Les deux *Relationes*, fruit de cet examen, rédigées par Manzanedo, furent positives, de sorte qu'après le décret favorable de la Congrégation des Rites (promulgué le 14 avril 1614), Paul V, le 24 avril de la même année, publia le bref *Regis aeternae*, par lequel il permettait que l'on célébrât la Messe et l'Office de Thérèse, nommée « bienheureuse ». De la canonisation de la Sainte d'Avila nous avons déjà abondamment traité ; en 1967, le 15 octobre, Paul VI annonça publiquement pendant le troisième congrès international des laïcs sa volonté de nommer les Saintes Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne Docteurs de l'Église.

Bien évidemment, les ouvrages écrits par Francisco de Ribera et par Diego de Yepes se situent au moment initial de ce long parcours qui conduisit à la construction de l'identité hagiographique de la Sainte. Des rapports d'influence réciproque entre les procès et l'écriture hagiographique nous avons déjà discuté à propos des autres « cœurs ».

⁸⁶² *Cfr.*, à ce propos, les essais recueillis dans Benveniste 1966 et 1971. Pour une discussion analytique de l'évolution des études linguistiques et sémiologiques sur l'énonciation, déclenchées par les considérations de Benveniste, *cfr* Manetti 1998. Greimas a ensuite réélabore les deux catégories de discours proposées par Benveniste dans le cadre des concepts de « débrayage » et « embrayage » (en bref, la création d'une distance – débrayage – ou d'un rapprochement – embrayage – entre le discours et l'instance qui l'a produit).

⁸⁶³ Dans la Bibliothèque publique de León (ainsi que dans la Bibliothèque *Vallicelliana* de Rome) l'on garde un exemplaire de la première édition de cet ouvrage : *La vida de la madre Teresa de Jesus, fundadora de las Descalças y Descalços*

Carmelitas / compuesta por el P. Doctor Francisco de Ribera de la Compañía de Jesus, y repartida en cinco libros (En Salamanca : En casa de Pedro Lasso, 1590). Des autres éditions furent publiées en 1601, 1602, 1689, etc. Nous avons consulté une édition de 1863, publiée à Madrid, par la *Librería de Francisco Lizcano*. L'édition la plus récente est celle de 2004 : *La vida de la madre Teresa de Jesús fundadora de las Descalzas y Descalzos Carmelitas*, éditée par las Carmelitas Descalzas y por Fray José A. Martínez Pucho (Madrid : Edibesa).

Une traduction française de la *Vie* de Ribera fut publiée en 1601 : *La Vie de la Mère Térèse de Jésus,... nouvellement traduite d'espagnol en françoys par I. D. B. P. (Jean de Bretigny, prêtre) et L. P. C. D. B. (Les Pères chartreux de Bourgfontaine)*, Paris : G. de La Noüe. Des autres éditions de cette traduction furent publiées en 1602, 1607 (Anvers), 1627-28 (Lyon), etc.

En 1601, l'on publia une traduction italienne de Francesco Bordini : *Vita della M. Teresa di Giesu Fondatrice delli Monasteri e delle Monache, & Frati Carmelitani Scalzi della prima Regola. Tradotta dalla lingua spagnuola nell'italiana, da reuerendiss. monsig. Gio. Francesco Bordini...* In Roma : appresso Guglielmo Facciotto, 1599 (Rome : apud Gulielmum Facciottum, 1599). La même traduction fut republiée en 1601 (In Roma : ad istanza di Vincenzo Pelagallo ; appresso gl'heredi di Nicolo Mutij). Une nouvelle traduction fut publiée par Cosimo Gaci en 1603 : *La vita della B. Madre Teresa di Giesu, fondatrice de gli scalzi Carmelitani / composta dal Reuerendo padre Francesco Riuiera della Compagnia di Giesù, e transportata dalla spagnuola nella lingua italiana dal signor Cosimo Gaci* (In Venetia : ad istanza di Giulio Burchioni).

Le catalogue de la Bibliothèque Nationale de France contient une fiche bibliographique (FRBNF31207598) relative à une traduction latine de l'ouvrage de Ribera, éditée par Matthias Martínez Van Waucquier : *Vita B. matris Theresæ de Jesu, ...in quinque libros distincta, auctore R. P. Francisco Ribera, ...Ex hispanico sermone in latinum conuertebat Matthias Martinez*. Selon la fiche, l'ouvrage en question aurait été publié en 1520 (Coloniæ Agrippinæ : apud J. Kinckium). Il s'agit, bien évidemment, d'une erreur : en 1520 la Sainte n'avait que cinq ans, trop tôt pour que l'on écrivît son hagiographie ! Cette traduction latine fut en fait publiée un siècle plus tard, en 1620.

⁸⁶⁴ Né à Yepes, province de Tolède, en 1530 ou en 1531, il mourut à Tarazona, province de Saragosse, en 1614. Il adopta le nom de son village natal lorsqu'il entra dans l'Ordre de *los Jeronimos*. Confesseur du roi Philippe II et, après la mort de celui-ci, de son successeur Philippe III, il fut également Prieur du Monastère de l'Escorial et, à partir de 1600, évêque de Tarazona, où il mourut. Outre la *Vida de Santa Teresa de Jesús*, il écrivit une *Historia particular de la persecucion de Inglaterra y de los martirios más insignes que en ella ha habido desde el año del Señor 1570* (Madrid : 1599) ; *De la muerte del rey don Felipe Segundo* (commissionnée par Philippe III, Milan : 1607) ; *Carta de Fray Diego de Yepes al Arzobispo de Granada Don Pedro de Castro*, écrite en 1597 et publiée dans le tome LXII de la *Biblioteca de Autores Españoles* de Ribadeneira. Yepes a été inclu par l'Académie Espagnole dans le *Catálogo de Autoridades de la Lengua*.

⁸⁶⁵ L'édition la plus ancienne que nous avons pu consulter est celle de 1606, dont la Bibliothèque Nationale d'Espagne possède un exemplaire : *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesus, madre fundadora de la nueva reformation de la Orden de los Descalços y Descalças de Nuestra senora [sic] del Carmen* (en Caragoça : por Angelo Tauanno, 1606). Une autre édition fut publiée en 1614 (En Lisboa : Pedro Craesbeeck). Le Père Cyprien de la Nativité publia une traduction française en 1643 (*Vie de Sainte Thérèse de Jésus*), Giulio Cesare Braccini une traduction italienne en 1622 (dans l'occasion de la canonisation de la Sainte d'Avila) : *Vita della gloriosa vergine s. Teresa di Giesu fondatrice de' Carmelitani Scalzi, scritta in lingua castigliana da monsig. Diego de Yepes dell'Ordine di s. Girolamo...E tradotta nella toscana dal sig. Giulio Cesare Braccini...*(In Bracciano : per Andrea Fei stampator ducale, 1622 - in Roma : per Andrea Fei, 1623).

Pour nos citations, nous avons utilisé une édition argentine, conforme à l'édition de Saragosse de 1606 : *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Buenos Aires : Emecé Editores, 1946.

⁸⁶⁶ Nous avons consulté un exemplaire de ce poème, assez rare, dans la Bibliothèque Nationale d'Espagne (cote R/10769).

⁸⁶⁷ Sur l'iconographie de Sainte Thérèse, *cfr* Réau 3, 3 : 1258-1262 (avec une bibliographie) ; LKI 8 : 463-468 (avec une bibliographie) ; BSS 12 : 412-419 ; et surtout Gutiérrez Rueda 1964, à notre connaissance le meilleur essai général sur

l'icongraphie thérésienne (avec une bibliographie complète jusqu'à la parution de l'ouvrage).

⁸⁶⁸ *Vita B. Virginis Teresie a Iesv Ordinis Carmelitarvm Excalceatorvm Pie Restavratricis. Illustrissimo Domino D. Roderico Lasso Niño, Comiti de Annouer, Serenissimi Archiduci Alberti Eonomo supremo &c.dicata*, Antverpiæ : Apud Adrianum Collardum et Cornelium Galleum, M.DC.XIII.

⁸⁶⁹ Dans la Bibliothèque Nationale de Madrid nous avons consulté un autre exemplaire de cette série.

⁸⁷⁰ Pascal, Blaise, *Pensées*, fragment 575, édition Sellier.

⁸⁷¹ Il faut ajouter qu'il y a également une fonction négative dans cette figure du cœur, aperçue d'une façon fulgurante par M. de Certeau dans un paragraphe de l'article du *Dictionnaire de spiritualité* (article « Jésuite » repris dans « Le lieu de l'autre », « Hautes Etudes », 2005, p. 187) : « La dévotion au Sacré-Cœur, note De Certeau, ne reçoit son caractère affectif et doloriste que du XIX^{ème} siècle. Au XVII^{ème} siècle, elle connote plutôt le devoir pour le catholique (cœur désigne alors la personne et non plus, comme au moyen-âge, l'Église) de participer à la « réparation d'honneur » exigée par la « révolte » du peuple choisi contre le « bon plaisir » du « roi puissant » qu'est Jésus. C'est une réaction devant l'évolution du pays. A partir de 1673-1675, dans un vocabulaire juridique et politique déjà archaïsant, la dévotion du Sacré-Cœur associe le sentiment d'une responsabilité (il y a « déshonneur » à laver) et une lecture providentialiste des grandes crises nationales (1688 - 1689 surtout), considérées comme des punitions. Inspirée par l'espoir « du salut » qu'entraînerait la restauration d'un ordre politique chrétien, elle sera de plus en plus marquée par l'échec de cette *reconquista* religieuse.

D'autre part, le « cœur » découpe dans l'épaisseur du monde un espace intérieur où planter les signes chrétiens et professer la foi. Cette spatialisation du spirituel reprend la problématique des demeures « (thérésiennes) » ou des « résidences », (bérulliennes). Elle reproduit dans les représentations le travail qui fonde des « refuges ». Le projet de faire du vide dans le (trop) plein social ne crée pourtant qu'un lieu utopique (ou a-topique). Le cœur, lieu du paradoxe, concilie les contradictoires (le cœur désigne une chose et son contraire), sans contenu propre. Il trace plutôt un clivage

et une reduplication de tout être ; ce qui importe, ce n'est pas l'homme, mais son cœur ; pas Dieu, mais le cœur de Dieu ; mais aussi le cœur de Dieu est en l'homme ; le cœur de l'homme est en Dieu, etc.). Le cœur est l'en deçà de tout réel, la marque indéfinie d'une coupure, le non-lieu de tout lieu. »

Ce texte peut renvoyer à un rapport entre cœur « fermé » et cœur « ouvert », cœur posé comme une sorte d'instrument de rupture permanent, dans lequel le cœur est toujours ce qui est à mettre au secret d'un cœur fermé, mais lorsqu'on ouvre le cœur on n'y trouve plus rien. Le cœur en quelque sorte est le signe que cela se passe ailleurs, une sorte de limite, de fracture ou de scission permanente entre le dedans et le dehors. La figure du cœur ne cesse de faire reculer les limites du dedans...je remercie Pierre-Antoine Fabre pour cette suggestion.

⁸⁷² Afin de dresser cette chronologie, nous avons utilisées des sources très variées. Des instruments très utiles ont été Beeching 1997 ; Boudet 1997 ; Barelli, Pennacchietti et Sordi 2000.

⁸⁷³ À cet égard, Geneveffa Palumbo a analysé dans plusieurs études les difficultés des missionnaires (surtout Jésuites) dans leur œuvre d'évangélisation et de conversion des peuples « infidèles » (Palumbo 2000).

⁸⁷⁴ « Moghol » en Portugais.

⁸⁷⁵ Bartoli, Daniello, *Missione al Gran Mogor del Padre Rodolfo Acquaviva della Compagnia di Gesù*, Rome : per il Varese, 1663.

⁸⁷⁶ Né à Ferrare le 12 février 1608, il entra à quinze ans dans la Compagnie de Jésus, dont en 1650 il fut nommé historiographe officiel. Quoiqu'en jeunesse il eût entamé une carrière brillante de prédicateur, qui l'avait emmené dans les centres les plus importants de la vie religieuse italienne de l'époque, et quoique son penchant pour la rhétorique sacrée fût encouragé par une exceptionnelle facilité oratoire, ses supérieurs, en considération et de la fragilité de sa santé et de sa propension à l'écriture, lui déconseillèrent le voyage missionnaire (que le jeun Bartoli, dont l'imagination bouillonnante était nourrie par les récits des conquêtes spirituelles de Saint François Xavier, était désireux d'entreprendre) et le destinèrent, plutôt, à la tâche plus « sédentaire » d'écrire l'histoire de la Compagnie. Il accomplit ce devoir de façon scrupuleuse, en travaillant pendant plus de vingt ans dans un petit bureau romain encombré de livres, manuscrits, lettres et autres types de témoignages ; il trouva cependant le temps de se dédier, dans les instants de liberté que lui laissait son travail

d'historien, à l'écriture de plusieurs textes fort variés, parmi lesquels figurent aussi les hagiographies suivantes : **1)** *Della vita e dell'istituto di s. Ignatio fondatore della Compagnia di Giesu libri cinque del p. Daniello Bartoli della medesima compagnia*, Rome : appresso Domenico Manelfi, 1650, in-16°, en cinq livres, par laquelle débute l'histoire de la compagnie, et qui sera rééditée en 1659 avec des ajoutés (In Roma : nella stamparia d'Ignatio de' Lazari, 1659, in-4°) ; d'une lettre de Daniello Bartoli au père Girolamo Brunelli l'on sait que ce texte devint si célèbre qu'il fut lu publiquement dans tous les collèges de la Compagnie ; **2)** *Della vita del p. Vincenzo Carafa settimo Generale della Compagnia di Giesu scritta dal p. Daniello Bartoli della medesima Compagnia. Libri due* (Rome : per Gio. Battista Robletti, 1651, in-4°), dont la première édition fut épuisée en huit jours ; **3)** *Della vita e miracoli del B. Stanislao Koska della Compagnia di Giesu: libri due*, In Roma : alle spese d'Ignatio de' Lazari, 1670 ; **4)** *Della vita di Roberto cardinal Bellarmino arcivescovo di Capua della Compagnia di Giesu' scritta dal padre Daniello Bartoli. Della medesima Compagnia. Libri quattro*, Roma : a spese di Nicolo Angelo Tinassi (o Tinasso), 1678, in-24° ; **5)** *Della vita di S. Francesco Borgia terzo generale della compagnia di Giesu scritta dal p. Daniello Bartoli [...] libri quattro*, In Roma : a spese di Nicolo Angelo Tinassi, 1681, in-4° ; **6)** *Della vita del P. Nicolo Zucchi della Compagnia di Giesu scritta dal P. Daniello Bartoli della medesima Compagnia libri due*, In Roma : presso il Varese, 1682, in-8o.

Il mourut à Rome le 13 janvier 1685, épuisé par une vie d'études.

Pour une introduction efficace à la vie et à l'œuvre de Daniello Bartoli, *cfr* la préface de Mario Scotti à Bartoli et Segneri 1967 : 9-69. Sur la vie du père, *cfr* Asor Rosa 1964. Quant à l'œuvre de Bartoli, Sommervogel dresse une liste complète de ses très nombreux ouvrages (Sommervogel 1890-1909, 1, coll. 965-85). La maison d'édition Marietti (Turin) a publié l'œuvre complète de Bartoli entre 1825 et 1856, en 39 volumes. La critique sur l'œuvre de Bartoli est exterminée. Une synthèse dans la préface de Mario Scotti, *cit. Cfr* aussi Belloni 1931 et la préface d'Ezio Raimondi à Bartoli 1977.

⁸⁷⁷ Il faut souligner que l'empire Moghol était islamique, mais gouverné par une dynastie aux racines mongoles. La religion shamaniste des Mongols avait toujours toléré les apports des autres religions. Pour une histoire des contacts entre la dynastie

mongolienne et les missionnaires franciscains (et ses relations avec la terre mythique du prêtre Jean), *cfr* la synthèse contenue dans Bailey 2001 : 112-3. Pour une étude d'ensemble des relations entre les missionnaires chrétiens et le Grand Moghol, *cfr* Hoyland 1922 ; Maclagan 1932 ; Mishra 1978.

⁸⁷⁸ Les citations sont tirées de l'édition de Mario Scotti : 283.

⁸⁷⁹ Fort probablement, la Bible polyglotte de Plantin (1514 – 1589), commissionnée par Philippe II d'Espagne et publiée entre 1567 et 1572.

⁸⁸⁰ Ensuite le Moghol encouragea le père Rodolfo à apprendre le Persan, ce qu'il fit très rapidement. Cela démontre que la Bible polyglotte ne contenait par une traduction dans cette langue.

⁸⁸¹ Il faut toujours garder à l'esprit que les savants musulmans sont toujours représentés par le biais des stéréotypes concernant les autres religions et largement circulant à l'époque.

⁸⁸² Une image de cette dispute se trouve dans Wellesz 1999 : 16 ; ill. 33. Pour une autre version du même épisode, Mishra 1978 : 26. Selon cet auteur (qui ne cite pas ses sources) les contendants insistèrent les uns avec les autres pour se donner la préférence dans l'épreuve, sans qu'aucun d'entre eux eût le courage de commencer (tout cela sous le regard amusé du souverain).

⁸⁸³ « *Più gravi difficoltà incontrò in ambiente musulmano l'idea di tradurre il Corano in lingue straniere: il dogma della inimitabilità e il timore di interpretazioni personali rende infatti difficile a un musulmano l'accettazione di una traduzione del Libro Sacro. La difficoltà, che causò anche incidenti, fu da alcuni risolta considerando la traduzione esplicativa come una dichiarazione, un commento, del testo arabo, che ha da essere sempre presente insieme alla traduzione stessa. Man mano comunque anche in questo campo i pregiudizi teologici sembra vadano scomparendo, nell'interesse stesso della diffusione del Corano.* » Bausani, Alessandro, préface à *Il Corano*, 64. *Cfr* aussi Moreno 1925.

⁸⁸⁴ Daniello Bartoli écrivit des nombreux ouvrages savants concernant les problèmes de physique qu'à l'époque enthousiasmaient les savants baroques : *La tensione, e la pressione disputanti qual di loro sostenga l'argentovivo ne' cannelli dopo fattone il vuoto. Discorso del P. Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù*, in Roma : a spese di Nicolo Angelo Tinassi, 1677 ; *Del suono de' tremori armonici e dell'udito*, in Roma : a spese di Nicolo Angelo Tinassi, 1679 ; *Del ghiaccio e della coagulatione*.

Trattati del P. Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù, in Roma : per il Varese, 1681.

⁸⁸⁵ Il eut le courage de le louer même après la condamnation de ses thèses par l'Église.

⁸⁸⁶ La faillite de la mission chrétienne de Rodolfo Acquaviva lui fut funeste : retourné à Goa, nommé supérieur de la mission jésuite dans la presqu'île de Salsette, il y connut la grâce du martyre avec les bienheureux Alfonso Pacheco, Pietro Berno, Antonio Francisco et Francisco Aranha. Des autres missions jésuites s'installèrent auprès de la court d'Akbar : une seconde mission, en 1591, ne dura qu'un pair de mois ; la troisième mission fut fondée en 1595 et se révéla beaucoup plus durable : elle ne se termina qu'avec la suppression de la Compagnie en 1773. Pour une synthèse sur l'histoire (et les implications culturelles et artistiques) de ces deux missions, *cfr* Bailey 2001.

⁸⁸⁷ Une version remaniée de la présente section est contenue dans Leone 2004.

⁸⁸⁸ On peut donc qualifier une traduction de « fidèle » ou « infidèle », dans plusieurs langues.

⁸⁸⁹ *Cfr* Sontag 2002, « On Being Translated » : 340: « *Like tradition, something which is handed “over” or “down” (originally, something material) to others, translation is the conveying or transmitting of something from one person, site, or condition to another.* »

⁸⁹⁰ *Cfr* Naz 1949, à l'entrée « hérésie », 5 : 1106-1109.

⁸⁹¹ Cette articulation interne de la notion d'hérésie est structurale (car elle repose sur des traits différentiels) et sémiotique (puisque le concept de signe y joue un rôle central). Sur l'influence de la philosophie de Saint Thomas d'Aquin sur la pensée structuraliste et (ensuite) sur la sémiotique, Eco 1970, 6 :

« Andato alla scoperta di un territorio metafisico mi rimaneva una duplice esperienza di metodo. Il metodo della mia indagine, che applicherei ancor oggi a qualsiasi ricerca di storiografia filosofica ; e il metodo di Tommaso d'Aquino, la sua lezione di rigore e lucidità, che rimaneva esemplare, al di là della costruzione filosofica a cui era arrivato, della fede a cui si ancorava, delle conclusioni che ci

offriva. Per questi due aspetti mi trovo oggi a non rinnegare l'insegnamento di pulizia argomentativa offertomi dal filosofo medievale, e sarebbe interessante mostrare come e sino a che punto gliene vada ancor debitore [...]. »

⁸⁹² Suétone 1993 : 82, 2-3:

Atque ita tribus et viginti plagis confossus est uno modo ad primum ictum gemitu sine voce editio, etsi tradiderunt quidam Marco Bruto irruenti dixisse : .

⁸⁹³ De même, dans les rites de la *Semana Santa* espagnole, Judas devient une sorte de bouc émissaire en punissant lequel l'on bannit tous les maux. *Cfr* Leone 2004b (ainsi que Girard 1982).

⁸⁹⁴ *Cfr* Leone 2004j.

⁸⁹⁵ Alain Boureau, dans un article intitulé « L'inceste de Judas » a exploré les implications psychanalytiques de cette légende médiévale (Boureau 1986).

⁸⁹⁶ À propos de la trahison politique et religieuse, il est intéressant de souligner que dans le droit romain, ainsi que dans des autres systèmes juridiques, le crime d'abîmer délibérément des images ou des autres représentations est considéré comme un outrage contre l'autorité suprême.

⁸⁹⁷ La trahison, et surtout la trahison contre l'État, était très souvent punie avec l'écartèlement du traître : celui qui avait essayé de démembrer le tissu de la société, devait être puni par le démembrement de son propre corps. *Cfr* Foucault 1975.

⁸⁹⁸ Sur l'importance du baptême dans l'économie narrative de la *Gerusalemme liberata* *cfr* Giampieri 1995 : 142 : « *Grazie alla complessa struttura narrativa che il Tasso ha predisposto, il battesimo è il sacramento che, nel poema, viene ad acquistare maggiore spicco* ». Selon Giampieri, Tasso choisit d'isoler le baptême de Clorinda afin d'exprimer des positions théologiques en quelque sorte difformes par rapport à celles de l'orthodoxie catholique. Nous ne partageons pas complètement l'interprétation de Giampieri, qui nous semble trop aventureuse.

⁸⁹⁹ Sur ce sujet, nous avons consulté Corblet 1881-2 ; Rogers 1903 ; Fisher 1970 ; Jagger 1970 ; Kelly 1985 et Bouhot 1994. Sur le rapport entre baptême et conversion, *cfr* surtout Baillie 1964, notamment le ch. 9 : « Conversion to a Religion and Conversion within a Religion », p. 49-50.

⁹⁰⁰ Les études sur la liturgie (et surtout sur celle des sacrements) ont souvent souligné l'importance de la sémiotique (sémiologie) en tant que science capable d'aider

le liturgiste à déchiffrer certains signes particulièrement obscurs. *Cfr* Martimort 1984 et notre introduction sur le rôle de la sémiotique dans les sciences religieuses.

⁹⁰¹ Selon la classification traditionnelle que Charles Morris proposa des sciences du langage, la pragmatique est la discipline qui s'enquiert des rapports entre la communication, ses interlocuteurs et l'environnement dans lequel elle a lieu (tandis que la syntaxe étudie l'ordre des éléments de la communication, des codes et des langues, leur organisation interne, les modalités de leur combinaison et la sémantique a pour objet le rapport entre la communication - langues, codes, signes - et ses objets). *Cfr* Morris 1938.

⁹⁰² La littérature sur les actes linguistiques est très vaste. L'un des ouvrages fondateurs de ce champs d'études est Austin 1962 ; *cfr* aussi Benveniste 1966, 1 : 328, Sbisà 1978 et Manetti 1998 : 29.

⁹⁰³ Le premier point concerne une sémantique du changement ; le second sa pragmatique.

⁹⁰⁴ Il faudrait mener, sur ce point, une étude détaillée des baptêmes des catéchumènes (surtout juifs et protestants) dans la Rome post-tridentine.

⁹⁰⁵ *Cfr* Bachelard 1942 ; Reymond 1958 ; Hidioglou 1994 ; Pierrot 1994 ; Morali 1997 ; Ginvert 2000, etc.

⁹⁰⁶ L'on peut aisément parler de la présence d'un système semi-symbolique (pour une introduction à cette terminologie, *cfr* Leone 2004).

⁹⁰⁷ FIGURE 1. Ambroise Dubois (1543-1614) *Tancredi baptise Clorinda*, Paris : Louvre.



Figure 1

⁹⁰⁸ La « ponctualité » est l'un des « aspects » qui caractérisent la façon dont le discours construit une dimension temporelle. *Cfr* Greimas et Courtès 1979 : 21-2, entrée « aspectualisation ».

⁹⁰⁹ La lumière du baptême est alors transfigurée dans celle de la peinture. *Cfr* Delaye dans DS, 1, col. 1225 : « l'illumination et la lumière par lesquelles on a si souvent désigné et caractérisé ce sacrement sont dues à la foi infuse [...] »

⁹¹⁰ FIGURE 2. Domenico Tintoretto (Venise 1560-1637) *Tancredi baptise Clorinda*, Samuel H. Kress Collection, Museum of Fine Arts, Houston (EEUU), huile sur toile, 168 x 114 cm. Pour une tentative de datation *cfr* Buzzoni 1985 : 246.



Figure 2

⁹¹¹ La vitesse de Tancredi se perçoit également dans le tableau de Dubois, par exemple dans la position du manteau flottant dans l'air.

⁹¹² Sur l'interprétation pauline du baptême, *cfr* Prat 1908-12, 1 : 264-8 ; 2 : 306-15.

⁹¹³ *Cfr* Rahner et Vorgrimler 1968 : 105 (nous avons consulté une traduction italienne de cet ouvrage) :

Nel caso di colui che sia giustificato, senza battesimo, nella fede-amore e mediante il voto implicito della Chiesa (battesimo di desiderio), non si ha ancora appartenenza vera e propria, bensì uno stato che cerca, con una tendenza oggettiva ed esistenziale, di incorporarsi in essa in modo storico-sociale, e quindi « orienta » già di per se stesso l'uomo verso la Chiesa.

⁹¹⁴ Le baptême se caractérise donc comme le moment d'un délicat équilibre entre la volonté et la grâce.

⁹¹⁵ À la fin du dix-septième siècle, et surtout au dix-huitième, le rappel du baptême fut utilisé aussi comme moyen de propagande missionnaire. *Cfr* Arenthon d'Alex 1695.

⁹¹⁶ *Cfr*, à titre d'exemple, Benoist 1580 et Coster 1587.

⁹¹⁷ *Cfr* Eudes 1662 (où le 11^e entretien est dédié au baptême comme sacrement de naissance, mort et résurrection) ; 1637 (7^e partie, qui contient un « Exercice de piété pour rendre à Dieu les devoirs que nous aurions dû lui rendre lorsque nous avons été baptisé ») et 1654 ; mais *cfr* aussi Quarré 1648 et 1649 (il écrit également deux exercices spirituels sur le baptême, Id. 1654 : 5 et 132). Très important au sujet du baptême sont Saint-Pé 1669 et 1675. *Cfr* aussi Bouchard 1679 ; Quesnel 1693.

Parmi les ouvrages d'inspiration janséniste, nous signalons Anonyme 1676.

⁹¹⁸ Une version différente de ce texte se trouve dans Leone 2004c.

⁹¹⁹ Selon Strzygowski (1885) l'infusion du baptême a lieu généralement avec une coupe ou une coquille dans l'art italien, avec une cruche dans l'art allemand, tandis que dans l'École des Pays-Bas (Roger de la Pasture, Memling, Gérard David) c'est entre ses doigts que le Baptiste laisse couler du creux de sa main quelques gouttes d'eau sur la tête du Christ. *Cfr* aussi l'étude de Réau sur l'iconographie du baptême (Réau II/2 : 295-304).

⁹²⁰ [FIGURE 3] ; L'Aquila, Italie : Musée National des Abruzzes, 1639 environ, huile sur toile, 415 x 290 cm.



Figure 3

⁹²¹ Le tableau fut transféré au musée de L'Aquila à partir de l'église de Saint Antoine Abbé (jadis Sainte *Euphémie*) en Tortoreto (Teramo) entre 1972 et 1978. Quoique aucun document ne soit connu à propos de la commande de cette toile, que le peintre reçut dans sa jeunesse, le retable remonte sans doute au temps de la construction

de l'église en 1639 par le père Maître Agostino Tavani de Tortoreto (il mourut en 1675). L'on estime que le tableau ait pu être exécuté à Rome et qu'ensuite il ait été transporté dans la minuscule église de campagne où il demeura inaperçu jusqu'au 1832, et sans attribution jusqu'au 1940. *Cfr* Spike 1999 : 151, cat. 56.

⁹²² [FIGURE 4] ; L'Aquila, Italie : église de Saint Silvestre, autour de 1617, fresque, 327 x 202 cm.



Figure 4

601

⁹²³ Ce sujet est l'un des ceux représentés dans les peintures murales que le peintre exécuta pour la Cathédrale de Saint Jean, l'église conventuelle de l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem, Rodi et Malte (Malte, La Valette : con-Cathedrale de Saint Jean, huile sur pierre, 1661-1666). [FIGURE 5]



Figure 5

⁹²⁴ [FIGURE 6] ; Rome : église de Saint André au Quirinal, 1704, huile sur toile, 254 x 173 cm.



Figure 6

⁹²⁵ Nous n'avons pas pu mener à ce sujet une recherche exhaustive mais *cfr.* par exemple, le *Baptême de Saint Augustin* de Jan Van Scorel (Schoorl, 1495 – Utrecht, 1562), [FIGURE 8] (Jérusalem : église de Saint Étienne, 1520, premier cadre en haut à gauche du retable). La coquille n'y apparaît pas.



Figure 8

⁹²⁶ Sur le semi-symbolisme, Calabrese 1999 et Leone 2003. Quant à la première démarche (la quête de l'intertextualité), la sémiotique a mis à point toute une série de stratagèmes qui sont censés empêcher la prolifération sauvage des analogies et des comparaisons. Dans la présente occasion, nous ne pouvons pas développer cet argument de façon systématique, mais les tactiques que le bricoleur doit embrasser lors de la construction d'une relation intertextuelle sont foncièrement deux : d'une part, le choix d'une pierre de touche finement articulée, car moins la comparaison est subtile, moins elle est utile ; d'autre part, l'adoption d'une démarche double, qui évalue à la fois les analogies et les différences entre deux structures similaires.

⁹²⁷ Pour une analyse sémiotique de ce texte, *cfr* Coquet 1984.

⁹²⁸ Dans un article dédié aux rapports entre la valeur monétaire et celle linguistique (Rastier 2003), François Rastier propose un court essai d'histoire culturelle et sémiotique (section 4, « De la vérité 'bien ronde' ») concernant la topologie de la

sphère et sa signification ontologique : la forme la plus adoptée pour les monnaies serait le cercle en raison de la plénitude de l'être qu'il exprime :

Au Moyen-Orient, la figure privilégiée par le monothéisme était alors le cercle – notamment l'abstraction du disque solaire révérend par Aménophis IV. Comme elle exprime à merveille l'unité et l'isonomie, cette figure aura un grand succès en théologie, chez les Pythagoriciens, chez les Platoniciens jusqu'à la Renaissance, mais encore chez Pascal, parlant de Dieu comme d'un cercle infini. Le cercle évoque en fait à merveille une Loi autosuffisante et indépendante du contexte.

(ibid. : 56)

Rastier puise d'autres exemples de la relation entre la plénitude ontologique et la topologie de la sphère dans la philosophie de l'école éléatique, de Parménide, d'Empédocle, de Saint Thomas, de Leibniz jusqu'à celle de Nietzsche. À ce corpus, déjà riche, nous ajoutons que, dans l'*Éloge de la calvitie*, Synésios de Cyrène suggère que la sphéricité d'une tête chauve serait un indice de perfection.

⁹²⁹ Cette conception, déjà présente *in nuce* dans la pensée de Greimas, a été pleinement formalisée dans la « sémiotique tensive », développée par Jacques Fontanille et Claude Zilberberg. Il est impossible de résumer dans une seule note les changements par lesquels ces deux sémioticiens ont modifié le modèle originare de Greimas. L'on peut cependant affirmer que si l'épistémologie greimasienne (sa théorie de l'interprétation textuelle) est fondée sur des *oppositions* entre valeurs, celle post-greimasienne (Fontanille, Zilberberg, etc) est basée sur des *tensions* entre valeurs. Cette différence, à première vue marginale, se révèle, au fait, comme très importante : elle remplace une logique du discret par une logique du continuum et permet aussi le dépassement de certaines rigidités de la sémiotique structurale vers un post-structuralisme plus souple et moins contraignant vis-à-vis de la formalisation des dynamiques textuelles.

⁹³⁰ Une analyse plus détaillée de la sémiotique de l'hémisphère se trouve dans Leone 2004c.

⁹³¹ Cf également Fresne 1954, 2, entrée « *concha* ».

⁹³² Dans le modèle sémiotique de Greimas, qui reprend et élabore certains éléments de la morphologie narrative de Propp et de l'anthropologie structurale de Lévi-

Strauss, l'imaginaire humain, tel qu'il s'exprime dans une culture donnée, ne jouit pas d'une liberté infinie mais il est soumis à des règles précises, qui ressemblent à celles d'une science combinatoire.

⁹³³ SCHEMA 1 :

Topologie	Hémisphère	Sphère
Morphologie	Coquille	?
Sémantique	Imperfection	Perfection

⁹³⁴ En sémiotique structurale et générative, l'analyse des textes visuels distingue entre deux niveaux de description : celui des figures, qui sont des objets tirés de ce que l'on appelle le « monde réel », et auxquels correspond un nom (une « lexicalisation »), et le niveau plastique, constitué de réseaux d'oppositions entre éléments qui tombent dans trois catégories : topologique (la position des éléments qui composent une image), eidétique (la forme des objets) et chromatique (leur couleur). *Cfr* Greimas et Courtès 1979 et Greimas 1984.

⁹³⁵ Sur le semi-symbolisme, *cfr* Greimas et Courtès 1986 ; Calabrese 1999 et Leone 2003 (qui contient aussi une riche bibliographie sur cet important instrument/concept sémiotique).

⁹³⁶ Sur la théorie des modalités chez Greimas, *cfr* Greimas et Courtès 1979 et Greimas et Fontanille 1991.

⁹³⁷ *Cfr* spécialement Sbordone 1936 et Lauchert 1974, qui contient le texte grec original et une traduction en haut allemand (reproduction en fac-sim. de l'édition de Strasbourg de 1889).

⁹³⁸ Bachelard 1948. *Cfr* aussi Cox 1957, Pastoureau 1982 et Leone 2002a. Au sujet de l'iconographie chrétienne de la coquille, *cfr* Kirschbaum *et al.* (éds) 1971, 3, entrée « *Muschel* » et Mauriès 1994.

⁹³⁹ *Deum verum de Deo vero, genitum non factum.*

⁹⁴⁰ La bibliographie concernant ce peintre est très vaste. *Cfr* Pittalunga 1949 et Ruda 1982 et 1999.

⁹⁴¹ Washington : National Gallery, environ 1445, huile sur toile, 76 x 48 cm.

⁹⁴² Vierge à l'enfant avec des anges, Saint Frédéric et Saint Augustin, avant le 1^{er} avril 1438, huile sur toile, 217 x 244 cm.

⁹⁴³ Botinaccio, Florence, église de Saint André, 1450 environ, huile sur toile, 68 x 64 cm.

⁹⁴⁴ Cfr Salvadori 1980.

⁹⁴⁵ Tavernelle (Val di Pesa), église de S. Lucia al Borghetto, 1471. Neri di Bicchi, peintre florentin, vécut entre 1419 et 1491.

⁹⁴⁶ L'on peut déjà remarquer que plusieurs éléments de cette iconographie (la colombe, la coquille, les rayons de lumière) apparaissent également dans l'iconographie italienne du baptême.

⁹⁴⁷ Une bibliographie très vaste s'est accumulée autour de cette image et de son auteur. À peu près tous les maîtres de l'histoire et de la théorie de l'art du vingtième siècle s'y sont penchés. Nous avons consulté, en particulier, les ouvrages suivants : Focillon 1952 ; Berenson 1954 ; Tolnai 1963 ; Clark 1969 ; Longhi 1975 ; Calabrese 1985 ; Bertelli 1991 ; Pope-Hennessy 1991 ; Battisti 1992 ; Lavin 1992 ; Lightbown 1992 ; Ginzburg 1994 ; Calvesi 1998.

⁹⁴⁸ « Giovanni Battista » est le nom du Saint en italien.

⁹⁴⁹ L'analyse de la perspective de la toile montre que l'œuf peint par Piero della Francesca mesurerait quinze centimètres environ et qu'il est donc un peu trop gros pour être un œuf de poule.

⁹⁵⁰ Une synthèse des interprétations proposées, avec un très riche dossier historique et iconologique, se trouve dans deux articles publiés par Millard Meiss en 1954 (Meiss 1954 et 1954a).

⁹⁵¹ Cette croyance survit dans plusieurs langues, où la locution « avoir un estomac d'autruche » indique une extraordinaire puissance de digestion.

⁹⁵² Comme dans l'emblème qu'utilise aujourd'hui la maison d'édition italienne Einaudi, où la devise, « *spiritus durissima coquit* » se réfère à la chaleur légendaire de l'estomac des autruches, capable de fondre les gros clous de fer que l'animal garde dans son bec.

⁹⁵³ La bataille de Volterra, le 18 juin 1472 (Battisti 1992, 2 : 273).

⁹⁵⁴ Henkel et Schöne 1967 : col. 807.

⁹⁵⁵ Sur les significations multiples des ombres dans la peinture, cfr surtout Stoichita 2000.

⁹⁵⁶ Sans compter la référence biblique de Job 39, 13-14 : « L'aile de l'autruche bat allègrement, mais que n'a-t-elle les pennes de la cigogne et ses plumes ? Quand elle abandonne par terre ses œufs, et les laisse chauffer sur la poussière [...] », (dans ce dernier cas, toutefois, l'autruche semble avoir une connotation négative – par opposition à la cigogne, dont le nom en hébreu signifie aussi *la fidèle*). Il ne reste pas moins que l'interprétation proposée dans la présente section demeure une piste de travail, une hypothèse à corroborer par des recherches ultérieures.

⁹⁵⁷ Sur Buonanni *cfr* Ghisalberti 1972.

⁹⁵⁸ Sur l'histoire de la conchologie, *cfr* Coomans 1985 et Schnapper 1988 : 71-4.

⁹⁵⁹ Je m'excuse de la mauvaise qualité de quelques-unes de ces reproductions.

⁹⁶⁰ *Cfr* à ce propos, Alexandre-Bidon 1990. Un tableau de l'atelier de Bernini, peu connu, développe cette iconographie jusqu'à ses possibilités extrêmes : *Le Sang du Christ*, 1670 environ, huile sur toile, 98 x 64,5 cm, Ariccia, Palais Chigi. [FIGURE 20]



Figure 20

⁹⁶¹ Sur la signification religieuse de ce symbole, lire 2004c et l'annexe 5 du présent livre.

⁹⁶² L'importance de la relation entre le sacrifice du Christ et le baptême des indigènes auprès de l'imaginaire visuel de la Nouvelle Espagne est évidente dans l'iconographie de la peinture reproduite dans la figure 22 : [FIGURE 21] anonyme, *Baptême des quatre seigneurs de Tlaxcala*, huile sur toile, 230 x 192 cm, Conaculta, Tlaxcala, Mexique. Elle affiche une liaison directe entre la crucifixion et le baptême. Sur la signification politique de cette image, où le *conquistador* Cortés devient le parrain du catéchumène indigène, *cf.* Museo de América 1999 : 184.



Figure 21

Une image analogue se retrouve dans la *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* (manuscrit gardé auprès de l'Université de Glasgow) (Brown 1999 : 214-5). Entre 1581 et 1584, l'interprète métis Diego Muñoz Camargo occupa le poste de maire

de Tlaxcala afin d'écrire un rapport que la couronne espagnole souhaitait utiliser pour donner un nouvel équilibre à sa politique coloniale. L'auteur accompagna sa relation avec 157 plaques, qui nous ont transmis des informations précieuses sur l'œuvre d'évangélisation et de conversion des Ordres mendiants en Nouvelle Espagne. La figure 22, [FIGURE 22] tirée de ce manuscrit, représente la prédication de *Fray* Martín de Valencia dans la place principale de Tlaxcala. Les gestes et les postures des indigènes, exprimant leur intérêt vis-à-vis du message chrétien, sont facilement reconnaissables. Une autre plaque de la même série représente la conversion et le baptême des premiers chrétiens de la Nouvelle Espagne. Dans cette image aussi, Cortés est représenté comme le parrain des nouveaux chrétiens, l'interprète Malinche comme leur marraine. Plusieurs commentateurs ont remarqué que le dessinateur a utilisé des éléments provenant de l'iconographie rituelle précolombienne (comme l'air de jeu à forme de « H », signalé par la présence d'une balle, qui apparaît dans la partie supérieure de la figure) ; *cf* Muñoz Camargo 1984 et 1998.

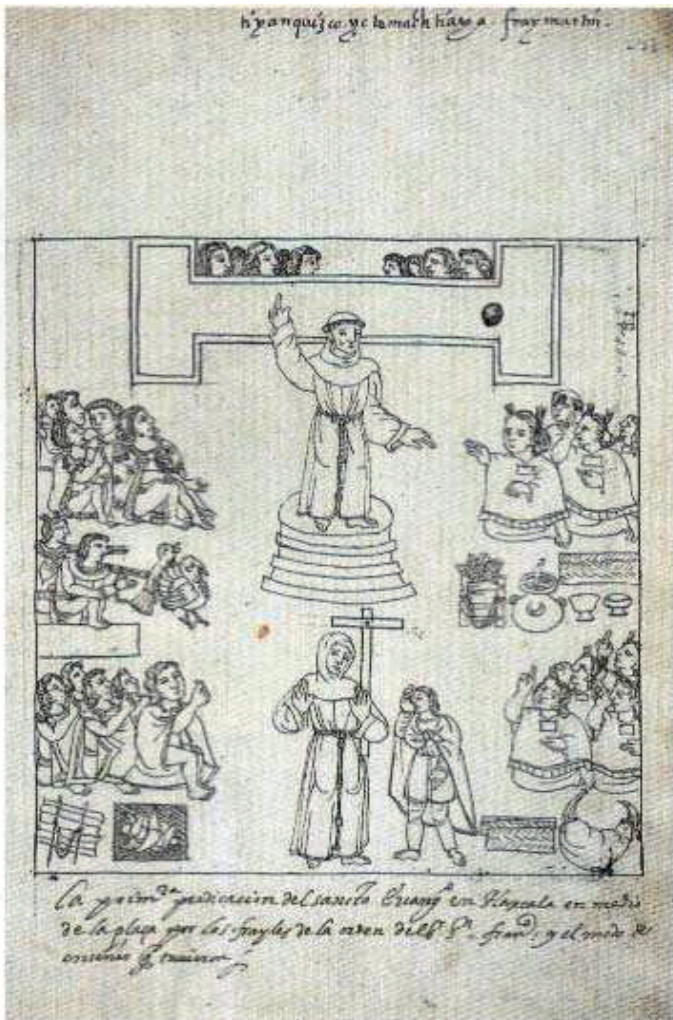


Figure 22

⁹⁶³ Sur la signification du miroir dans l'iconographie de la conversion, lire Leone 2002.

⁹⁶⁴ Cette image du Christ reflétée dans un miroir acquiert une nouvelle signification dans la mystique de Sainte Thérèse d'Avila.

⁹⁶⁵ Le mot « *speculum* » apparaît maintes fois dans les titres des ouvrages spirituels médiévaux.

⁹⁶⁶ Les missionnaires d'époque moderne choisirent souvent comme exemple à imiter les évangélistes des premières communautés chrétiennes, mais aussi les prêcheurs et les prophètes de l'Ancien Testament. Le contexte géographique et social américain, en particulier, se transforma souvent, aux yeux des religieux d'Europe, dans une sorte de nouvel Eden, où l'on pouvait retrouver la pureté originelle de l'être humain. Les Franciscains, à cause de l'idéologie de leur Ordre, étaient très inclinés à ce type de projections de l'antiquité sur la contemporanéité.

⁹⁶⁷ Elle témoigne de la variété des savoirs qui furent mobilisés et développés par la nécessité de convertir, de transmettre un message et de le faire accepter.

⁹⁶⁸ *Cfr.*, par exemple, *Xiguo Jifa*, un petit traité sur l'art de la mémoire que le jésuite Matteo Ricci (Macerata, 1552 – Pékin, 1610), le premier missionnaire catholique qui parvint à s'établir en Chine, écrivit à Nanjiang en 1596. Le but apparent de ce livre sur la mémoire était celui d'aider le fils d'un gouverneur local à surmonter les examens très difficiles que l'on devait réussir afin d'obtenir un poste dans la bureaucratie impériale chinoise. En même temps Ricci, qui avait déjà impressionné les Chinois par sa mémoire prodigieuse, visait à gagner, grâce à ce traité, la faveur de l'intelligentsia locale et à créer ainsi un terrain propice pour son activité missionnaire en Chine. Dans l'élaboration de ses méthodes, selon lesquelles la mémoire doit être organisée comme un palais, où les choses dont il faut se souvenir sont associées de façon systématique à des images mentales de lieux ou d'objets, Ricci s'inspira de Sémonide de Keos (Keos, 556 – Syracuse ou Agrigente, 467) (dont le nom il traduisit en chinois comme « Xi-mo-ni-de »), et surtout du livre de Cypriano Soarez *De Arte Rhetorica*, un manuel obligatoire dans le Collège Romain aux années soixante-dix du seizième siècle, lorsque Ricci même fréquenta l'institut des Jésuites. Par le truchement de Soarez, le Jésuite de Macerata se familiarisa avec les trois sources latines principales de l'art classique de la mémoire, à savoir le *De Oratore* de Cicéron, le livre anonyme *Ad Caium Herennium libri IV* et l'*Institutio oratoria* de Quintilien. Mais, comme Ricci l'écrivit la même année (1596) au général de la Compagnie des Jésuites Claudio Acquaviva, le fils aîné du Gouverneur chinois avait lu avec beaucoup d'attention le traité sur la mémoire, mais il

avait commenté à l'un de ses confidents que « quoique ces préceptes soient les véritables règles de la mémoire, il faut avoir une mémoire remarquable pour les utiliser. » (Ricci 1985 : 336)

Il faudrait mener une étude approfondie et systématique sur la façon dont non seulement les langages verbaux, mais aussi ceux de la mémoire, qui s'étaient formés en Europe pendant plusieurs siècles, furent exportés dans les nouveaux mondes par les missionnaires d'époque moderne. Cette histoire serait importante pour plusieurs raisons : analyser le type d'accueil, de résistance ou de refus que ces mnémotechniques rencontrèrent ; étudier les contenus qui furent transmis conjointement avec les techniques pour les mémoriser. Ce type d'étude seraient en outre intéressant non seulement pour l'historien des religions, mais aussi pour l'historien de l'art : les traités sur la mémoire utilisaient souvent des codes visuels et artistiques précis (par exemple, le style architectural du palais de Ricci), qui étaient parfois en contraste avec les codes visuels et artistiques des populations à évangéliser (les Chinois, par exemple, qui à la fin du seizième siècle avaient développé un art de la mémoire différent).

Valadés fut à Rome dans la même période pendant laquelle Matteo Ricci se formait au Collège Romain. Peut-être s'inspira-t-il des mêmes sources classiques sur la mémoire pour la composition de ces trois gravures suggérant aux missionnaires une méthode pour enseigner et faire mémoriser l'alphabet latin.

⁹⁶⁹ La réforme du calendrier grégorien, qui eut lieu après la publication de la *Rhetorica Christiana*, mais dont la préparation dura plusieurs années, ne fut pas un simple fait astronomique, car il entraîna également des conséquences au niveau des rapports entre le Catholicisme et les autres professions chrétiennes. Accepter ou refuser cette réforme devint un signe de la disponibilité à accueillir ou à rejeter l'autorité du pape. Nombre de pamphlets furent écrits sur ce changement, soit pour le défendre, soit pour l'accuser d'être inspiré par le diable (surtout car il prévoyait l'élimination de dix jours du calendrier). Cfr Leone 2004f et 2004g.

⁹⁷⁰ Sur le rôle du nuage dans l'iconographie chrétienne, lire Damisch 1972.

⁹⁷¹ La nécessité d'une communication claire et efficace entre les fidèles et le confesseur constituait un problème majeur dans le sacrement de la confession. Tous les historiens des premières missions catholiques au Mexique reportent qu'au début les

natifs confessaient leurs péchés en les décrivant visuellement sur des morceaux de papier qu'ils remettaient au confesseur.

⁹⁷² La même image apparaît dans le frontispice de la troisième partie de la *Monarquía Indiana*, de Fray Juan de Torquemada (1977).

⁹⁷³ Une telle gravure aussi présente un évident aspect métalogue : Valadés essaie de transmettre l'art (rhétorique) de persuader par l'intermédiaire des images, et en le faisant se sert lui-même du support de ses gravures.

⁹⁷⁴ L'analogie entre l'orateur chrétien et le peintre religieux avait été déjà proposée par Gabriele Paleotti dans son commentaire sur le décret tridentin concernant les images. De même, cette comparaison se retrouve dans Francisco Pacheco (Sanlúcar de Barrameda, 1564 – Seville 1644), fait qui démontre combien l'idée d'une peinture religieuse persuasive s'était affirmée au sein de la culture catholique :

Hay otro efecto importantísimo tocante al fin del pintor católico el cual, a guisa del orador, se encamina a enseñar al pueblo y llevarlo, por medio de la pintura, a abrazar alguna cosa conveniente de la religión [...], y así como el oficio del orador es hablar convenientemente y a propósito, así su fin será persuadir lo que pretende [...] ; el pintor, en cuanto a la parte que conviene con el orador, tendrá obligación de formar la pintura de suerte que consiga lo que pretende con las sagradas imágenes.

(Pacheco 1990 : 252-3)

⁹⁷⁵ (Valadés 1579 : 218) :

Quoniam quoties loquimur, aut non oportuno tempore, aut non in oportuno loco, aut non ut conuenit audientibus, totiens quasi serpentes, & alia pestilentia animalia procedunt de ore nostro, ad destructionem nostram, & audientium. Et ut grauius terreantur, quia blasphemi sunt non solum in filium Dei, sed & in Spiritum sanctum sedent tanquam indigni venia.

⁹⁷⁶ Nous reviendrons sur l'ambiguïté du symbole du serpent dans l'iconographie des missions catholiques au Mexique

⁹⁷⁷ L'équivalence entre le Christ et la colonne est, évidemment, d'origine évangélique, tandis que sa représentation visuelle se réfère sans aucun doute à l'iconographie de l'annonciation (*cfr.*, à ce propos, Arasse 1999).

⁹⁷⁸ Apparemment, les pictogrammes nahuatl aussi étaient lus selon des sens différents.

⁹⁷⁹ En se servant des théories de Serge Gruzinski sur la « guerre des images » (Gruzinski 1989), Alcantara Rojas (1998) a analysé un texte de *Fray Ioan Baptista* et sa relation avec une peinture murale, aujourd'hui très abîmée, mais encore visible chez le couvent de Atlilhuetzia, au Mexique. *Fray Ioan Baptista* fut l'un des premiers missionnaires franciscains actifs dans la Nouvelle Espagne. Il occupe une place importante dans l'histoire des images de conversion : en 1599, il fit publier un *Confesionario en lengua mexicana y castellana* (Baptista 1599), résultat de son effort d'établir une communication avec les natifs mexicains. Selon Alcantara Rojas, les premiers chapitres de ce *Confesionario* contenaient plusieurs *exempla* en langue nahuatl que le prêcheur devait lire aux natifs afin de les encourager à se repentir de leurs péchés et à se convertir à la religion chrétienne (*ibid.* : 75). Cette lecture devait être accompagnée par l'exhibition de quelques estampes, qui représentaient visuellement les *exempla* - selon García Icazbalceta (1981), Ioan Baptista est également l'auteur d'un livre perdu, les *Hieroglíficos de conversión, donde por estampas se enseña a los naturales el aborrecimiento del pecado y deseo que deben tener al bien del soberano ciel* (*cfr.* aussi Vetancourt 1971 : 141). Nous ignorons la date de publication de ce texte perdu, mais il aurait pu exercer une influence décisive sur la genèse de l'œuvre de Valadés.

Grâce à une confrontation détaillée entre le texte et l'image, Alcantara Rojas identifie le sujet de la peinture murale : un religieux (sans doute un Franciscain) pécheur, que le diable sous forme de serpent entoure dans ces anneaux. Probablement, cette image fut abîmée exprès, car elle fut considérée comme ambiguë et dangereuse pour la spiritualité des néophytes. Parmi les remarques que l'article propose à propos de l'iconographie de cette peinture, il en a une qui est particulièrement importante par rapport aux gravures de Valadés : le serpent, qui dans l'iconographie chrétienne est une claire référence visuelle au diable, au mal et au péché originel, chez plusieurs religions

précolombiennes pouvait évoquer des connotations positives, liées surtout à la cyclicité des saisons et des rythmes vitaux. Il s'agirait d'un cas de communication visuelle imparfaite causée par l'usage de codes visuels différents (un phénomène que la sémiotique italienne dénomme comme « *decodifica aberrante* », voir Eco et Fabbri 1965). Les très nombreuses représentations de serpents que contient la *Rhetorica Christiana* pouvaient engendrer le même problème d'interprétation. Sur le symbolisme du serpent dans les rites et dans les représentations visuelles des populations précolombiennes, lire Warburg 1988.

⁹⁸⁰ Par ce terme, Latour et Weiber identifient tous les phénomènes culturels à l'égard desquels il est difficile ou même impossible de décider si l'on a à faire avec une destruction d'image (*iconoclastie*) ou bien avec leur création ou préservation (*iconophilie* ou *iconodulie*).

⁹⁸¹ Des représentations analogues se retrouvent dans toute l'iconographie de la conversion en Nouvelle Espagne, comme dans la fig. 46, [FIGURE 46] qui reproduit une peinture guatémaltèque anonyme du dix-septième siècle, représentant la conversion des « infidèles » de Paraca et Pantasma, en Guatemala (Anonyme, *Conquête et réduction des Indiens infidèles des montagnes de Paraca et Pantasma au Guatemala*, 17^e siècle, huile sur toile, Madrid : Prado – dépôt dans le Musée d'Amérique, Madrid).



Figure 46

⁹⁸² Nous n'avons pas mentionné les lettres initiales des différents chapitres de la *Rhetorica Christiana*, lesquelles sont insérées dans la représentation visuelle de plusieurs villes célèbres, dont les noms commencent par les lettres en question. Valadés a choisi de représenter quelques-unes des villes européennes qu'il avait visitées pendant son séjour en Europe, et qui avaient été particulièrement influentes dans sa formation (comme Paris ou Rome). La lettre « I » est représentée par une autre ville très importante dans l'imaginaire religieux, à savoir Istanbul, tandis que la « S » contient une image de Sodome, la ville du mal.

⁹⁸³ De ce point de vue, l'élaboration de la *Rhetorica Christiana* de Valadés constituerait l'une des étapes dans la création d'un centre de formation pour missionnaires à Rome, projet qu'Adriano Prosperi a identifié comme la véritable cause de la destitution du Mexicain de la chaire de procureur général de l'Ordre franciscain (Prosperi 1998).

⁹⁸⁴ Baptista était également l'auteur des *Advertencias para los confesores de los naturales* (1600), qui contient des indications ultérieures concernant la confession des natifs du Mexique.

⁹⁸⁵ Le cadre de la gravure est rempli par la phrase suivante : « *Penitentiam agite. Appropinquabit enim regnum caelorum. Matthei. Cap. 3.* » Cette citation évangélique souligne la relation entre la confession, le repentir et le sacrifice du Christ.

⁹⁸⁶ En même temps, ce type de représentation pouvait contribuer à diffuser le culte des missionnaires, et donc à en préparer la canonisation éventuelle.

⁹⁸⁷ Cette impression de profondeur est confirmée par un autre détail : la perspective créée par le coin gauche du mur, se pliant vers le fond de l'image.

⁹⁸⁸ Selon le missionnaire et historien des premières missions mexicaines Toribio de Motolinía, il était surtout question d'expliquer qui étaient Dieu et la Vierge, d'illustrer le mystère de l'Incarnation, la vie et la passion de Jésus, la création des Anges et de l'homme et la chute des démons, l'immortalité de l'âme.

⁹⁸⁹ Cette relation ambiguë (qui est celle du Catholicisme envers toute forme de représentation visuelle, surtout dans la période de la Réforme catholique) contribue à expliquer l'évolution de certaines formes représentatives apparaissant comme à mi-chemin entre la liturgie et le théâtre sacré, par exemple les processions : historiquement, la coutume d'utiliser des statues en bois ou en d'autres matériaux dans les processions (par exemple dans celles d'Espagne) dérive de la progressive expulsion des acteurs en

chair et en os de la représentation sacrée. Lire, à ce propos, Leone 2004b, qui contient une bibliographie sur le sujet.

⁹⁹⁰ *Cfr* Leone 2004i. On signalera à cet égard l'attention qu'accorde Jean-Marie Valentin aux diverses représentations qui, dans les collèges jésuites, salueront en 1622 la double canonisation d'Ignace de Loyola et de François Xavier (Valentin 2001 : 513 et seq.). Parallèlement aux pièces du répertoire jésuite mettant en scène le destin du fondateur, il ne serait pas inutile non plus de s'interroger sur la fréquente mise en scène d'un saint comme Eustache, prototype du chevalier vertueux appelé successivement au dépouillement de ses biens, à la vie ascétique et au martyre.

Cependant, n'y a-t-il pas, dans l'imaginaire qui engendre la perception du saint héroïque, le germe d'un malentendu que ne tarderont pas à dénoncer certains esprits intrinsèques ? On songe par exemple aux réserves que suscitera la témérité intempesive de Polyeucte, et plus particulièrement encore à l'analyse qui, chez un Pierre Nicole, justifie la réprobation du théâtre chrétien : la sainteté, dit en substance ce dernier, se situe aux antipodes de l'esthétisme moral qui prévaut sur scène, dans la mesure où les vertus d'humilité et de charité n'ont rien pour attirer le regard. Si le modèle de la conversion susceptible d'intégrer et de récupérer les valeurs ambiantes s'imposera dans la longue durée, comme nous le suggérons, il serait tout de même intéressant de préciser à quel moment émergent les premières remises en cause qui, sans nécessairement le compromettre, en soulignent la relative fragilité. Je remercie Simone de Reyff pour cette suggestion.

⁹⁹¹ Une opération analogue de conversion des formes religieuses fut effectuée à l'égard des lieux de culte indigènes, qui furent souvent transformés en églises. Au Guatemala, par exemple, l'ancien temple de Copán fut transformé dans le sanctuaire du *Señor de Esquipulas* (Rodríguez Gutiérrez de Ceballos 1999 : 93). L'une de ces conversions de lieux de culte est représentée dans l'image reproduite par la fig. 52. [FIGURE 52] Dans cette peinture de la première moitié du dix-huitième siècle, José Vivar y Valderrama a représenté la consécration des temples païens et la première messe à Mexico-Tenochtitlán.



Figure 52

⁹⁹² Sur la peinture comme moyen didactique à l'intérieur des églises, *cf* Rodríguez Gutiérrez de Ceballos 1999 : 98 et Sebastián 1990 et 1992.

⁹⁹³ *Cfr* Aubin 1885 : 29, n. 2 : « Ces catéchismes en images étaient autrefois seuls tolérés dans la cure du P. Perez, de peur, disait-on, que les naturels ne se corrompissent par le contact des lettres européennes. On y fustigeait même l'Indien qui parlait espagnol. »

⁹⁹⁴ Une édition fac-similée a été réalisée en 1970 (Gante 1970). Sur les catéchismes pictographiques mexicains du seizième siècle, *cf* Cortés Castellanos 1987. Les manuscrits suivants sont également en bonnes conditions : *Catecismo en imágenes y en cifras acompañadas de una interpretación en lengua española*, attribué par Boturini Benaducci (1746) à *fray* Bernardino de Sahagún, Fonds Mexicains, Paris :

Bibliothèque Nationale, Ms n. 78 ; *Catecismo pictográfico anónimo*, « Colección de documentos pictográficos » de la *Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México*, Ms 35-53 et 35-131 ; Gante, Pedro de (Ms) *Catecismo de la doctrina cristiana en jeroglíficos para enseñanza de los indios mucaguas*, Archivo Historico Nacional, Madrid, Sección de Códices, 1257.-B ; *La doctrina christiana en lengua mexicana*, Fonds Méxicains, Bibliothèque National de Paris, Ms n. 77.

⁹⁹⁵ Plusieurs hypothèses ont été formulées à propos du degré de cette parenté : l'opinion la plus probable est celle selon laquelle Pedro de Gante fût un cousin de Charles V.

⁹⁹⁶ Les *tlacuiloque*, très estimés à la fois par les gouverneurs et par le peuple, étaient spécialisés dans un domaine spécifique de représentation (étant donné l'impossibilité de dominer le répertoire complet des pictogrammes). Ils exécutaient leurs peintures sur papier d'origine animale (*amatl, mazatl*) ou végétale (*ichcatl*, coton). Ils utilisaient plusieurs couleurs, dont la majorité étaient d'origine animale.

⁹⁹⁷ Il faut cependant rappeler que la majorité de ces codes furent détruits par le roi Itzcoatl, qui suivait une suggestion iconoclaste de son premier ministre Tlacaoel ; des autres manuscrits furent détruits pendant le siège de Tenochtitlan, quelques autres encore après la conquête, par les missionnaires mêmes.

⁹⁹⁸ L'écriture des *tlacuiloque* utilisaient toutes les directions (de droite à gauche, de gauche à droite, de haut en bas et vice-versa, selon les circonstances).

⁹⁹⁹ Cortés Castellano est parvenu au déchiffrement du catéchisme grâce à sa connaissance de la langue nahuatl et en comparant les différents manuscrits contenant des catéchismes visuels.

¹⁰⁰⁰ Ce type de représentation est comparable à celle des bandes dessinées.

¹⁰⁰¹ Dans l'iconographie de la conversion, le miroir est un objet très fréquent.

¹⁰⁰² Nous suivons partiellement la traduction de Cortés Castellano.

¹⁰⁰³ Ces instruments étaient bidirectionnels : les missionnaires les utilisaient pour prêcher, mais en même temps les indigènes s'en servaient pour leur communication religieuse, par exemple au moment de la confession. Mendieta (1980) décrit l'usage de pictogrammes par les indigènes pendant la confession : « *Y así andando el tiempo, vinieron a confesar distinta y enteramente sus pecados. Unos lo iban diciendo por los*

mandamientos conforme al uso (que se les enseñaba) de los antiguos cristianos. Otros traían pintados con ciertos caracteres, por donde se entendían, y lo iban declarando ; porque ésta era la escritura que ellos antes en su infidelidad tenían, y no de letras como nosotros. »

TABLE DES FIGURES*

INTRODUCTION.

Numéro	Auteur	Titre	Lieu	Date	Dimension	Technique
1	Barbieri, Giovanni Francesco, dit « <i>Guercino</i> »	Saint Grégoire Magne avec Saint Ignace de Loyola et Saint François Xavier	Londres : Collection de Sir Denis Mahon	Autour de 1625-6	296 x 211 cm	Huile sur toile
2	Briccio, Giovanni	Frontispice de la <i>Relazione sommatoria del solenne apparato</i>	Rome : Bibliothèque Vaticane	1622	In-quarto	Gravure
3	Greuter, Mathaeus	<i>Theatrum in Ecclesia S. Petri</i>	Rome : Bibliothèque Vaticane	1622	In-folio	Gravure
4	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem
5	Guidotti, Paolo	Dessin préparatoire pour le <i>Theatrum in</i>	Vienne : GSA	Idem	Idem	Encre sur papier

* Toutes les figures ont été reproduites pour des finalités exclusivement scientifiques.

6	Briccio, Giovanni	<i>Ecclesia S. Petri</i> Frontispice de la <i>Relatione della</i> <i>solenne</i> <i>procesione fatta</i> <i>in Roma</i>	Rome : Bibliothèque vaticane	1622	In-quarto	Gravure			
7	Greuter, Mathæus	<i>Rappresentazione</i> au Collège Romain pour les canonisations de 1622	Rome : Bibliothèque Vaticane	1622	In-folio	Gravure			
8	Anonyme	Frontispice du <i>Saggio delle feste</i> <i>che si</i> <i>apparechchiano</i> <i>nel Collegio</i> <i>Romano</i>	Rome : Bibliothèque vaticane	1622	In-folio	Gravure			

L'ÂME DES CHEVALIERS.

Numéro	Auteur	Titre	Lieu	Date	Dimension	Technique
1	Bernini, Gian Lorenzo	Transverberation de Sainte Thérèse	Rome : église de Santa Maria della Vittoria	1647-52	Hauteur m. 3,5	Sculpture en marbre

2	Robusti, Domenico, dit « <i>Tintoretto</i> »	Tancredi baptise Clorinda	Houston (EEUU) : Museum of Fine Arts, Samuel H. Kress Collection	Probablement après 1598	168 x 114 cm	Huile sur toile
3	Dubois, Ambroise	Tancredi baptise Clorinda	Paris : Musée du Louvre	Autour de 1608	188,5 x 189,5 cm	Huile sur toile
4	Badalocchio, Sisto, dit « Sisto Rosa »	Tancredi baptise Clorinda	Modène : Galerie « Estense »	?	142 x 161 cm	Huile sur toile
5	Castello, Bernardo (dessins) ; Carracci, Agostino et Franco, Giacomo (graveurs)	Tancredi baptise Clorinda	Mantoue : Bibliothèque communale	1554	In-quarto	Burin et eau-forte
6	Robusti, Jacopo, dit « Tintoretto »	<i>L'invention de la Voie Lactée</i>	Londres : National Gallery	Après 1570	147,32 x 166,37 cm	Huile sur toile
7	Gagneraux, Bénigne	<i>Baptême de Clorinda</i>	Paris : Musée du Louvre	Après 1786	76 x 98 cm	Huile sur toile

LES CHEVALIERS DE L'ÂME.

Numéro	Auteur	Titre	Lieu	Date	Dimension	Technique
1	Ribadeneira, Pedro	Frontispice de la <i>Vita Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris</i>	Siemme : Bibliothèque de la Basilique de l'Observance	1572	In-octavo	Gravure
2	Guido Reni (dessin) et Ciambelano, Luca (graveur)	Saint Philippe Neri vend ses livres et donne l'argent aux pauvres	Rome : Bibliothèque <i>Vaticelliana</i>	1609-1614	In-quarto	Gravure
3	Zampieri, Domenico, dit « <i>Domenichino</i> » (?)	Vision de Saint Ignace de Loyola à Manresa	Rome : Chapelle du petit palais du Cardinal Farnèse	1599-1623	?	Huile sur toile
4	Rubens, Peter Paul (?)	Extase de Saint Ignace de	Idem	Idem	?	Huile sur toile

		Loyola à Manresa						
5	Rubens, Peter Paul (?)	La Vierge apparaît à Saint Ignace de Loyola	Idem	Idem	?		Huile sur toile	
6	Valdés de Leal, Juan de	Saint Ignace de Loyola invoque Saint Pierre	Séville	Après 1660	?		Huile sur toile	
7	Rubens, Peter Paul (dessin) et Barbé, Jean-Baptiste (gravure)	Le Pape Paul III approuve la fondation de la Compagnie de Jésus	Loyola : Sanctuaire de Saint Ignace de Loyola	1609-10	In-quarto		Gravure	
8	Rubens, Peter Paul	Idem	Edinburgh : National Gallery of Scotland	?	?		Dessin	
9	Villamena, Francesco	Saint Ignace de Loyola avec vingt-neuf	Dresde : <i>Staatliche Kunstsammlungen, Kupferstichkabinett</i>	1600	42,1 x 55,1 cm		Gravure	

10	Galle, Théodore	scènes de sa vie	Rome : Bibliothèque Vaticane	1610	?	Gravure
11-22	Theodor, Cornelis et Jan Galle ; Collaert, Jan et Mallery, Karel	Scènes de la vie de Saint Ignace de Loyola	Idem	Idem	?	Gravure
23	Rubens, Peter Paul (dessin) et Barbé, Jean- Baptiste (gravure)	Frontispice de la <i>Vie</i> de Saint Ignace en images	Loyola : Sanctuaire de Saint Ignace de Loyola	1609-10	In-quarto	Gravure colorée
24	Idem	Portrait de Saint Ignace de Loyola	Idem	Idem	Idem	Gravure
25-30	Idem	Scènes de la vie de Saint Ignace de Loyola	Idem	Idem	Idem	Idem
31	Galle, Cornelius	Idem	Rome : Bibliothèque Vaticane	1610	?	Idem
32	Rubens, Peter	Saint	Loyola : Sanctuaire	1609-10	In-quarto	Idem

	Paul (dessin) et Barbé, Jean-Baptiste (gravure)	Ignace de Loyola offre son épée à la Vierge	de Saint Ignace de Loyola			
33	Van Dyck, Antoon	<i>La conversion de Saint Ignace</i>	Rome : Musées Vaticanes	1621-22	343 x 215,5 cm	Huile sur toile
34	Pozzo, Andrea	<i>La conversion de Saint Ignace</i>	Rome : Église de Saint Ignace	1684-5	?	Fresque
35-53	Rubens, Peter Paul (dessin) et Barbé, Jean-Baptiste (gravure)	Lévitiation de Saint Ignace de Loyola	Loyola : Sanctuaire de Saint Ignace de Loyola	1609-10	In-quarto	Gravure
54	Rubens, Peter Paul	Les miracles de Saint Ignace de Loyola	Vienne, <i>Kunsthistorisches Museum</i>	1615-17	535 x 395 cm	Huile sur toile
55	Idem	Idem	Idem	Probablement avant 1615	?	Huile sur papier Idem
56	Idem	Idem	Saint Petersburg : Musée de l'Hermitage	Idem	?	Idem
57	Idem	Idem	Gênes : Église de	Idem	?	Huile sur

58-62	Pozzo, Andrea	Apothéose de la Compagnie de Jésus	Saint Ambroise Rome : église de Saint Ignace	1684-5	?		toile Fresques
63	Rubens, Peter Paul (dessin) et Barbé, Jean-Baptiste (gravure)	Rencontre de Saint Ignace de Loyola avec Saint Philippe Neri	Loyola : Sanctuaire de Saint Ignace de Loyola	1609-10	In-quarto		Gravure
64	Anonyme romain	Idem	Collection privée	?	?		?
65	Nuvolone, Francisco	Idem	Rome : <i>Il Gesù</i> , autel du Saint, plinthe de la troisième colonne	Deuxième moitié du 17 ^e siècle	?		Relief en bronze

LES MISSIONNAIRES DE L'ÂME.

Numéro	Auteur	Titre	Lieu	Date	Dimension	Technique
1	Tristán, Luis	Les cinq Saints canonisés en 1622	Londres : Collection Denys E. Bower	1622	?	Huile sur toile

2	Preti, Mattia		Palma de Mallorca : Oratoire	?	?	Huile sur toile
3	Guido Reni (dessin) et Ciambertano, Luca (gravure)	Saint Philippe Neri inspire Cesare Baronio pour l'écriture des <i>Annales</i>	Rome : Bibliothèque <i>Vallicelliana</i>	1609-1614	In-quarto	Gravure
4-11	Tempesta, Antonio	Gravures tirées de l'ouvrage <i>Trattato degli strumenti di martirio e delle varie maniere di martirare</i> , d'Antonio Gallonio	Idem	1594	In-quarto	Gravure
12	Gallonio, Antonio	Frontispice de <i>Vita del Beato P. Filippo Neri Fiorentino</i>	Idem	1601	In-octavo	Gravure
13-16	Guido Reni	Scènes de la	Idem	1609-1614	In-quarto	Idem

	(dessin) et Ciambertano, Luca (gravure)	vie de Saint Philippe Neri					
17	Valadés, Diego	Allégorie de l'arrivée des Franciscains dans la Nouvelle Espagne	Madrid, Bibliothèque du Musée d'Amérique	1579	Idem	Idem	Idem
18	Valadés, Diego	Frontispice de la <i>Rhetorica Christiana</i>	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem
19	?	Masque funéraire de Saint Philippe Neri	Rome : église de la Vallicella	1595	?	?	?
20	Zuccari, Federico	Portrait de Saint Philippe Neri	Bologne : église de la Vierge de Galliera, réfectoire des Pères philippins	1593	77 x 62 cm	Huile sur toile	
21	Villamena, Francesco	Idem	Rome : Istituto Nazionale per la Grafica, Gabinetto Nazionale dei	1595	17,2 x 11,5 cm	Gravure	

22	Guerrieri, Giovan Francesco	Saint Philippe Neri et Saint Charles Borromée	Disegni e delle Stampe Rome : Église de S. Maria in Vallicella	Après 1610	117,5 x 146,5 cm	Huile sur toile
23	Giordano, Luca	Idem	Naples : église des <i>Girolamini</i>	?	?	Huile sur toile
24	Lauro, Giacomo	Saint Philippe Neri entouré par des scènes de sa vie	Rome : Bibliothèque <i>Vallicelliana</i>	1600	In-quarto	Gravure
25	Greuter, Mathæus	Le bienheureux Saint Philippe Neri confie ses confères à la Vierge, et huit scènes de sa vie	Idem	1606	56,6 x 43,5 cm	Gravure au burin
26	Tempesta, Antonio et Coel, Pietro	Saint Philippe Neri avec	Idem	Diffusé en 1600	55,8 x 41,8 cm	Gravure au burin

			trente scènes de sa vie					
27	Reni, Guido		Vierge à l'enfant avec Saint Philippe Neri	Rome, église de la Vallicella	1615	180 x 110 cm	Huile sur toile	
28	Guido Reni (dessin) et Ciambertino, Luca (gravure)		Saint Philippe Neri guérit Clément VIII de la chragre	Rome : Bibliothèque <i>Vallicelliana</i>	1609-10	In-quarto	Gravure	
29-32	Idem		Scènes de la vie de Saint Philippe Neri	Idem	Idem	Idem	Idem	
33-34	Agricola, Luigi		Idem	Idem	19 ^e siècle	In-quarto	Idem	
35	Grezzi, Giuseppe (attr.)		Conversion du mahométan Kassam devant l'autel de Saint Philippe dans	Église de S. Maria in Vallicella ; couvent, salle contiguë des Archives Historiques	?	80 x 100 cm	Huile sur toile	

		l'église de la <i>Valllicella</i> à Rome					
36	Ghezzi, Pier Leone	Le miracle de Bénévent	Matelica, église de Saint Philippe	?	173 x 173 cm	Huile sur toile	
37	Guido Reni (dessin) et Ciambertino, Luca (gravure)	Le miracle du toit de la <i>Valllicella</i>	Rome : Bibliothèque <i>Valllicelliana</i>	1609-10	In-quarto	Gravure	
38	Berrettini, Pietro, dit Pietro da Cortona	Idem	Rome, église de la Valllicella	1647-1651	?	Fresque	
39-40	Guido Reni (dessin) et Ciambertino, Luca (gravure)	Scènes de la vie de Saint Philippe Neri	Rome : Bibliothèque <i>Valllicelliana</i>	1609-10	In-quarto	Gravure	

L'ÂME DES MISSIONNAIRES.

Numéro	Auteur	Titre	Lieu	Date	Dimension	Technique
1	Bußemacher, Iohan	Saint François	Cologne : Wallraf-Richartz-Museum,	?	?	Gravure sur cuivre

		Xavier avec des scènes de sa vie	Graphische Sammlung - Rheinisches Bildarchiv				
2	?	Saint Ignace de Loyola avec des scènes de sa vie	Vienne : Österreichische Nationalbibliothek ; Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek	?	?	Idem	
3	Bußemacher, Iohan	Idem	Cologne : Wallraf-Richartz Museum, Graphische Sammlung ; Rheinisches Bildarchiv	?	?	Idem	
4-5	Atelier Guasp	Saint François Xavier	?	17 ^e siècle	?	Gravure	
6	Sadeler, Rafael	Idem	?	1619	?	Idem	
7	Orozco, Marcos	Idem	?	1663	In-quarto	Idem	
8	Atelier Guasp	Saint François Xavier avec la Vierge	?	17 ^e siècle	?	Idem	
8b	Pontius, Paul	Idem	?	Avant 1629	?	Idem	

8c	MeysSENS, Johannes	Idem	?	1629	?	Idem
9	Atelier Guasp	Saint François Xavier devant une carte de l'Asie	?	17 ^e siècle	?	Idem
9b	Blomaert, Cornelis	Idem	?	Idem	?	Idem
10	Atelier Guasp	Saint François Xavier	?	Idem	?	Idem
11	Edelink, Geert	Idem	?	Idem	?	Idem
12	Atelier Guasp	Idem	?	Idem	?	Idem
12b	Wierix, Anton	Idem	?	Idem	?	Idem
12c	Bertherham, Johan	Idem	?	Idem	?	Idem
13	Herrera el Viejo, Francisco	Idem	Séville : <i>Paraminfo</i> de l'Université de Séville	1625	340 x 219 cm	Huile sur toile
14	Valdés Leal, Juan	Idem	Église de la Compagnie à Grenade	17 ^e siècle	?	Huile sur toile
15	Zurbarán, Francisco de	Idem	Madrid : Museo de Arte Romantico	Autour de 1622	200 x 120 cm	Huile sur toile

16	Esteban Murillo, Bartolomé	Idem	Hartford, Connecticut, EEUU : Wadsworth Atheneum	17 ^e siècle	?	Huile sur toile
17	Anonyme	Idem	Cordoue : Real Colegiata de San Hipólito	Idem	?	Idem
18	Idem	Idem	Barcelone : Résidence de la Compagnie de Jésus	Idem	89 x 146 cm	Idem
19	Regnart, Valérien	Frontispice de l'ouvrage <i>Sancti Francisci Xaverii Indiarum Apostoli Societatis Iesu</i>	Rome : Bibliothèque vaticane	Après 1622	In-quarto	Gravure
20-37	Idem	Scènes de la vie de Saint François Xavier	Idem	Idem	Idem	Idem
38	Anonyme	Sarcophage d'argent contenant les reliques de	Goa, église du Bom Jesus	1637	?	Bas-reliefs en argent

39-58	Idem	Saint François Xavier	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem
59-73	Reinoso, André	Scènes de la vie de Saint François Xavier	Idem	Sacristie monumentale de la maison professe des Jésuites de Lisbonne (église de São Roque)	1619	?	Huile sur toile
74	Rubens, Peter Paul	Les miracles de Saint François Xavier	Idem	Vienne : <i>Kunsthistorisches Museum</i>	1622	535 x 395 cm	Idem
75	Idem	Idem	Idem	Idem	Autour de 1622	?	Crayon sur toile
76	Idem	Comparaison entre les <i>Miracles de Saint Ignace de Loyola</i> et les <i>Miracles de Saint François Xavier</i>	Idem	Idem	Idem	Voire D-54 et E-74	Huile sur toile
77	Idem	Miracles de Saint François Xavier	Idem	Idem	Idem	104,5 c 72,5 cm	Huile sur bois

78	Van der Goes, M.	Idem	Paris : Louvre	Idem	?	Gravure
----	------------------	------	----------------	------	---	---------

L'ÂME AU FÉMININ.

Numéro	Auteur	Titre	Lieu	Date	Dimension	Technique
1	Collaert, Abraham et Galles, Cornelius	Frontispice de la <i>Vita B. Virginis Teresiae</i> en images	Madrid, <i>Biblioteca Nacional</i>	1613	In-quarto	Gravure
2	Idem	Scènes de la vie de Sainte Thérèse	Idem	Idem	Idem	Idem
3	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem
4	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem	Idem

ANNEXES.

Numéro	Auteur	Titre	Lieu	Date	Dimension	Technique
1	Dubois, Ambroise	Tancredi baptise Clorinda	Paris : Musée du Louvre	Autour de 1608	188,5 x 189,5 cm	Huile sur toile

2	Robusti, Domenico, dit « <i>Tintoretto</i> »	Tancredi baptise Clorinda	Houston (EEUU) : Museum of Fine Arts, Samuel H. Kress Collection	Probablement après 1598	168 x 114 cm	Huile sur toile
3	Preti, Mattia	Le baptême de Saint Augustin	L' Aquila, Italie : Musée National des Abruzzes	Autour de 1639	415 x 290 cm	Huile sur toile
4	Ciampi, Baccio	Le baptême de l'Empereur Constantin	L' Aquila : église de Saint Silvestre	Autour de 1617	327 x 202 cm	Idem
5	Preti, Mattia	Le baptême du Christ	Malte, La Valette : con- Cathedrale de Saint Jean	1661-66	?	Fresque
6	Gaulli, Giovan Battista, dit « Baciccio »	Le baptême d'une princesse indienne par Saint François Xavier	Rome : église de Saint André au Quirinal	1704	254 x 173 cm	Huile sur toile
7	Pigalle, Jean- Baptiste	Fonts baptismaux	Paris : église de Saint Sulpice	1745	?	Coquille <i>Tridacna</i> <i>gigas</i> sur base sculptée

8	Scorel, Jan van	Le baptême de Saint Augustin	Jérusalem : église de Saint Étienne	1520	?	Huile sur toile
9	Lippi, Filippo	Vierge à l'enfant	Washington : National Gallery	1445	76 x 48 cm	Huile sur toile
10	Idem	Idem	?	Avant le 1 ^{er} avril 1438	217 x 244	Idem
11	Atelier de Filippo Lippi	Vierge à l'enfant avec des anges, Saint Frédéric et Saint Augustin	Botinaccio, Florence, église de Saint André	Autour de 1450	68 x 64 cm	Idem
12	Idem	Idem	Musée de Budapest	?	?	Idem
13	Neri di Bicchi	Annonciation	Tavernelle (Val di Pesa), église de S. Lucia al Borghetto	1471	?	Idem
14	Piero della Francesca	<i>Pala di Brera</i>	Milan : Pinacothèque de Brera	Entre 1469 et 1474	248 x 170 cm	Idem
15	Butinone, Bernardo	Vierge à l'enfant	Palais Borromée à Isolabella	?	?	Idem
16	Covarrubias Orozco,	Emblème	Bibliothèque vaticane	1610	In-quarto	Gravure

47	Valadès, Diego	de Paraca et Pantasma au Guatemala	Madrid, <i>Biblioteca Nacional</i>	1579	In-quarto	Gravure
48-51	Molina, Alonso de	Illustration du <i>Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana</i>	Idem	1565	Idem	Idem
52	Vivar y Valderrama, José	Consécration des temples païens et première messe à Mexico- Tenochtitlán	?	Première moitié du dix-huitième siècle	?	Huile sur toile
53-54	Gante, Pedro de	Catéchisme pictographique	<i>Biblioteca Nacional de Madrid (MS Vit., 26-9)</i>	Après 1523	Quarante- quatre feuilles (quatre- vingt-huit pages), 7,7 x 5,3 cm en moyenne	Encre sur papier



MoreBooks!
publishing



yes i want morebooks!

Oui, je veux morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at

www.get-morebooks.com

Achetez vos livres en ligne, vite et bien, sur l'une des librairies en ligne les plus performantes au monde!

En protégeant nos ressources et notre environnement grâce à l'impression à la demande.

La librairie en ligne pour acheter plus vite

www.morebooks.fr



VDM Verlagsservicegesellschaft mbH

Heinrich-Böcking-Str. 6-8
D - 66121 Saarbrücken

Telefon: +49 681 3720 174
Telefax: +49 681 3720 1749

info@vdm-vsg.de
www.vdm-vsg.de

